Volum

ume 1


Crescat Scientia
Vita Excolatur

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

DANS

L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

PAR

J. TIXERONT

I

LA THÉOLOGIE ANTÉNICÉENNE

ONZIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Fils, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90
1930

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

La " Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique ", inaugurée en 1897, réalise lentement, mais persévéramment, son programme qui était de reprendre, avec les seules ressources de l'initiative privée, le projet confié jadis par Léon XIII aux cardinaux de Luca, Pitra et Hergenrœther, à la suite de la lettre pontificale sur les études historiques, — savoir la composition d'une « Histoire ecclésiastique universelle, mise au point des progrès de la critique de notre temps ».

La matière a été distribuée en une série de sujets capitaux, chacun devant constituer un volume indépendant, chaque volume confié à un savant sous sa propre responsabilité. On n'a pas eu l'intention de faire œuvre pédagogique et de publier des manuels analogues à ceux de l'enseignement secondaire, ni davantage œuvre de vulgarisation au service de ce que l'on est convenu d'appeler le grand public; il y avait une œuvre plus urgente à faire en matière d'histoire ecclésiastique, une œuvre de haut enseignement.

Le succès incontesté des volumes publiés jusqu'ic a prouvé que ce programme répondait au désir de bien des maîtres et de bien des étudiants de l'enseignement supérieur français, autant que de bien des membres du clergé et de l'élite des catholiques.

Les origines du catholicisme.

Le christianisme et l'empire romain.

Les églises du monde romain.

Les anciennes littératures chrétiennes.

La théologie ancienne.

Les institutions anciennes de l'Église.

Les églises du monde barbare. — Les églises du monde syrien.

L'église byzantine. — L'État pontifical.

La réforme du XI[e] siècle. — Le sacerdoce et l'Empire.

Histoire de la formation du droit canonique.

La littérature ecclésiastique du moyen âge.

La théologie du moyen âge. — Les institutions de la chrétienté.

L'Église et l'Orient au moyen âge.

L'Église et le Saint-Siège de Boniface VIII à Martin V.

L'Église à la fin du moyen âge.

La réforme protestante. — Le concile de Trente.

L'Église et l'Orient depuis le XV[e] siècle.

La théologie catholique depuis le XVI[e] siècle.

Le protestantisme depuis la Réforme.

L'expansion de l'Église depuis le XVI[e] siècle.

L'Église et les gouvernements d'ancien régime.

L'Église et les révolutions politiques (1789-1870).

L'Église contemporaine.

**

Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique

Volumes parus :

Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose, par Paul ALLARD. *9e édition.* 1 vol. in-12...... **12** fr. »

Histoire des Dogmes, par M. J. TIXERONT, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. 3 volumes.

— **I. La théologie anténicéenne.** *Onzième édition.* 1 volume in-12.................................. **18** fr. »

— **II. De saint Athanase à saint Augustin** (318-430). *Huitième édition.* 1 vol. in-12.................... **15** fr. »

— **III. La fin de l'âge patristique** (430-800). *Septième édition.* 1 vol. in-12.............................. **18** fr. »

Anciennes Littératures chrétiennes : I. La Littérature grecque, par Mgr Pierre BATIFFOL. *Quatrième édition. Epuisé.*

Anciennes Littératures chrétiennes : La Littérature syriaque, par M. Rubens DUVAL. *3e édition. Epuisé.*

L'Afrique chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition. Épuisé.*

L'Espagne chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition. Épuisé.*

L'Angleterre chrétienne avant les Normands, par Dom Fernand CABROL, abbé de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12.................................. **12** fr. »

Les Chrétientés celtiques, par Dom GOUGAUD, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12.. **12** fr. »

Le Christianisme dans l'Empire perse, sous la dynastie Sassanide (224-632), par M. J. LABOURT, docteur en théologie et docteur ès lettres. *2e édition.* 1 vol. in-12. **12** fr. »

L'Église byzantine, de 527 à 847, par le R. Père PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption. *3e édition.* 1 vol. in-12 **12** fr. »

L'Église et l'Orient au Moyen Age : les Croisades, par M. Louis BRÉHIER, professeur d'histoire à l'Université de Clermont-Ferrand. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12....... **15** fr. »

Les Papes du XIe siècle et la Chrétienté, par M. Jules GAY, professeur à l'Université de Lille. 1 vol. in-12. **24** fr. »

Les Papes d'Avignon (1305-1370), par M. G. MOLLAT, professeur à l'Université de Strasbourg. *Sixième édition.* 1 volume in-12.. **15** fr. »

Le Grand Schisme d'Occident, par M. L. SALEMBIER. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12.................. **12** fr. »

L'Église romaine et les Origines de la Renaissance, par M. Jean GUIRAUD. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. **12** fr. »

Les origines du Schisme anglican (1509-1571), par M. J. TRÉSAL. *Troisième édition.* 1 vol. in-12............ **12** fr. »

Histoire politique des protestants français (1715-1794), par M. Joseph DEDIEU, docteur ès lettres. 2 vol. in-12. **30** fr. »

L'Église de France sous le Consulat et l'Empire (1800-1814), par M. G. CONSTANT, docteur ès lettres, professeur à l'Institut catholique de Paris. 1 vol. in-12 .... **24** fr. »

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris. — 1930.

Bibliothèque
de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES
DANS
L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

I

LA THEOLOGIE ANTÉNICÉENNE

IMPRIMATUR

Lugduni, die 30ª junii 1914.

✝ H. I., CARD. SEVIN,
Arch. Lugd.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 17ª julii 1914.

E. THOMAS,
v. g.

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

DANS

L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

PAR

J. TIXERONT

I

LA THÉOLOGIE ANTÉNICÉENNE

ONZIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Fils, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90
1930


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

AVANT-PROPOS

Ce volume est le premier d'une *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne* qui devait, dans le principe, être complète en un seul volume, mais que l'importance et l'abondance des matières ont obligé à diviser en trois parties. L'empressement que l'on a mis à réclamer ce premier volume m'a décidé à ne pas attendre, pour le faire imprimer, que les autres fussent prêts. Il traite d'ailleurs d'une période nettement délimitée, et constitue un tout, à la rigueur, indépendant.

La méthode adoptée dans sa composition est la méthode que j'appelle plus loin *synthétique :* c'est-à-dire que j'ai suivi généralement et le plus possible l'ordre des temps, en exposant à la fois toute la doctrine d'une période déterminée de la vie de l'Église, et en menant de front, pour ainsi dire, l'histoire de tous les dogmes. Cette méthode a, je le sais, l'inconvénient de contraindre les théologiens — qui désirent au contraire posséder sur un

sujet déterminé les textes groupés ensemble — à parcourir, pour trouver ces textes, le volume entier. Mais, outre que cet inconvénient est inévitable, si l'on ne veut pas procéder par monographies détachées, j'y ai remédié, dans une bonne mesure, en plaçant à la fin du volume une table analytique qui permettra d'établir en peu de temps, sur tel ou tel point de doctrine, la suite des témoignages et de l'enseignement des trois premiers siècles.

Quelques personnes auraient souhaité que les textes cités le fussent toujours d'après les *Patrologies grecque et latine* de Migne, et avec l'indication de la page ou de la colonne qu'ils occupent. C'est un assujettissement que je n'ai pas cru devoir m'imposer. Pour utiles et précieuses que soient les éditions de Migne, elles ne sont pas toujours irréprochables ni même suffisantes, et l'indication des pages est bien superflue, dès que les ouvrages cités sont divisés en numéros assez courts. On trouvera d'ailleurs cette indication chaque fois qu'elle sera vraiment nécessaire ou utile.

Une note, placée au début des chapitres ou des paragraphes, énumérera les principaux travaux relatifs à l'auteur ou au sujet dont il s'agit. Il sera aisé de compléter ces listes en consultant le *Répertoire des sources historiques du moyen âge, Biobibliographie*, de M. Ulysse Chevalier, et la *Geschichte der altkirchlichen Literatur* de M. O. Bardenhewer. J'en ai exclu généralement, et sauf exception, les ouvrages un peu anciens, les simples

articles de revues, et les articles aussi des dictionnaires qui sont naturellement toujours à consulter, tels que le *Dictionnaire de théologie catholique*, le *Kirchenlexikon*, la *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, le *Dictionary of christian Biography*, etc. Je me suis seulement montré un peu plus large pour les travaux français. Quant aux histoires des dogmes proprement dites, les plus importantes et les plus connues sont signalées au § 3 de l'Introduction.

La lecture de ces écrits, ou du moins de quelques-uns d'entre eux, m'a été évidemment fort utile; mais elle n'a jamais été pour moi qu'un préliminaire à l'inspection des textes eux-mêmes. Quel que soit le jugement qu'il en porte et qu'elles lui semblent exactes ou erronées, le lecteur de ce volume est donc assuré que les analyses et les appréciations qu'il y trouvera reposent sur un examen personnel et direct des documents. C'est à eux, en définitive, qu'il en faut toujours revenir et c'est à faciliter leur étude que ce livre est surtout destiné. On ne verra donc pas dans ces pages un ouvrage complet et se suffisant à lui seul, mais bien un instrument pour des travaux ultérieurs, et un guide dans l'étude des monuments doctrinaux que nous a transmis l'antiquité chrétienne.

Lyon, décembre 1904

AVERTISSEMENT

POUR LA SEPTIÈME ÉDITION

La septième édition de ce volume que je présente au public a été entièrement réimprimée, et offre avec les éditions précédentes des différences notables.

Une première différence — et c'est la principale — consiste en ce que, au lieu de parcourir successivement les divers auteurs pour en exposer la doctrine, comme je l'avais fait dans la première édition et les suivantes, j'ai pris ici pour point de départ les doctrines elles-mêmes, pour en montrer l'expression dans les auteurs ou documents d'une période déterminée. Je n'ai fait d'exception que pour les écrivains sacrés, dont il fallait respecter le texte et la personnalité, et pour Clément d'Alexandrie et Origène, dont les systèmes originaux rentraient mal dans le cadre commun. Cette nouvelle disposition, en introduisant dans ce premier volume la méthode adoptée pour les deux suivants, remédiera, je l'espère, à l'émiettement de

l'exposé doctrinal qui résultait de la méthode suivie, et mettra plus en relief la continuité de la tradition chrétienne. Elle fera que ce volume aura moins le caractère d'un manuel de patristique, et davantage, ce qui est juste, celui d'une histoire du dogme. La table a reçu des modifications dans le même sens.

Un second changement apporté dans cette édition a été d'adoucir certains jugements portés sur la manière dont quelques écrivains du IIe ou même du IIIe siècle présentaient en particulier leur doctrine trinitaire. Bien qu'il faille, en effet, maintenir le principe que des Pères pris individuellement, et à plus forte raison des écrivains laïcs, sans caractère officiel, ont pu émettre des assertions et théories incompatibles avec le dogme tel qu'il a été plus tard défini — et l'existence seule des hérésies suffit à le prouver —, il est juste toutefois, surtout quand il s'agit d'auteurs très anciens, de tenir largement compte de l'imperfection de leur langue, du but immédiat qu'ils poursuivaient dans leurs écrits, du caractère d'essais que revêtent leurs explications, et aussi de l'état rudimentaire où se trouvait alors la théologie proprement dite. Ces considérations m'ont amené à interpréter dans un sens plus favorable certaines expressions gauches ou ambiguës dont ils se sont servis, et à leur conserver à eux-mêmes le titre de témoins de la foi dont ils étaient si jaloux.

Lyon, octobre 1914.

LA THÉOLOGIE ANTÉNICÉENNE

INTRODUCTION

§ 1. — Notion de l'histoire des dogmes, son objet et ses limites.

La signification fondamentale du mot *dogme,* δόγμα, est celle d'un ordre, d'un décret, d'une doctrine qui s'impose. Saint Luc l'emploie pour désigner l'édit d'Auguste relatif au recensement de l'empire (*Luc.* II, 1), et on le trouve avec un sens analogue dans les *Actes,* XVI, 4; XVII, 7; *Ephes.,* II, 15; *Coloss.,* II, 14. D'autre part, Cicéron écrit : *Sapientiae vero quid futurum est? Quae neque de seipsa dubitare debet, neque de suis decretis quae philosophi vocant* δόγματα, *quorum nullum sine scelere prodi poterit*[1]. Il s'agit ici de doctrines philosophiques que l'intelligence doit accepter. C'est à cette dernière signification que se rattache l'acception ecclésiastique du mot. Marcel d'Ancyre, vers 335, fera encore entrer dans le dogme les lois de la morale chrétienne[2]; mais un peu plus tard, Grégoire de Nysse réservera l'expression pour désigner proprement

1. *Académiques*, liv. II, 9.
2. EUSÈBE, *Contra Marcell.*, I, 4; *P. G.*, XXIV, 756, C.

l'objet de la foi chrétienne : « Le Christ divise en deux [parties] la discipline chrétienne, la partie morale et l'exactitude des dogmes[1]. »

Ce dernier usage a prévalu. Un dogme est donc une vérité révélée et définie comme telle par l'Église, une vérité dont l'acceptation s'impose à la foi du chrétien. *Le dogme* ou *les dogmes,* c'est l'ensemble des vérités ainsi révélées et définies.

A prendre les choses à la rigueur, le *dogme* chrétien se distingue de la *doctrine* chrétienne. Le premier suppose une intervention explicite de l'Église se prononçant sur un point déterminé de la doctrine; la seconde embrasse un champ un peu plus vaste : elle comprend non seulement les dogmes définis, mais de plus les enseignements qui sont d'une prédication ordinaire et courante, avec l'approbation certaine du magistère.

Les dogmes ont la prétention de n'être que la traduction en des formules techniques, en un langage net et précis, des données de la révélation, des enseignements de l'Écriture ou de la Tradition chrétienne primitive. Entre les enseignements de Jésus-Christ ou de saint Paul et ceux du concile de Nicée ou du concile de Trente, il n'y a certes pas ressemblance verbale, mais il y a équivalence, il y a identité de fond. Ceux-ci ne font que reproduire les premiers. C'est ce qu'affirme l'Église catholique. La question se pose néanmoins : comment de l'Évangile et de saint Paul ou de saint Clément est-on venu aux formules de Nicée ou à la profession de foi de Pie IV? Quelle marche a suivie la pensée chrétienne dans cette évolution qui l'a conduite ainsi des éléments primordiaux de sa doctrine à l'épanouissement de sa théologie? Quelles ont été ses étapes

1. *Epist.* 24; *P. G.*, XLVI, 1089, A : Διαιρεῖ (ὁ Χριστὸς) εἰς δύο τὴν τῶν χριστιανῶν πολιτείαν, εἴς τε τὸ ἠθικὸν μέρος καὶ εἰς τὴν τῶν δογμάτων ἀκρίβειαν.

dans cette voie? Quels entraînements ou quels arrêts, quelles hésitations y a-t-elle subis? Quelles circonstances ont menacé de l'en faire dévier, et quelles déviations en effet se sont produites dans certaines parties de la communauté chrétienne? Par quels hommes et par quels actes ce progrès s'est-il accompli, et quelles idées directrices, quels principes dominants en ont déterminé le cours? C'est à ces questions que doit répondre l'*Histoire des dogmes*. L'histoire des dogmes a donc pour objet de nous exposer le travail intime de la pensée chrétienne sur les données primitives de la Révélation, travail par lequel elle en prend une plus complète possession, elle les éclaire, les féconde, les développe, et les coordonne enfin en un système harmonieux et savant, sans en altérer cependant la substance — c'est l'affirmation catholique, — et sans en modifier le fond doctrinal.

Il est aisé de voir par là que l'histoire des dogmes n'est qu'une partie détachée de l'histoire ecclésiastique. Cette histoire en effet doit raconter la vie de l'Église, sa vie intérieure comme sa vie extérieure, la vie de sa croyance et de sa foi par conséquent et les vicissitudes que cette vie a traversées, comme la vie et les vicissitudes de ses institutions, de son culte, comme les progrès de son apostolat et les événements qui ont marqué ses relations avec les puissances humaines. Croire et enseigner la vérité est pour cette Église le premier des biens comme la première des fonctions. Une Histoire de l'Église tant soit peu digne de ce nom ne saurait donc négliger l'histoire de son enseignement et de sa foi, l'histoire de ses dogmes.

Il importe maintenant de distinguer l'histoire des dogmes des sciences théologiques qui offrent avec elle quelque rapport.

On a mis plus haut une différence entre le *dogme* chrétien et la *doctrine* chrétienne, celle-ci étant plus étendue que celui-là. Par conséquent, une histoire des dogmes n'est pas tout à fait une histoire de la doctrine chrétienne. En pratique cependant, il faut à peu près les confondre, une histoire de la doctrine chrétiennne comprenant nécessairement l'histoire des dogmes, et celle-ci, à son tour, ne pouvant présenter un tableau historique complet des enseignements de l'Église, si l'on en exclut ceux de ces enseignements qui n'ont pas été l'objet de décisions solennelles.

En revanche, il faut nettement distinguer de l'histoire des dogmes l'*histoire de la théologie*, cette dernière s'appliquant à exposer non seulement le progrès des doctrines définies ou généralement reçues dans l'Église, mais aussi la naissance et le développement des systèmes et des vues propres aux théologiens particuliers. Elle comporte d'ailleurs sur la vie, les œuvres et la méthode de ces théologiens des détails dans lesquels l'histoire des dogmes ne saurait entrer.

On ne confondra pas davantage l'histoire des dogmes avec la *Théologie positive* non plus qu'avec la *Patrologie* ou la *Patristique*. La théologie positive est cette science qui établit la vérité des dogmes chrétiens par les témoignages précis de l'Écriture et de la Tradition, mais sans en suivre d'ailleurs le développement à travers les siècles : la démonstration y tient plus de place que l'histoire. Quant à la patrologie et à la patristique, elles s'occupent uniquement l'une et l'autre de ces écrivains qu'on appelle les Pères de l'Église. La première étudie leur vie, catalogue leurs ouvrages, en discute l'authenticité, en mentionne les éditions, en un mot considère ces ouvrages surtout par le dehors; la patristique en examine et en expose la doctrine, en révèle les trésors. Toutes deux sont, à la vérité, des sciences

subsidiaires, des auxiliaires indispensables de l'histoire des dogmes; mais celle-ci déborde évidemment le cadre où elles s'enferment. A côté des Pères, l'histoire des dogmes consulte d'autres monuments de la croyance chrétienne, symboles, liturgies, décrets des conciles, monuments figurés, etc. Par delà l'époque patristique, elle poursuit jusqu'à nos jours l'évolution de la pensée religieuse. Elle constitue donc bien une science à part, d'un objet bien défini et d'un domaine nettement limité.

Il est aisé, ce semble, grâce à ces distinctions, de se faire une idée juste de ce qu'est l'histoire des dogmes. Il est plus difficile de dire à quel moment précis il la faut faire commencer, et dans quelle mesure elle comprend ou exclut l'histoire de la Révélation elle-même. Les dogmes, en effet, n'étant, suivant l'enseignement catholique, que la révélation réduite en formules, leur origine première c'est l'acte ou la série des actes révélateurs, et leur substance, leur état premier, ce sont les enseignements de l'Ancien Testament, ceux de Jésus-Christ et des apôtres, c'est la théologie de l'Ancien et du Nouveau Testament. Une histoire complète des dogmes devrait donc comprendre et une histoire de la révélation, et un exposé de cette théologie. Mais c'est là, on le comprend, un champ immense et où des sciences spéciales se sont déjà installées. Le mieux est de n'y point entrer ou d'y entrer le moins possible. C'est le travail de la pensée chrétienne sur les données premières de la révélation et l'intelligence de plus en plus complète qu'elle en a acquise que cette histoire doit surtout exposer. En conséquence, elle se contentera, pour marquer le *terminus a quo* du *processus* qu'elle veut décrire, d'un précis des enseignements de Jésus et des apôtres tels qu'ils sont rapportés dans le Nouveau Testament. D'autre part, et afin de noter les

conditions subjectives dans lesquelles la pensée chrétienne a commencé et poursuivi son travail, et les influences extérieures qui se sont exercées ou qui ont pu s'exercer sur elle en dehors de la Révélation, l'histoire des dogmes devra donner une idée du milieu religieux, philosophique et moral où ce travail s'est accompli, et signaler les doctrines étrangères professées autour des premiers chrétiens. Cette double introduction suffira pour rattacher l'histoire des dogmes à l'histoire de leur origine, sans préjuger d'ailleurs les problèmes multiples et délicats que soulèvent ces questions, et sauf à recourir, pour plus ample informé, aux ouvrages qui en traitent[1].

1. N'écrivant pas un livre de théologie, je n'exposerai pas ici la théorie du développement des dogmes telle que la conçoivent les catholiques ou les protestants. On peut voir sur ce sujet VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium* I, 23; *P. L.*, L, 667-669; NEWMAN, *An essay on the development of christian doctrine*, 2e édit., Londres, 1878, et sa critique par J.-B. MOZLEY, *Theory of development; a criticism of Dr. Newman's Essay* (1879); DE LA BARRE, *La vie du dogme catholique*, Paris, 1898; L. MURILLO, *El progresso en la Revelacion christiana*, Roma, 1913, et les nombreux articles parus sur ce sujet dans les diverses revues, notamment ceux de M. DE GRANDMAISON dans la *Revue pratique d'apologétique*, 1908. — Quelques réflexions suffiront pour notre but. L'histoire des dogmes suppose que ces dogmes ont passé par certaines vicissitudes, qu'ils ont été soumis à certains développements ou accroissements, car les choses seules qui vivent et se modifient ont une histoire. L'existence même de ces vicissitudes n'est pas douteuse, et il suffit d'ouvrir les yeux pour les constater. L'important est d'en fixer les caractères et les résultats, d'en marquer les limites, les causes et les lois, en un mot de définir dans quelle mesure la substance des dogmes est atteinte par cette évolution. La question peut se traiter ou par la méthode *théorique*, *a priori*, en partant de ce que l'Église enseigne sur l'immutabilité substantielle du dogme, ou *a posteriori*, par la méthode *historique*, en recueillant les résultats que révèle une étude attentive des faits. Cette dernière méthode est celle naturellement que suivra l'historien. Les auteurs protestants et rationalistes affirment qu'elle les a conduits à cette conclusion que les données primitives de la Révélation chrétienne n'ont pas seulement été scientifiquement exposées et développées par le dogme ultérieur, mais bien substantiellement altérées et modifiées. Voir, dans ce sens, la déclaration de M. Harnack, *Précis de l'histoire des dogmes*, Introduction, p. x. Tout autres, on le sait, sont les conclusions auxquelles arriva Newman, encore anglican, à la suite des mêmes recherches historiques, et qu'il a consignées dans son fa-

§ 2. — Sources de l'histoire des dogmes. Diverses méthodes qu'on y peut suivre. Ses divisions.

Il n'est presque pas de branche de la littérature chrétienne qui ne doive ou ne puisse être mise à contribution pour une histoire des dogmes. Au premier rang toutefois, il faut mentionner les sources mêmes du dogme, l'Écriture et les enseignements oraux de Jésus-Christ et des apôtres consignés dans les documents ultérieurs, puis les symboles, professions de foi, définitions des conciles et des papes qui en ont fixé la portée et précisé le sens; puis les écrits des Pères et des anciens auteurs ecclésiastiques, et, pour une période moins reculée, ceux des théologiens. Les décrets canoniques et disciplinaires, les prières et les chants liturgiques, les inscriptions et les monuments figurés donneront souvent des indications précieuses sur les croyances intimes de l'Église à une époque déterminée; les livres apocryphes et les ouvrages des hérétiques en fourniront la contrefaçon ou la contre-partie. L'histoire ecclésiastique éclairera le milieu où ces croyances se sont développées, et en produira souvent, dans les faits qu'elle raconte, des attestations plus frappantes que les textes eux-mêmes. Enfin, et sans prétendre tout

meux *Essay*, mentionné plus haut. Les catholiques les ont, en partie, adoptées. J'ajouterai seulement qu'il s'en faut de beaucoup que la théorie du développement des dogmes, bien que très étudiée de nos jours, soit complètement achevée. On s'en est trop tenu généralement à des formules vagues, à de simples comparaisons (l'enfant qui devient homme, le noyau qui devient arbre, etc.) insuffisamment précises. Car la question à laquelle il faut donner une réponse technique et adéquate est celle-ci : Dans quels cas une idée ou une doctrine, rapportée à une autre idée ou à une autre doctrine, n'en est-elle qu'un simple développement, et dans quels cas en est-elle une altération ou une transformation substantielle? On peut bien apporter, pour la résoudre, des principes généraux; mais il est évident que chaque cas particulier exige un examen spécial.

énumérer, il sera absolument nécessaire de connaître les idées philosophiques et religieuses dominantes aux divers âges de l'Église, si l'on veut se rendre compte des courants qui ont pu agir sur la pensée chrétienne, des influences sous lesquelles elle a évolué, et saisir la portée des formules dogmatiques dont la langue philosophique est un des éléments.

*
* *

Quant à la méthode à adopter dans l'histoire des dogmes, on en peut concevoir deux différentes. Ou bien l'on étudie l'histoire générale des dogmes en suivant l'ordre des temps, et en exposant l'idée que chaque époque et chaque auteur principal s'est faite de l'ensemble et des divers points de la doctrine chrétienne : c'est la méthode que j'appellerai *synthétique*. Ou bien on prend en particulier un dogme ou un groupe de dogmes se rapportant à un même objet — le dogme trinitaire par exemple —, et l'on en suit la formule et le développement pendant une période déterminée, et, si l'on veut, depuis les origines jusqu'à nos jours : c'est la méthode *analytique*. Elle permet de mieux approfondir l'histoire de chaque dogme isolément, et d'en mieux apercevoir la marche, mais elle a l'inconvénient de ne présenter que des monographies détachées, et de n'offrir des systèmes des grands théologiens — d'un Origène ou d'un Augustin — que les *disiecta membra* incapables de nous initier à leurs vues intimes et plus générales. Historiquement d'ailleurs, si parfois quelques dogmes ont paru seuls retenir un assez long temps l'attention de l'Église, les autres n'ont pas été pour cela entièrement négligés. La première méthode — synthétique — a donc l'avantage d'ê-

tre plus conforme à l'histoire objective et concrète; elle permet aussi de mieux marquer les idées et les croyances dominantes à certaines époques, d'indiquer la liaison et la subordination des doctrines les unes vis-à-vis des autres, de présenter les vues d'ensemble des écrivains dont on parle. Ces avantages l'ont généralement fait préférer par les plus récents auteurs, et c'est celle que nous adopterons ici. Remarquons seulement qu'entre les deux méthodes des combinaisons intermédiaires sont possibles et même souvent nécessaires. Il n'y a en tout ceci rien d'absolu.

* * *

L'histoire des dogmes commence avec la prédication de Jésus-Christ et s'étend jusqu'à nos jours, car de nos jours encore la doctrine chrétienne se fixe et s'éclaire. Dans ces dix-neuf siècles toutefois, il est aisé de distinguer, comme dans l'histoire de l'Église en général, trois périodes bien distinctes. La première comprend les huit premiers siècles environ : elle se ferme, en Orient, sur la controverse des images et sur saint Jean Damascène († vers 750); en Occident, sur la condamnation de l'adoptianisme espagnol, dernier écho des controverses christologiques, et sur le nom d'Alcuin († 804). C'est l'époque de la mise en formule, de la discussion et de la définition des dogmes fondamentaux, la Trinité, l'Incarnation en Orient, en Occident le péché, la grâce, l'Église. — La seconde période commence avec Charlemagne ou même un peu avant, et embrasse tout le moyen âge jusqu'à la Réforme et au concile de Trente. L'Église grecque n'y fait presque aucune figure : toute l'activité semble concentrée dans l'Église latine. Un immense travail de systématisation

recueille dans la tradition les éléments doctrinaux, et les fond dans une synthèse puissante, en s'aidant des données philosophiques surtout de l'Aristotélisme. C'est l'âge des *Sommes*, de la théologie des sacrements, de celle des indulgences, des dévotions secondaires, et aussi de celle de la hiérarchie et du pouvoir dans l'Église. — Avec le Protestantisme et le concile de Trente s'ouvre une troisième période. Pendant que le premier prétend revenir aux enseignements primitifs, en faisant de l'Écriture l'unique source doctrinale, et de la foi l'unique principe de la justification, le second consacre en grande partie l'œuvre du moyen âge, et commence contre le naturalisme débordant déjà dans la Renaissance la lutte qui se continuera dans les siècles suivants. Ce n'est plus désormais tel ou tel dogme qui est en jeu, c'est l'existence de l'Église comme autorité enseignante ou même d'un dogme défini (protestantisme libéral); c'est l'existence du surnaturel et de la Révélation (rationalisme); c'est la croyance en Dieu, c'est la valeur de la raison humaine (athéisme, subjectivisme) qui sont attaquées. Si, durant cette période, le dogme s'est développé — et il s'est en effet développé, — il s'est surtout défendu. L'apologie, sous ses diverses formes, y a tenu la première place.

De cette histoire des dogmes ainsi divisée le présent volume n'étudiera que le commencement jusqu'au concile de Nicée (325) : deux autres volumes pousseront l'exposé jusqu'à Charlemagne.

§ 3. — Les principaux travaux d'histoire des dogmes.

L'histoire des dogmes, dans sa forme actuelle, ne date que d'un siècle. Les anciens hérééologues, saint Irénée, les Philosophoumena, le Pseudo-Tertullien,

saint Épiphane, Philastrius, Théodoret, etc., et les historiens ecclésiastiques, Eusèbe et ses continuateurs, ont sans doute laissé des matériaux pour l'histoire de la doctrine dans les premiers siècles, mais ils n'ont jamais songé à l'écrire. Au moyen âge, l'idée même d'un développement dans le dogme semble s'être obscurcie. L'ignorance où l'on était des œuvres des plus anciens Pères, le mélange de ces œuvres avec d'autres écrits apocryphes mis au courant des décisions conciliaires postérieures avaient endormi tout soupçon sur ce point. Il fallut la Réforme d'une part, de l'autre l'admirable travail patristique d'édition, de révision et de triage accompli par les grands érudits des XVIe, XVIIe et XVIIIe siècles pour remettre en lumière le fait signalé par Vincent de Lérins au Ve, et ramener sur ce fait l'attention des théologiens. L'argument fondamental du Protestantisme contre le dogme catholique reprochait à ce dogme d'être relativement nouveau, d'avoir été ignoré de l'Écriture et des Pères : *Ab initio non fuit sic*. Un examen minutieux de la doctrine de l'antiquité devenait nécessaire. Il fut réalisé en France, avec une compétence hors ligne, par le jésuite Petau (*De theologicis dogmatibus*, 1643-1650), et un peu plus tard par l'oratorien Thomassin (*Theologica dogmata*, 1680-1689). Petau reste un maître qu'il faudra toujours consulter. En même temps paraissait à Amsterdam l'ouvrage d'un écossais, John Forbes a Corse (*Instructiones historico-theologicae*, 1645), destiné à montrer l'harmonie de la doctrine réformée avec l'ancienne orthodoxie; puis celui de Georges Bull (*Defensio nicaenae fidei*, 1685-1688), où il défendait contre les Sociniens la croyance trinitaire, et attaquait vivement l'exégèse de Petau.

Quelque place que tînt dans ces œuvres l'histoire des doctrines, elles n'étaient pas cependant à proprement

parler des histoires du dogme. C'est en Allemagne que parurent les premiers essais portant ce titre, et c'est l'Allemagne protestante surtout qui les a depuis multipliés. On peut grouper autour de six noms l'ensemble des travaux qu'elle a produits sur ce sujet.

Le premier est celui de W. Münscher, de Marburg (+1814)[1]. Cet auteur avait été précédé par S. G. Lange dont l'ouvrage[2] était resté inachevé, et son *Histoire* fut suivie d'une série de manuels sans influence sur les progrès de la science. Münscher lui-même était trop rationaliste pour avoir, malgré sa profonde érudition, l'intelligence vraie du Christianisme et de son développement.

Après Münscher il faut nommer Neander[3], et les auteurs qui dépendent de Schleiermacher, entre autres Baumgarten-Crusius (+ 1843)[4] et F. K. Meier (+ 1841)[5]. La tendance est déjà meilleure et plus conservatrice. Le livre de Meier dénote dans son auteur une vue juste de la méthode à suivre : les matériaux y sont bien choisis et disposés avec soin.

Mais Hegel a paru, et, sous l'influence de sa philosophie, une nouvelle conception se produit de l'évolution du dogme. Elle est représentée par F. Christian Baur (+ 1860) et son école. Outre diverses études consacrées aux dogmes de la Trinité, de l'Incarnation et de la Rédemption, Baur donne un manuel et des lectures d'histoire des dogmes[6]. Il ne voit plus, comme

1. *Handbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1797-1809; *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1811.

2. *Ausführliche Geschichte der Dogmen*, 1796.

3. *Allgemeine Geschichte des Christentums*, 1825 et suiv.; *Dogmengeschichte*, ce dernier ouvrage publié par Jacobi, en 1857.

4. *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1831 et suiv.; *Compendium der christlichen Dogmengeschichte*, 1840 et 1846.

5. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1840.

6. *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, 1847; *Vorlesungen über die christlichen Dogmengeschichte*, éditées en 1865-1868.

Baumgarten-Crusius et Meier, dans les modifications subies par le dogme, l'effet de causes particulières, locales et temporaires : il y voit l'effet de la loi générale qui entraîne toutes les doctrines à travers les vicissitudes de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. Son système eut, à un moment, un succès énorme : il est aujourd'hui bien abandonné.

Une réaction se produisit qui prit à cœur de justifier, par l'histoire, le Luthéranisme confessionnel et les dogmes fondamentaux du christianisme. L'auteur le plus en vue en fut Thomasius († 1875)[1]. Thomasius admet en principe l'autorité de l'Église et celle de l'Écriture, et montre, en conséquence, le bien-fondé des premières définitions conciliaires. Mais il continue, avec assez peu de logique, en prétendant que la hiérarchie avait engagé, au moyen âge, la doctrine dans une fausse voie d'où la Réforme a dû la tirer. A cette même orthodoxie luthérienne appartiennent Kliefoth[2], Schmid[3] et Kahnis († 1888)[4].

L'influence de Baur fut remplacée par celle de Ritschl († 1889). Ritschl n'a écrit lui-même sur l'histoire des dogmes que des études de méthode et des travaux détachés : mais il a fortement contribué à faire disparaître des manuels la division en histoire générale (méthode synthétique) et histoire particulière (méthode analytique) des dogmes, adoptée presque généralement jusqu'à lui, et a attiré l'attention sur le rôle que la philosophie grecque avait joué dans la constitution du dogme chrétien. C'est à lui que se rattache F. Nitzsch[5].

C'est à lui encore que l'on peut rattacher, dans une

1. *Die christliche Dogmengeschichte*, 1874-1876, éditée à nouveau par Bonwetsch et Seeberg, 1886 et 1889.
2. *Einleitung in die Dogmengeschichte*, 1839.
3. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1859.
4. *Der Kirchenglaube historisch genetisch dargestellt*, 1864.
5. *Grundriss der christlichen Dogmengeschichte*, 1870.

certaine mesure du moins, les ouvrages de M. Ad. Harnack[1]. L'idée qui les domine est que « le dogme, dans sa conception et son développement, est l'œuvre de l'esprit grec sur le terrain de l'Évangile », autrement dit, qu'il est le produit de la philosophie grecque travaillant sur les données évangéliques. L'auteur a porté au service de cette thèse sa rare connaissance de l'ancienne littérature chrétienne, mais aussi une disposition trop peu contenue au paradoxe : il s'en faut bien que tout soit acceptable dans ses conclusions. Depuis, plusieurs traités ont paru qui méritent une mention : je citerai ceux de F. Loofs[2], d'une érudition très sûre, de R. Seeberg[3], écrit dans un esprit conservateur, et le manuel plus court de N. Bonwetsch[4].

L'Allemagne catholique a été moins féconde en histoires générales du dogme, et s'est plutôt occupée d'études détachées. Il faut cependant signaler le manuel de Klee[5], et celui, moins connu, de Zobl (1865). L'ouvrage le plus complet est celui de J. Schwane[6]; mais on trouve, dans les vues historiques dont Kuhn a semé sa *Dogmatique*[7], des observations peut-être plus pénétrantes encore. Bach a donné, en 1873, une bonne histoire des dogmes au moyen âge[8], et K. Werner des travaux

1. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg im Breisgau, 1886-1890; 4e édition, 1909-1910. *Grundriss der Dogmengeschichte*, 3e édition, 1898; traduct. française sous le titre de *Précis de l'histoire des Dogmes*, Paris, 1898.

2. *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, Halle, 1889; 4e édit., 1906.

3. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Erlangen, 1895 et suiv.; 2e édit., t. I et II, Leipzig, 1908-1910; *Grundriss der Dogmengeschichte*, 1900, 2e édit., 1905.

4. *Grundriss der Dogmengeschichte*, München, 1909.

5. *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 1837 et suiv., traduit en français sous le titre de *Manuel de l'histoire des Dogmes*, par l'abbé Mabire, 1852.

6. *Dogmengeschichte*, 1862 et suiv.; 2e édit., 1892 et suiv.; traduct. française par l'abbé A. Degert, 1903-1904.

7. Deuxième éd., 1859.

8. *Die Dogmengeschichte des katholischen Mittelalters*, 1873-1875.

étendus sur saint Thomas d'Aquin et la Scolastique[1].

La France n'a produit jusqu'ici aucune histoire complète des dogmes[2]. Bossuet, qui a eu l'occasion, dans ses controverses avec Jurieu et Richard Simon[3], d'examiner les difficultés que présente la doctrine de certains Pères, l'a fait dans un esprit qui semble écarter l'idée même d'un progrès dogmatique. On trouve quelques bonnes indications dans l'*Histoire des Sacrements* de Dom Chardon (1745); mais il faut venir jusqu'à Mgr Ginoulhiac pour rencontrer une œuvre qui aborde franchement le sujet qui nous occupe. Son *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église*[4] est restée inachevée, puisqu'elle ne traite que de Dieu et de la Trinité; l'analyse y est poussée à l'excès, et l'exégèse s'en montre parfois timide; mais l'érudition de l'auteur s'y manifeste profonde et consciencieuse, l'exposé en est clair et judicieux, le ton excellent. On lit encore avec intérêt et profit les *Études sur les Pères des trois premiers siècles*, de Mgr Freppel, bien que l'exposé en soit lâche et la critique arriérée. Le P. de Régnon a publié, sur la sainte Trinité, des *Études de théologie positive* (1892-1896) restées inachevées, mais qui sont un des bons ouvrages de théologie historique de ces derniers temps. On ajoutera à cette liste plusieurs des écrits de Mgr Batiffol, de MM. Pourrat, Rivière, d'Alès, Lebreton et autres, ainsi que nombre d'articles du *Dictionnaire de Théologie catholique* d'abord entrepris par l'abbé Vacant.

1. *Thomas von Aquino*, 1859; *Die Scholastik des späteren Mittelalters*, 1881 et suiv.

2. Je parle des catholiques; car les protestants en ont donné quelques-unes. La plus connue est celle de Fr. Bonifas, *Histoire des dogmes de l'Église chrétienne*, Paris, 1889.

3. *Avertissements aux protestants; Défense de la Tradition.*

4. Paris, 1852; 2e édit., Paris, 1866.

En Italie il faut mentionner les leçons du P. Semeria, barnabite, sur les origines chrétiennes [1].

L'Angleterre a tardé plus que l'Allemagne à s'occuper de l'histoire des dogmes. Mais, en 1845, parut un livre destiné à faire époque, c'est l'*Essai sur le développement de la doctrine chrétienne,* de J. H. Newman. Ce n'est pas une histoire des dogmes, c'en est l'introduction ou la préface, pleine de vues profondes et d'aperçus originaux. L'auteur se convertit au catholicisme en l'écrivant. Depuis, les protestants de langue anglaise ont surtout traduit les histoires du dogme allemandes, mais ils en ont relativement peu produit eux-mêmes. Signalons cependant celle de l'américain Shedd [2], écrite au point de vue calviniste, la synthèse modérée et bien informée de G. P. Fischer [3], et plus récemment la judicieuse *Introduction* de M. Bethune-Baker [4].

1. Notamment *Dogma, gerarchia e culto nella chiesa primitiva,* Roma, 1902; traduit en français par F. RICHERMOZ, *Dogme, hiérarchie et culte dans l'Église primitive,* Paris, 1906.

2. *History of christian doctrine,* 3e édit., 1883.

3. *History of christian doctrine,* Edinburgh, 1896.

4. *An introduction to the early history of christian doctrine to the time of the council of Chalcedon,* London, 1903.

CHAPITRE PREMIER

DES DOCTRINES RELIGIEUSES, PHILOSOPHIQUES ET MORALES, AU MILIEU DESQUELLES LE DOGME CHRÉTIEN EST NÉ, ET S'EST D'ABORD DÉVELOPPÉ.

La source immédiate du dogme chrétien, c'est la prédication de Jésus-Christ et des apôtres. Mais cette prédication n'est pas tombée d'abord dans des cerveaux vides, ni ne s'est adressée à un monde neuf. En Palestine, où elle fut premièrement reçue, dans le monde gréco-romain qu'elle atteignit ensuite, des doctrines, des systèmes régnaient, des institutions et des usages existaient depuis plus ou moins longtemps, avec lesquels le nouvel enseignement se trouva de suite en contact. Ceux mêmes qui l'adoptèrent et le répandirent avaient été formés, enfants, d'après ces usages et sur ces doctrines, ils avaient grandi au milieu de ces institutions, et il est naturel dès lors de penser que quelque chose a pu s'en glisser dans leurs conceptions et leurs formules du Christianisme. Une histoire du dogme doit donc débuter par un aperçu des idées et des systèmes dominants tant chez les Juifs que dans le monde gréco-romain au moment de l'apparition de Jésus-Christ, et jusqu'au milieu du IIe siècle. Cet aperçu est nécessaire pour marquer l'influence que ces

éléments ont eue ou pu avoir sur la première expression de la doctrine chrétienne.

§ 1. — La religion et la philosophie gréco-romaines à l'époque de Jésus-Christ et jusqu'au milieu du IIe siècle [1].

Au moment où Jésus-Christ vint au monde, un renouveau religieux était en train de se produire dans le monde gréco-romain, qui, tout en fortifiant l'attachement aux rites officiels, suscitait dans les âmes des aspirations vers des formes de culte plus personnelles et plus efficaces, pensait-on, que n'étaient les cérémonies anciennes. Cette renaissance était, en partie, l'œuvre d'Auguste (30 av. J.-C. — 14 ap. J.-C.), jaloux d'abriter son pouvoir sous le respect qu'inspirent toujours les traditions du passé. Elle était aussi et surtout l'œuvre des circonstances nouvelles où se trouvait la société. Les barrières entre les peuples tombant, les nationalités se mêlaient de plus en plus; les ordres et les classes de citoyens s'effaçaient; sous l'absolutisme grandissant la liberté se faisait rare, la fortune devenait incertaine, la vie même se sentait menacée. Toute la masse du peuple était pauvre, affamée, et ceux qui possédaient la richesse en avaient tellement abusé pour

1. A consulter : G. BOISSIER, *La religion romaine d'Auguste aux Antonins*, Paris, 4e édit., 1892. C. MARTHA, *Les moralistes sous l'empire romain*, Paris, 1865; 5e édit., 1886. RÉVILLE, *La religion à Rome sous les Sévères*, Paris, 1886. HATCH, *The influence of greek ideas and usages upon the christian church*, London, 7e édit., 1898. MARQUARDT, *Romische Staatsverwaltung*, vol. III, *Das Sacralwesen*, Leipzig, 1878. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen*, part. III, 3e édit., Leipzig, 1881. LUTHARDT, *Die antike Ethik*, Leipzig, 1887. A. HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig, 1906. F. CUMONT, *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1907; *Les mystères de Mithra*, 2e édit., Paris, 1902. Sur les livres hermétiques, voir L. MÉNARD, *Hermès trismégiste*, Paris, 1910.

leurs plaisirs que le dégoût les avait enfin envahis, et qu'ils souhaitaient presque qu'une force étrangère vînt les arracher aux jouissances qu'ils étaient incapables de quitter d'eux-mêmes. D'autre part, la philosophie, impopulaire à Rome jusqu'au temps de Cicéron († 43 av. J.-C.), y avait conquis avec lui droit de cité, et y faisait entendre des enseignements plus sévères. Les cultes orientaux, en s'avançant vers l'Occident, réveillaient partout, sur leur passage, un sentiment religieux intense : ils ouvraient à la piété des horizons nouveaux, et lui offraient des pratiques et des émotions troublantes sans doute, mais correspondant cependant à des besoins profonds et d'autant plus forts qu'ils étaient plus mal définis.

Un des premiers résultats de cet état de choses fut l'espèce de syncrétisme religieux qui tendit à fondre en une toutes les religions nationales, à identifier entre eux les panthéons des vaincus et des vainqueurs, à ne plus représenter même les différents dieux que comme des attributs personnifiés d'un dieu unique, comme des manifestations de la force plastique universelle qui pénétrait et gouvernait le monde. Les lettrés acceptaient cette dernière conception, et le peuple, tout en restant fidèle au polythéisme, et au culte des dieux distincts, n'y répugnait pas non plus. Il s'en faut bien d'ailleurs que l'on se fît des dieux l'idée transcendante que nous avons du Dieu unique, et que le mot θεός eût la signification restreinte et exclusive que nous lui donnons[1]. L'essence divine était regardée comme une, mais comme divisible et communicable. De cette essence étaient faits les dieux de la mythologie, heureux et immortels ; mais de

1. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromat.* VI, 14, *P. G.*, IX, 337 ; ORIGÈNE, *Prolegom. in Psalm.*, dans Pitra, *Analecta*, II, 437 ; CICÉRON, *De legibus*, II, 11 : « Omnium quidem animos immortales esse, sed fortium bonorumque divinos ». V. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, p. 138, note 1.

cette essence était faite aussi l'âme des héros et des hommes les plus vertueux : il y avait en eux un *génie* qui devait leur survivre et prendre, après leur mort, place définitive au rang des dieux. L'apothéose des grands ancêtres d'abord, puis des hommes les plus considérables, étendue ensuite par la flatterie à tous les empereurs, n'a donc rien qui doive nous étonner. Il fut entendu même, dans chaque famille, que ses membres disparus étaient remontés vers les dieux d'où ils étaient descendus. A plus forte raison ne répugnait-on pas à l'idée de l'apparition des dieux sur la terre. L'opposition que cette idée avait rencontrée d'abord chez les esprits forts tomba peu à peu : au temps des Antonins elle avait conquis une partie de ses adversaires.

L'immortalité de l'âme était, partant, une doctrine généralement reçue à cette époque, sauf de l'école épicurienne. L'âme, à sa sortie du corps, était jugée et associée aux dieux si elle avait pratiqué la justice, punie avec les méchants si elle avait été méchante elle-même. L'Élysée ou le Tartare l'attendait. On imaginait cependant quelquefois un troisième séjour pour certains coupables dont les fautes semblaient tenir du malheur plus que de la perversité. Mais du reste, à part les vieilles données de la mythologie, on ne savait, sur la nature du bonheur ou des supplices d'outre-tombe, rien de précis ni de certain. Les doctrines de Pythagore, en introduisant l'idée de la métempsychose, avaient brouillé quelque peu les anciennes traditions sur l'éternelle durée de la félicité élyséenne. Virgile, écho fidèle des croyances de son temps, nous a laissé de cette félicité deux descriptions successives qui ne s'accordent pas. Dans l'une, le bonheur des héros et des justes est sans ombre et sans fin : c'est la conception vulgaire. Dans la seconde apparaît la pensée de

l'expiation : toutes les âmes, même celles des bons, doivent, pendant mille ans, expier plus ou moins sévèrement les souillures contractées pendant leur vie sur la terre; après quoi elles boivent l'oubli au fleuve Léthé, et sont renvoyées dans le monde pour y commencer une nouvelle existence. C'est la conception pythagoricienne qui s'est juxtaposée à la première, sans la détruire.

Tels étaient les principaux éléments doctrinaux — assez pauvres, on le sent — qui composaient sous Auguste et un peu après lui, le paganisme classique. Ils pouvaient suffire à fonder un culte officiel : ils ne suffisaient pas à étancher la soif de certitude et d'émotions mystiques qui, de plus en plus, tourmentait certaines âmes. Le sentiment religieux, que l'empereur s'était efforcé de réveiller, se détourna plutôt de ces formes vieillies pour s'adresser à des cultes aussi vieux d'ailleurs, mais qui, pour cette société, étaient nouveaux, parce qu'ils lui étaient étrangers. Ce n'est pas que les cultes orientaux présentassent un enseignement théorique plus complet et plus sûr; mais ils prétendaient, par des initiations mystérieuses et des pratiques inconnues jusqu'ici, justifier le fidèle de ses fautes, et le faire entrer dans une communion intime avec la divinité. Or cette société, du reste si corrompue, paraît avoir vivement ressenti le besoin de l'expiation, et aspiré au commerce avec le ciel. On vit donc les femmes surtout, gagnées par la gravité et l'austérité autant que par les prédications des prêtres d'Isis ou de la Déesse syrienne, jeûner rigoureusement, prendre des bains d'eau glacée, se priver de tels ou tels aliments impurs, s'infliger des pénitences et des macérations, se préparer aux fêtes des dieux en gardant une continence sévère. En certaines circonstances plus solennelles, on célébrait le taurobole, sacrifice expiatoire

par excellence, où le sang de la victime venait purifier de leurs fautes et « régénérer pour l'éternité » ceux qu'il devait arroser[1]. Ces pratiques étaient accompagnées ou suivies d'initiations, où il semblait que l'au-delà fût révélé à l'initié, et que le dieu se montrât à lui dans ses mystères. De tous ces cultes, celui qui devait devenir le plus populaire après les Antonins, mais qui apparaît déjà à Rome vers la fin de la République, est celui de Mithra. Mithra est un médiateur et un rédempteur; il a une hiérarchie, un sacrifice, un baptême et une cène : l'initié mange un morceau de pain et boit à un calice d'eau[2]. Les Pères verront là une contrefaçon diabolique du christianisme[3]. En tout cas, ce que le païen recherche dans toutes ces cérémonies, c'est cela même que l'âme chrétienne trouvera dans l'Évangile et dans ses institutions, le pardon des fautes commises, la purification non pas légale et rituelle, mais réelle et intérieure, le salut, la vie éternelle.

Un lien plus intime tendait donc à s'établir entre la religion et la morale individuelle, la première n'étant plus une institution d'État, dont les magistrats étaient les prêtres, et dont la décence publique limitait toutes les prescriptions, mais un ensemble de sentiments personnels, où chacun devait puiser le courage de réformer sa conduite et de refréner ses passions. Pour cette œuvre de rénovation toutefois, le sentiment religieux fut puissamment aidé, surtout dans les classes éclairées, par la philosophie.

Dans son enseignement métaphysique, celle-ci était, depuis longtemps, en pleine décadence. Chacune des

1. *Taurobolio criobolioque in aeternum renatus* (*Corpus inscript. latin.*, VI, 510). La première mention du taurobole se trouve dans une inscription de Naples, de l'an 133 ap. J.-C.
2. S. JUSTIN, *I Apol.*, LXVI, 4.
3. S. JUSTIN, *ibid.*; *Dialog. c. Tryph.*, LXX.

grandes écoles pythagoricienne, platonicienne, aristotélicienne, épicurienne, stoïcienne comptait encore des représentants, mais qui se caractérisaient plutôt par ce qui restait dominant dans leur système que par ce qu'il s'y trouvait d'exclusif. Des rapprochements et des concessions de plus en plus fréquents tendaient à effacer les divergences et à fondre en une les diverses théories de Dieu et du monde. L'Académie s'était déjà, avec Arcésilas († 240 av. J.-C.), alliée au Pyrrhonisme : elle persévéra dans sa philosophie du *vraisemblable* avec Carnéade († 129 av. J.-C.), Philon de Larisse († vers 80 av. J.-C.) le maître de Cicéron, Antiochus d'Ascalon († 68 av. J.-C.) et Cicéron lui-même († 43 av. J.-C.). Mais elle s'allia surtout au stoïcisme. La métaphysique stoïcienne était fort simple. Il n'y a point d'esprit pur : tout est corps plus ou moins grossier. L'esprit, corps plus ténu, n'est autre que Dieu, qui, comme un feu subtil, un éther éternel, une force immanente et cachée répandue dans le monde, le pénètre, le meut, le gouverne, est son *âme*. De Dieu est sortie la matière, qui, après lui avoir servi de vêtement, doit de nouveau s'y absorber un jour. De lui aussi sortent toutes les forces de la nature, l'esprit même de l'homme [1]. Il est dans le monde le principe et la source de toute activité et de toute énergie, non parce qu'il la donne ou la crée du dehors, mais parce qu'elle est lui-même, ou émane, au sens strict, de lui. Il est donc, par excellence, le λόγος σπερματικός, la raison séminale de l'univers. Cet univers, il le gouverne par des lois immuables, ses propres lois à lui, car il s'identifie avec le Destin et l'ordre fatal du monde ; raisonnable d'ailleurs, parfait, exempt de tout mal, père de toutes

1. Ἐξαποστελλόμεναι δυνάμεις ὡς ἀπό τινος πηγῆς. ZELLER, *op. cit.* III, 1, p. 136, note 3.

choses [1]. Rien ne semblait, de prime abord, plus éloigné que ce panthéisme matérialiste et que ce concept d'un Dieu immanent, de l'idée transcendante que Platon s'était faite de Dieu, et de l'opposition qu'il avait mise entre Dieu et la nature, surtout entre la matière et Dieu. Mais il y avait, dans Platon, un élément de conciliation. Il admettait une âme du monde, d'où étaient sorties les âmes des astres, lesquelles, en se divisant, avaient formé à leur tour les âmes des hommes et des animaux [2]. Dans cette âme était inséré le νοῦς divin, l'Intelligence, inférieure à l'idée du Bien qu'était Dieu lui-même, mais supérieure à l'âme [3]. Or nous voyons déjà que le neveu de Platon, Speusippe, identifiait l'Intelligence divine avec l'âme du monde, tandis que certains stoïciens, comme Boethus (vers 150 av. J.-C.), regardaient Dieu non plus comme immanent, mais comme extérieur au monde qu'il régit [4]. — D'autre part, on trouve des péripatéticiens du Ier siècle avant J.-C., comme l'auteur du Περὶ κόσμου, qui distinguent de Dieu sa puissance (δύναμις), et nous représentent celle-ci comme pénétrant le monde, à la manière dont Dieu, suivant les stoïciens, le pénètre et l'anime [5]. Même tendance syncrétiste du côté des pythagoriciens. La vérité est que la philosophie se désintéressait de plus en plus de la spéculation pure, pour porter sur la morale tout son effort. Le contact qu'elle prit avec l'esprit occidental et romain ne pouvait que la confirmer dans cette orientation.

Là, sur le terrain pratique, il est juste de dire que tous les systèmes se rencontraient, même ceux qui, comme le stoïcisme et l'épicurisme, paraissaient les

1. Zeller, *op. cit.*, III, 1, p. 139, note 1.
2. Fouillée, *La philosophie de Platon*, II, 203, 204.
3. *Ibid.*, pp. 195, 112, 161.
4. Zeller, *op. cit.*, III, 1, p. 554.
5. Zeller, *op. cit.*, III, 1, p. 640.

plus opposés. Mais c'est le stoïcisme évidemment qui donna le ton, et dont s'inspirèrent même ceux que leurs idées en métaphysique devaient en éloigner. Lucrèce (98-54 av. J.-C.) nous propose des leçons de vertu qu'assurément on n'aurait point attendues de lui. Cicéron, dont les préférences sont évidemment pour le platonisme, expose cependant plutôt la morale de Zénon et du Portique. Nous la retrouvons plus complète et plus pure, bien qu'un peu adoucie, dans Sénèque (3 av. J.-C. — 65 ap. J.-C.), le meilleur sans doute des philosophes que Rome ait produits; rude et âpre dans Épictète (40?-117? ap. J.-C.), méditative et repliée sur elle-même dans Marc-Aurèle (121-180).

Cette morale, quand elle nous parle de nos devoirs envers Dieu, emploie du reste un langage bien différent de celui du stoïcisme spéculatif. Ici Dieu est la force divine animant le monde, le monde lui-même, la Nature, le Destin, la Fortune. Quand viennent les préceptes moraux, ce Dieu prend vie, se personnifie, devient juge, providence et père : *Prope est a te Deus, tecum est, intus est... Sacer intra nos spiritus sedet malorum bonorumque nostrorum observator et custos... ipse nos tractat*[1]. — *Deus ad homines venit, immo quod est propius, in homines venit; nulla sine Deo mens bona est*[2]. — *More optimorum parentum qui maledictis suorum infantium adrident, non cessant di beneficia congerere... unam potentiam sortiti, prodesse*[3]. La première de toutes les vertus est donc de se livrer à Dieu, d'accepter sans murmurer sa volonté, car c'est un ami, un père qui nous aime d'un amour fort. Il nous faut l'aimer nous aussi et lui être reconnaissant de ses bienfaits. Ce n'est pas assez :

1. *Epist.*, XLI, 2.
2. *Epist.*, LXXIII, 16.
3. *De beneficiis*, VII, 31, 4.

il nous faut le prier, car il entend nos supplications, et est sensible à nos misères. Ce sont les paroles et les conseils de Sénèque, ce qui ne l'empêche pas, quand la théorie reprend le dessus, d'égaler son sage idéal à Dieu, de le déclarer même, par certains côtés, supérieur à Dieu [1], d'assurer qu'il n'a rien à demander à Dieu, ni rien à en craindre.

En même temps cependant, Sénèque recommande vis-à-vis de soi-même une austérité discrète qui, sans avoir rien de singulier à l'extérieur, conserve à l'âme sa vigueur et son énergie. On usera modérément des richesses; on fera des abstinences volontaires, afin de tenir le corps asservi; on méprisera les honneurs et les dignités comme des choses qui ne nous rendent pas meilleurs; on réprimera les mouvements trop vifs des passions. Il est cependant des émotions que l'on ne saurait ne pas éprouver et qu'il faut permettre, la douleur et les larmes, par exemple, en présence d'un grand deuil. Mais qu'on se souvienne bien que le corps est la prison de l'âme, qu'il l'appesantit et la contraint, qu'elle doit, par conséquent, continuellement combattre ses appétits, et même être capable de se défaire de lui, si elle le juge nécessaire.

Mais ce qu'il y a de plus frappant peut-être dans cette nouvelle morale, c'est l'idée de la fraternité universelle proclamée entre les hommes et celle d'un amour, on peut même dire d'une charité, qui doit les atteindre tous. On sent ici que des barrières sont en train de tomber, dont la chute modifiera peu à peu la nature des rapports entre les hommes. Non seulement Sénèque demande que l'on soit libéral et bienfaisant, que l'on nourrisse l'affamé, que l'on secoure l'égaré ou l'indigent, que l'on rachète l'esclave, et que l'on donne

1. *Epist.*, LIII, 11.

la sépulture au cadavre du criminel, mais encore il veut que l'on ne distingue pas entre ceux à qui l'on fait du bien, que l'on regarde l'esclave comme son prochain, et que nos ennemis mêmes ne soient pas exclus de nos bienfaits : *Hominibus prodesse natura me iubet, et servi liberi ne sunt hi, ingenui an libertini... quid refert? Ubicumque homo est, ibi beneficii locus est*[1]. — *Si deos... imitaris da et ingratis beneficia, nam et sceleratis sol oritur*[2].

Ce sont là de beaux enseignements, et l'on conçoit que beaucoup de chrétiens aient cru, à partir du IVe siècle, que Sénèque les avait reçus de saint Paul[3]. Cependant, quand on va au fond de toute cette philosophie, et que l'on en considère toutes les affirmations, on ne trouve plus qu'elle cadre aussi bien avec les préceptes et surtout avec l'esprit de l'Évangile. Mais il importe de remarquer d'autre part que ces leçons ne restaient pas, autant qu'on pourrait le penser, à l'usage exclusif de la haute société de l'empire. A côté des philosophes qui, comme Cicéron, Sénèque ou Cornutus, écrivaient et parlaient pour les patriciens, il y avait des philosophes prédicateurs, comme Papirius Fabianus et plus tard Dion Chrysostome (vers 30-116), vivant de la vie du peuple, qui s'adressaient à la foule dans les théâtres ou au coin des rues, et qui l'initiaient, dans la mesure dont elle était capable de l'être, à ces fortes doctrines.

L'aperçu que l'on vient de lire se rapporte à la philosophie et à la morale païennes au moment de la prédication des apôtres. Mais, à mesure que l'on avance vers la fin du Ier siècle, et surtout au IIe siècle, on voit

1. *De vita beata*, 24.
2. *De beneficiis*, VII, 26, 1.
3. Il n'y a d'ailleurs rien de fondé dans l'opinion qui met Sénèque en rapport avec saint Paul.

cette philosophie prendre une teinte de plus en plus religieuse, s'allier de plus en plus étroitement à la religion, jusqu'à ce que, avec le néoplatonisme, elle aille se perdre même dans le mysticisme et la contemplation. Chez Épictète, il n'est plus question, suivant le langage du Portique, de vivre conformément à la nature (*secundum naturam suam vivere; — sequere naturam*), il s'agit de se conformer « à la loi de Dieu », d'avoir sans cesse Dieu devant les yeux de l'esprit, pour l'adorer, le prier et se soumettre à lui. Marc-Aurèle est un dévot qui n'omet aucun sacrifice et qui se réclame de tous les cultes. Le stoïcisme fait d'ailleurs tous ses efforts pour donner une explication rationnelle et d'après ses principes de la mythologie. Jupiter devient l'âme du monde, le feu ou l'éther primitif; les dieux ne sont que des personnifications des diverses forces émanées de lui. Les fables les plus obscènes sont représentées comme des façons d'exprimer des phénomènes naturels; les oracles et les aruspices sont approuvés. Plutarque de Chéronée (vers 50-138) imagine un système qu'Apulée (vers 120-195) vulgarisera chez les Romains, et qui rend compte de toutes les croyances du polythéisme en même temps qu'il en justifie toutes les pratiques. Entre le Dieu suprême (ὄντως ὄν) et le monde se meuvent les démons ou génies, les uns bons, organes de la Providence et des révélations divines, les autres mauvais, fantasques et légers, qui sont les auteurs des sottises ou des turpitudes que la mythologie attribue à certains dieux. Il faut cependant, continue Apulée, les honorer tous, soit pour reconnaître leurs bienfaits, soit pour détourner leur colère, et rendre à chacun d'eux le culte qu'il désire et tel qu'il le désire. — Et pendant que le stoïcisme et le platonisme se rapprochent ainsi de la religion populaire, un nouveau pythagorisme vient, à son tour, pousser les âmes

dans les voies de l'ascétisme et du renoncement. Sextius de Rome, qui vivait peu après Cicéron, recommandait déjà l'abstinence des viandes. Sotion (Ier siècle après J.-C.) renouvelle cette recommandation. Un regain d'actualité se fait autour de la vieille légende de Pythagore. Ses disciples prônent la continence et le célibat, imposent des purifications et des baptêmes, établissent un choix des aliments. En même temps ils s'adonnent aux sciences occultes, et attribuent aux nombres une influence secrète. Nous touchons ici non plus seulement aux mystères des religions orientales, mais à la gymnosophistique et à la magie.

Tel était, dans le monde païen de Rome et de la Grèce, l'état religieux, philosophique et moral, aux temps qui virent la prédication évangélique et le premier établissement de l'Église. Je n'ai relevé que les traits par où ce paganisme se rapprochait du nouvel enseignement, et se portait, pour ainsi dire, au-devant de lui : il en était beaucoup plus par où il s'en éloignait. En résumé, deux mots pourraient exprimer cet état d'âme : c'était la confusion, l'incertitude, et en même temps une aspiration à la certitude et à la lumière. Les doctrines métaphysiques, base de tout le reste, étaient flottantes; on n'était sûr ni de ce qu'était Dieu, ni de ce qu'était l'âme et de ce qu'elle deviendrait, et par là se trouvaient, pour une bonne part, énervés les aphorismes moraux que la saine raison d'un Cicéron ou d'un Sénèque avait su découvrir. Mais beaucoup d'âmes voulaient être fixées, et s'adressaient pour cela où elles pouvaient, aux mystères, aux songes, à la magie. Cependant, au-dessus de ce chaos des idées, une chose s'élevait, respectée de tous, l'unité politique et la puissante organisation de l'Empire. Si cette unité constitua plus tard un danger pour le christianisme, en armant contre lui la plus forte et la plus vaste administration

qui se soit vue, elle offrit d'abord à son expansion une singulière facilité, en même temps qu'elle présentait un admirable modèle de la cohésion qui devait régner dans l'Église. Et la liberté de fonder, dans cet immense corps, des collèges, des associations privées d'un caractère plus ou moins religieux, permit encore aux partisans du nouveau culte de s'établir sans bruit dans le droit de tous, et d'y trouver plus d'une fois un refuge quand la persécution vint à sévir.

§ 2. — Les doctrines religieuses et morales des Juifs au moment de la venue de Jésus-Christ. Le judaïsme palestinien.

Depuis la mort d'Alexandre le Grand (323 av. J.-C.) et même depuis la captivité de Babylone, les Juifs ont commencé à former deux groupes bien distincts : le groupe *palestinien,* composé de ceux qui habitaient dans le pays de leurs ancêtres, et qui se rattachaient immédiatement à Jérusalem et au temple, et les Juifs de la dispersion (*Diaspora*), établis d'abord dans la région euphratésienne, puis un peu partout dans les contrées helléniques, massés surtout à Alexandrie, et depuis la conquête romaine, nombreux aussi dans les pays latins et à Rome. Ces deux groupes présentent, au point de vue qui nous occupe, une physionomie très différente, et il convient de les étudier à part [1].

1. On trouvera dans W. BOUSSET, *Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 2e édit. (Berlin, 1906), l'énumération des principaux travaux sur cette question. Je ne mentionne ici que les plus récents et les plus importants : SCHUERER, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, Leipzig, 4e édit., 1901-1909, tom. II. A. SCHLATTER, *Israëls Geschichte von Alexander dem Grossen bis Hadrian*, Calw und Stuttgart, 1901. HOLTZMANN, *Lehrbuch des neutestamentlichen Theologie*, Freiburg im Breisgau, 2e édit., 1911. DALMAN, *Die Worte Jesu*, Leipzig, 1898. J. VERNES, *Histoire des idées messianiques depuis Alexandre jusqu'à l'empereur Hadrien*, Paris, 1874. DRUMMOND, *The jewish Messiah*,

Si l'on part de la fin de la captivité (en 537 av. J.-C.), on doit diviser en cinq périodes l'histoire du peuple juif en Palestine : 1° la période *persane* qui s'étend jusqu'en 330, époque où Alexandre se rend définitivement maître du pays ; 2° la période *grecque*, de 330 à 165 ; 3° à cette dernière date le patriotisme religieux se soulève contre la tyrannie et la persécution d'Antiochus Épiphane, et les Macchabées reconquièrent pendant un siècle (165-63), pour leur patrie, une demi-indépendance : c'est la période *asmonéenne* ; 4° mais la division éclate parmi les princes asmonéens ; appelé par Aristobule, Pompée s'empare de Jérusalem (63 av. J.-C.) et y laisse Hyrcan comme ethnarque dans le vasselage de Rome : c'est la période *romaine* ; 5° elle dure sous cette forme jusqu'en l'an 37 av. J.-C. seulement, époque où le fils d'Antipater, Hérode, reconnu roi par les Romains, fonde la dynastie des princes de son nom (37 av. J.-C. — 100 ap. J.-C.).

Pendant ces six siècles, les Juifs de Palestine se trouvèrent successivement sous l'influence de la civilisation persane et de la civilisation grecque. La première déteignit certainement sur eux : on a reconnu cependant qu'au point de vue qui nous occupe, cette influence ne pouvait être constatée que dans les trois domaines de l'angélologie, de la démonologie et de l'eschatologie, et que, là même, le judaïsme n'avait pas précisément emprunté des doctrines étrangères, mais avait été plutôt excité et stimulé à développer ses propres germes doctrinaux. L'originalité juive n'eut donc pas trop à souffrir du contact iranien. Plus redoutable fut celui

1877 ; R. H. CHARLES, *A critical history of the doctrine of a future life in Israel, in Judaïsm, and in Christianity*, London, 1899. M.-J. LAGRANGE, *Le messianisme chez les Juifs*, Paris, 1909. J. FELTEN, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, Ratisbonne, 1910. On consultera aussi utilement plusieurs articles de la *Revue biblique* et des divers Dictionnaires de la Bible récemment parus.

de l'hellénisme. Celui-ci avait une autre force d'expansion et de pénétration que la civilisation persane. Pendant trois siècles et demi avant Jésus-Christ, il enserra la nation juive, s'établit au milieu d'elle, et la força, malgré qu'elle en eût, à entrer avec lui en perpétuels rapports. Sous peine de sortir de leur pays ou de renoncer à toute vie sociale, les Juifs durent nécessairement, et dans une certaine mesure, s'helléniser. Mais plus la masse de la nation se sentit envahir, dans sa vie extérieure et publique, par l'influence étrangère, plus elle s'appliqua, avec une âpre et jalouse intransigeance, à s'en garder dans sa vie religieuse, et à maintenir intacts ses croyances et son culte, ses pratiques et ses usages, son privilège de race choisie de Dieu et séparée des Gentils. A mesure que le temps marcha, on s'attacha davantage à la lettre de la Loi : c'est l'époque des interprètes, des scribes, des scoliastes de tout genre. Comme les rapports avec les païens donnaient lieu à de perpétuelles difficultés sur le sens des prescriptions légales, une casuistique énorme par sa masse, étroite et formaliste dans son esprit, s'efforça de les résoudre, et, au besoin, de compléter la Loi. C'est ce qui devint et ce que l'on nomma plus tard la *Halakha*, la tradition qui passe d'une génération à l'autre. En même temps, et pour fortifier les espérances patriotiques et religieuses, on commentait les parties historiques et prophétiques des Livres saints; on en expliquait les préceptes moraux contenus dans les livres gnomiques, et on recueillait avec soin les traditions et les récits plus ou moins légendaires dont l'imagination avait enguirlandé l'histoire authentique d'Israël. De ce travail sortit l'*Agadah* ou la *Haggadah* qui fait le sujet des *Midraschim*, et remplit plus du tiers du Talmud de Babylone.

Ces recueils contiennent assurément des informations

très précieuses pour la connaissance exacte des temps qui ont précédé immédiatement la venue de Jésus-Christ, mais il n'est pas toujours aisé ni possible, faute d'indications chronologiques, de dégager ces informations ni d'en profiter. Aussi est-ce surtout en nous appuyant sur la littérature judéo-palestinienne contemporaine, c'est-à-dire sur les écrits composés de l'an 200 avant Jésus-Christ à l'an 100 après Jésus-Christ, et qui appartiennent en grande partie à l'Agadah, que nous pouvons retracer un tableau des doctrines religieuses et morales des Juifs de Palestine à cette époque.

Ces écrits sont de deux sortes, les canoniques et les apocryphes. Parmi les premiers, plus connus, il faut mentionner l'Ecclésiastique, le premier livre des Macchabées[1], ceux de Judith et de Tobie, et peut-être, suivant beaucoup d'auteurs, le livre de Daniel. Les principaux d'entre les apocryphes sont : 1° *Le Livre d'Énoch,* dont les chapitres I-XXXVI et LXXII-CV remontent aux années 133-100 avant Jésus-Christ, tandis que les chapitres XXXVII-LXXI ne sont pas plus anciens que l'an 37 avant Jésus-Christ. Les fragments noachides, interpolés dans les chapitres XXXVII-LXXI, et comprenant de plus les chapitres CVI et CVII, sont encore plus récents sans qu'on puisse leur fixer une date. — 2° *Les 18 Psaumes de Salomon* (peu après l'an 63 av. J.-C.). — 3° *L'assomption de Moyse* (premières années de l'ère chrétienne). — 4° *Le quatrième Livre d'Esdras* (81-96 ap. J.-C.). — 5° *Le Livre des Jubilés* (Ier siècle de l'ère chrétienne). — 6° *L'Apocalypse de Baruch* (70 ap. J.-C. — 150). — 7° *Le Livre des secrets d'Énoch,* au plus tard de la fin du Ier ou des premières années du IIe siècle après Jésus-Christ. — 8° *Le Testament des douze patriarches,* in-

1. L'auteur du deuxième livre des Macchabées paraît avoir été un Juif helléniste, bien qu'il ait écrit en Palestine.

terpolé par les chrétiens à la fin du Ier ou au commencement du IIe siècle après Jésus-Christ. — 9° *L'Apocalypse d'Abraham*, antérieure au milieu du IIe siècle de l'ère chrétienne. — 10° *Les Paralipomènes de Jérémie*, interpolés au IIe siècle après Jésus-Christ, mais dont le fond est plus ancien. — 11° *Le Martyre d'Isaïe*, écrit composite dont il est difficile d'indiquer l'âge précis[1].

Ce qui ressort de cette littérature, c'est, avant tout, le caractère monothéiste du peuple que nous étudions. Il fut un temps où la disposition à l'idolâtrie était, chez lui, très forte : au retour de l'exil, elle fait place à une horreur pour tout ce qui tient au paganisme. En même temps, la transcendance de Dieu s'affirme : son nom, toujours ineffable, est remplacé par des équivalents qui tous expriment sa grandeur et sa souveraineté; l'expression « Père » est relativement rare. Les anthropomorphismes sont expliqués, adoucis; les attributs divins sont plus distinctement analysés. Entre ceux-ci on insiste sur la *sainteté*, en tant qu'elle implique la séparation de toute impureté physique ou morale : la conséquence s'en fait sentir dans les croyances eschatologiques sur les purifications dernières.

Y a-t-il trace, à cette époque et dans ce milieu palestinien, d'une doctrine trinitaire au moins en germe ? — En germe, peut-être, mais encore bien obscure. En ce

1. Il règne naturellement une assez grande divergence entre les auteurs sur les dates à attribuer à ces écrits : j'ai indiqué celles que donne Schuerer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, t. III, à qui je renvoie pour plus de détails sur l'origine et les éditions de ces ouvrages. La plupart de ces apocryphes sont réunis dans la traduction de Kautzsch, *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des alten Testaments*, t. II, Leipzig, 1900. — V. aussi F. Martin, *Le livre d'Hénoch*, Paris, 1906. — Nous savons d'ailleurs qu'outre ceux qui nous ont été conservés, d'autres écrits du même genre ont circulé qui ont complètement ou presque complètement péri. Nommons entre autres une *Prière de Joseph* dont Origène a cité des fragments (*In Ioannem*, t. II, cap. 25, Lommatzsch I, 147).

qui concerne le Saint-Esprit, il ne semble pas que les idées y aient progressé sur ce que nous trouvons dans les livres plus anciens. Les mentions de l'Esprit de Dieu sont rares, et comme un écho plutôt affaibli de ce que nous donne la littérature antérieure. Quant au Verbe, on ne peut nier que la tendance à personnifier la Sagesse de Dieu, déjà manifeste dans les *Proverbes* (VIII, IX), ne se retrouve dans l'*Ecclésiastique* (I, XXIV). Première-née de Dieu, créée avant les siècles, cette sagesse a assisté Dieu dans la création et l'organisation du monde : elle a un rôle cosmique ; elle a également un rôle moral : elle est l'inspiratrice de toutes les vertus et la source de la vie (XXIV, *passim*). Cette personnification se rencontre encore dans les deux ouvrages mis sous le nom d'Énoch[1]. D'autre part, les Juifs s'étaient, depuis longtemps, habitués à considérer le Verbe ou la Parole de Dieu comme une puissance émanée de lui sans doute, mais ayant en quelque sorte une existence distincte et propre. Cette conception, qui revient dans l'*Apocalypse de Baruch* (LVI, 4) et dans le *quatrième livre d'Esdras* (VI, 43), facilitait l'explication des anthropomorphismes bibliques, en rejetant sur un être intermédiaire ce que ceux-ci pouvaient offrir de choquant, et nous voyons les Targums — dont la rédaction n'a été achevée qu'au IVe siècle, mais dont les éléments sont plus anciens — en user largement. La Memrâ (parole) y tient la place de Dieu, chaque fois qu'il est question d'une œuvre *ad extra*, création, manifestation, révélation.

A défaut d'enseignements ultérieurs toutefois, on pourrait ne voir dans cette façon de parler qu'une prosopopée hardie, et la preuve qu'il ne faut pas prendre ici les mots trop à la lettre, c'est que d'autres

1. *Énoch*, XLII, 1, 2, etc. ; *Livre des Secrets d'Énoch*, XXX, 8 et XXXIII, 4 (recension A).

attributs de Dieu avaient été déjà l'objet de personnifications analogues, bien que moins précises : ainsi sa gloire [1], son nom [2], sa face [3]. Dans le Talmud, la Schekinâ (la gloire de Dieu) remplit exactement le même rôle que dans les Targums la Memrâ; dans la Mischna, composée vers l'an 200 après Jésus-Christ, le sujet immédiat des théophanies est le Metatrôn (μετάθρονος?), le premier des esprits, sans que l'on puisse dire au juste à quelle époque remontent ces conceptions.

Mais une idée importante qui se fait jour à ce moment est celle de la préexistence de certaines personnes ou de certains objets plus considérables, que leur apparition dans le monde ne fait que manifester et extérieurement révéler (φανεροῦσθαι). Sans doute, tout est toujours présent à Dieu dont l'éternité ne connaît ni passé ni futur, et en ce sens, il est vrai que tout préexiste dans la science qu'il en a. Cependant, aux personnes qui devaient lui tenir de plus près, qui devaient, une fois dans le monde, être le sujet de ses prédilections ou l'instrument de ses desseins, aux objets et aux institutions se rapportant à son culte il semble que l'on accordât quelque chose de plus. C'était une préexistence dont on ne définissait pas rigoureusement le caractère, dont nous ne saurions dire si elle était simplement idéale ou objective et concrète, mais qui n'appartenait sûrement pas à tous les êtres indistinctement [4]. Peut-être cette idée avait-elle son fondement dans l'Exode, xxv, 40 : *Inspice et fac secundum exemplar quod tibi in monte monstra-*

1. *Exod.*, XXIV, 16, 17; XXIII, 18 22; *Isaïe*, XL, 5; *Ezech.*, III, 23, etc.
2. *Isaïe*, LIX, 19; *Ps.* CI, 16; *Exod.*, XXIII, 21, etc.
3. *Exod.*, XXXIII, 14 ; *Deuter.*, V, 37; *Lament.*, IV, 16.
4. Dalman (*Die Worte Jesu*, 245) nie cependant que ce fût là un principe de la philosophie juive à cette époque.

tum est. Toujours est-il qu'au moment dont nous parlons, nous la trouvons appliquée à Jérusalem, au temple, à la Loi, et aussi à certaines personnes, à Moyse et aux patriarches, Abraham, Isaac et Jacob [1]. Nous verrons qu'elle fut, et naturellement, appliquée au Messie.

Cette doctrine d'ailleurs se concilie très bien avec la doctrine de Dieu créateur de l'univers, que la conscience juive maintient énergiquement (*Eccli.*, I, 8). Les premiers objets de cette création, ce sont les anges. Durant la période post-exilienne, l'angélologie s'était beaucoup développée chez les Juifs. A l'époque où nous sommes, ce développement n'est pas très sensible dans les livres canoniques, mais dans les apocryphes, l'imagination s'est donné libre carrière. Les anges, en nombre incalculable, sont les intermédiaires des communications divines. Ils ont une hiérarchie et des chefs : sept d'entre eux se tiennent constamment devant Dieu. Les principaux sont connus, Michael, Gabriel, Raphael, Uriel [2]. Ils sont préposés aux divers pays et luttent contre les puissances ennemies; ils sont également préposés aux éléments [3]. Tous les anges cependant ne sont pas restés fidèles à Dieu. Une croyance très en vogue rattache au récit de la Genèse (VI, 2-4) la chute de ceux qui sont tombés : c'est la luxure qui les a perdus [4]. Ces anges déchus ont aussi des chefs sur le nom desquels les traditions se mêlent un peu, Azazel, Semiaza, Mastema ou Satan, Béliar [5]. Bien qu'ils soient liés dans les enfers, ces mauvais anges ne

1. *Apoc. de Baruch*, IV, 3; *Midrasch Bereschith rabba*, VIII, 2; *Assompt. de Moyse*, I, 14; *Prière de Joseph*, ap. Origène, *In Ioann.*, II, 25 (Lomm., I, 147).
2. *Tobie*, XII, 15; *Dan.*, X, 13; VIII, 16; *Énoch*, IX, 1; IV *Esdr.*, V, 20.
3. *Daniel*, X, 13, 20, 21; XII, 1; *Jub.*, II, 3.
4. *Jub.*, V, 5-11; *Énoch*, VI-XVI; *Apoc. de Bar.*, LVI, 12, 13.
5. *Énoch*, VIII, 1; IX, 6; VI, 7; *Jub.*, X, 8; XVII, 16; X, 11; *Testam. des douze patr.*, Siméon, 5; Levi, 19, etc.

laissent pas que de nous porter au mal : mais ce sont surtout les enfants procréés par eux, les démons, qui remplissent ce rôle [1].

Après les anges, l'homme. La doctrine juive sur sa nature avait toujours été assez sommaire et concrète, et elle l'était encore au temps de Jésus-Christ. On savait seulement qu'il y avait en lui deux éléments, et qu'il ne périssait pas tout entier à la mort. Ce qui occupait bien davantage, c'était la situation résultant pour lui de son inclination au mal, et le secours qu'il pouvait tirer de l'observation de la Loi. Bien des traits nous montrent que saint Paul n'a pas été le premier à réfléchir sur ces problèmes, et à se demander quelle est, dans l'œuvre du salut, la part de l'homme et la part de Dieu. La faiblesse de l'homme était profondément sentie, l'universalité du péché reconnue sans hésitation [2]. Cette faiblesse était représentée comme un héritage d'Adam, aussi bien que la mort elle-même : *O tu quid fecisti, Adam? Si enim tu peccasti non est factum solius tuus casus, sed et nostrum qui ex te advenimus* (*IV Esdr.*, VII, 118) [3]. L'auteur, on le voit, côtoie ici la doctrine du péché originel. La conséquence qu'il tire est qu'il eût mieux valu pour l'homme ne pas naître, et que plus heureux sont les animaux qui ne redoutent ni jugement ni tourment après la mort (VII, 116-126; 65-69). La perte toutefois n'est pas fatale, et chacun de nous reste, en définitive, l'arbitre de son sort; Adam n'a agi que pour son compte, chacun de nous est l'Adam de son âme [4]. Qu'y

1. *Énoch*, XV, 8-XVI, 4; *Jub.*, X, 1 sqq. Cf. HACKSPILL, dans la *Revue bibl.*, 1902, p. 527 suiv.

2. *Quis enim est de praesentibus qui non peccavit, vel quis natorum qui non praeterivit sponsionem tuam?* (*IV Esdras*, VII, 46, 48; *Énoch*, XV, 4; *Apoc. de Bar.*, XLVIII, 42-46).

3. Cf. *IV Esdras*, III, 21, 22; *Apoc. de Bar.*, XXXIII, 4; XLVIII, 42.

4. *Non est ergo Adam causa nisi animae suae tantum, nos vero unus-*

a-t-il donc à faire? Observer la Loi; c'est par ses œuvres que l'homme se sauve [1]. Mais cette Loi, nous savons combien la casuistique des docteurs l'avait rendue pesante et compliquée, combien la voie du salut paraissait étroite, et c'est pourquoi, en même temps que le Juif pieux et sincère croyait, sans hésiter, que le grand nombre sera damné, il multipliait ses pénitences et ses austérités [2], et finissait par en appeler à la miséricorde de Dieu, comme à l'unique ressource qui lui restât dans cette extrémité : *In hoc enim adnuntiabitur iusticia tua et bonitas tua, domine, cum misertus fueris eis qui non habent substantiam operum bonorum* (*IV Esdras*, VIII, 36); car il se sentait perdu entre son impuissance à observer toute la Loi, et cette Loi qui demeurait inflexible devant sa faiblesse : *Nos quidem qui legem accepimus peccantes peribimus, et cor nostrum quod suscepit eam; nam lex non perit, sed permanet in suo honore* (*IV Esdr.*, IX, 36, 37, cf. 28-37). Ne croirait-on pas entendre saint Paul (*Rom.*, VII)?

Quel sera le sort des hommes après la mort? Déjà Daniel, dans le fameux passage XII, 1-3, avait parlé de la résurrection qui attendait, au dernier jour, les bons et les mauvais d'entre son peuple, ceux-ci pour le châtiment, ceux-là pour la récompense. Mais il ne s'agit, en cet endroit, que du jugement dernier. Josèphe nous dit d'autre part (*De bello iud.*, II, 8, 11) que les Esséniens admettaient que les âmes sont immortellement heureuses ou malheureuses immédiatement

quisque fuit animae suae Adam (*Apoc. de Bar.*, LIV, 19; cf. *IV Esdr.*, VIII, 56).

1. *Tobie*, I, 1-12; *IV Esdr.*, VII, 20-24, 72; *Apoc. de Bar.*, LI, 7. La foi cependant est nécessaire : on la met à côté des œuvres, ou même sur le même pied qu'elles (*Énoch*, XLVI, 7; LXIII, 5, 7; *IV Esdr.*, XIII, 23, IX, 7).

2. *IV Esdr.*, VII, 47; VIII, 3; IX, 24; *Apoc. de Bar.*, XX, 5; XXI, 1.

après la mort. C'était là certainement une doctrine étrangère qui ne leur venait pas du judaïsme. La vraie expression de la pensée juive se trouve dans le Livre d'Enoch, le quatrième livre d'Esdras, et celui des Jubilés [1] : ils annoncent un châtiment ou un bonheur provisoire, en attendant la rétribution définitive et la venue du grand juge.

C'est à cette sentence dernière qu'en appelle toujours, à ce moment, le Juif fidèle et opprimé par les ennemis qui insultent à sa foi et à ses espérances Plus les moyens humains de restauration religieuse et nationale lui échappent, plus ardemment il se tourne vers la suprême justice qui doit rendre à chacun peuples et individus, suivant ses œuvres, plus s'exalte son attente du Messie qui doit établir le règne de Dieu et remettre tout en ordre. L'idée du Messie est intimement liée, dans les esprits, aux événements de la fin du monde. Comment les choses se passeront-elles et quel plan y sera suivi, c'est sur quoi on n'est pas d'accord. Les uns placent le règne du Messie avant, les autres après le jugement et la consommation finale. Quoi qu'il en soit, il est temps de considérer de plus près ces doctrines, dont le dogme chrétien devait si largement préciser et spiritualiser les traits.

On cherchera dans les apocryphes surtout et presque exclusivement les idées dominantes alors sur le Messie. J'ai déjà observé qu'ils lui attribuent la préexistence : « J'en vis un dont la tête était chargée de jours... et près de lui était un autre [personnage] dont l'aspect était celui d'un homme, et sa figure était pleine de grâce, comme celle d'un ange saint (*Énoch*, XLVI, 1)... Avant que le soleil et les signes fussent créés, avant que les étoiles du ciel fussent faites, son

1. *Énoch*, XVIII, 1-6, 14-16; XXII, 1-9, 11-13; X, 4-6, 12; *IV Esdr.*, VII, 75-101; *Jub.*, XXIII, 31.

nom fut nommé devant le Seigneur des esprits... Et c'est pourquoi il a été choisi et caché devant lui avant que le monde ne fût créé, et jusque dans l'éternité » (*Ibid.*, XLVIII, 3-6). Ces expressions cependant sont assez vagues, et il est remarquable que les livres ou les passages qui nous les présentent sont peut-être ou même sûrement postérieurs à la venue de Jésus-Christ.

D'autre part, le Messie nous est donné comme l'élu, le Fils de l'homme, le Fils de David, le Christ, le Christ du Seigneur, le Fils de Dieu[1]. L'idée qu'on nous en suggère partout est celle d'un prince, le prince spécial du peuple juif, qui viendra établir sur la terre un royaume idéal où Dieu sera servi comme il le désire. Quelquefois, il apparaît comme le vengeur des droits de Dieu et l'exterminateur des impies : c'est un Messie guerrier qui porte l'épée et qui brise les nations, ou bien qui détruit ses ennemis d'un mot de sa bouche, par la puissance de la vérité et de la loi, et gouverne le peuple par sa sainteté et sa justice[2]. Dans ce cas, son règne précède la fin du monde et souvent n'est que temporaire[3]. D'autres fois, Dieu lui-même se charge de venger sa propre cause. Le jugement a lieu d'abord; les méchants sont punis, puis le Messie apparaît : il règne éternellement sur un Israël transfiguré avec une Jérusalem nouvelle pour capitale[4]. D'autres fois enfin, comme dans les

1. *Énoch*, XLV, 3 et *passim;* XLVI, 2-4, etc.; CV, 2; *IV Esdras*, IV, 32 (traduct. syriaque); VII, 29; XIII, 32; XIV, 9; *Ps. de Salom.*, XVII, 23, 36; XVIII, 6, 8.

2. *Ps. de Salom.*, XVII, 23-41; *Apoc. de Baruch*, XXXIX, 7-XL, 2; LXXII; *IV Esdr.*, XIII, 37, 38, 49.

3. *Ps. de Sal.*, XVII, XVIII; *Énoch*, XCI, 13-15; *Apoc. de Bar.*, XL, 3; LXXIV, 2. Le quatrième livre d'Esdras lui donne 400 ans de durée; les *Secrets d'Énoch* (qui ne nomment pourtant pas le Messie) lui en donnent 1000 (XXXII, 2-XXXIII, 2).

4. *Énoch*, XC, 37.

chapitres des *Similitudes* dans *Énoch* (XXXVII-LXX), le Messie est tout ensemble juge, exécuteur et roi éternel. C'est la plus haute conception de son rôle qui se rencontre dans cette littérature, celle où on nous le montre le plus magnifique et le plus grand.

Cette grandeur toutefois ne dépasse jamais la grandeur de l'être créé : elle atteint tout au plus à celle d'un être surnaturel, jamais à la grandeur divine : le commun des Juifs n'a pas rêvé d'un Messie qui fût Dieu[1]. Il n'a pas rêvé davantage, à cette époque, d'un Messie expiateur et souffrant. Dans le quatrième livre d'Esdras (VII, 29), le Christ meurt sans doute, mais d'une mort naturelle, comme un homme qui disparaît, son rôle fini. On a bien signalé çà et là, dans les documents postérieurs, des passages qui supposeraient que les Juifs ont eu, au moment qui nous occupe, quelque vue de la satisfaction douloureuse du Messie : mais ces indices sont faibles et peu concluants. Il est manifeste, par le langage des évangélistes, que le courant des idées n'allait pas dans ce sens[2].

Ce que nous venons de rapporter des croyances messianiques nous renseigne déjà en partie sur l'eschatologie palestinienne au temps de Jésus-Christ. Les systèmes eschatologiques des apocryphes peuvent se ramener à deux types fondamentaux, qui ont pour base la durée plus ou moins longue, éternelle ou temporaire, attribuée au règne du Messie. Dans le premier, la venue du Messie coïncide avec la fin du monde; à son avènement les méchants se coalisent contre lui; il les défait; le jugement général a lieu : les méchants sont châtiés; les bons triomphent éternellement avec le Messie. Dans le second, le règne du Messie s'a-

1. S. JUSTIN, *Dial. c. Tryph.*, XLIX, 1.
2. *Matth.*, XVI, 22; *Luc.*, XVIII, 34; XXIV, 21; *Ioan.*, XII, 34; V. SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volk.*, II (3e éd.), p. 553-556.

chève avant la fin du monde. Après avoir vaincu ses ennemis, il gouverne un certain temps le peuple des justes, puis l'univers est transformé, les morts ressuscitent et sont jugés; chacun reçoit sa récompense ou sa peine : l'éternité commence. Comme on le voit, dans les deux systèmes les éléments sont identiques, et ne diffèrent que par l'arrangement. On y trouve, à en considérer le détail : 1° Les signes avant-coureurs de la catastrophe finale, bouleversement de la nature et renversement de ses lois, phénomènes terrifiants, guerres, famines, angoisse universelle, etc.[1]. — 2° La venue d'Élie qui doit tout rétablir, ἀποκαταστήσει πάντα (*Matth.*, XVII, 10, 11; *Marc.*, IX, 10-12; cf. *Eccli.*, XLVIII, 10). — 3° L'avènement du Messie dans les conditions que nous avons dites, précédant, accompagnant ou suivant le jugement et la consommation dernière. — 4° La coalition des impies contre lui, sous la conduite d'un chef qui n'est pas nommé, mais que les documents chrétiens appelleront l'Antéchrist[2]. — 5° La défaite et l'écrasement des coalisés, tantôt par Dieu lui-même, tantôt et plus souvent par le Messie[3]. — 6° Le règne messianique avec une Jérusalem nouvelle, purgée des idolâtres qui la souillaient[4], ou même descendue du ciel[5]; avec tout le peuple juif — même les morts — rassemblé de sa dispersion[6]; avec Dieu pour chef suprême et roi absolu (βασιλεία τοῦ θεοῦ)[7]; avec sa prospérité sans mélange, sa paix pro-

1. *IV Esdr.*, V, 1-13; VI, 20-24, etc.; *Jub.*, XXIII, 13-22; *Apoc. de Bar.*, XXVII; XLVIII, 31-41, etc.
2. *IV Esdr.*, XIII, 33 sqq.; *Énoch*, XC, 16; *Apoc. de Bar.*, XL.
3. *Énoch*, XC, 18-19; *Assompt. de Moyse*, X, 3, 7; *Ps. de Salom.*, XVII, 27, 39; *Apoc. de Bar.*, XXXIX, 7-XL, 2, etc.; *IV Esdr.*, XII, 32, 33; XIII, 27, 28, 37, 38.
4. *Ps. de Salom.*, XVII, 25, 33.
5. *Énoch*, LIII, 6; *IV Esdr.*, VII, 26; cf. *Gala*., IV, 26; *Hebr.*, XII, 22; *Apoc.*, III, 12; XXI, 2, 10.
6. *Ps. de Salom.*, XI, 3 sqq.; XVII, 28; *IV Esdr.*, XIII, 39-47.
7. *Ps. de Salom.*, XVII, 1, 4, 38, 51; *Assompt. de Moyse*, X, 1, 3.

fonde, ses joies et sa félicité parfaites[1]. — 7° La transformation du monde par la consomption de ce que l'ancien avait de corruptible et de mortel[2]. — 8° La résurrection des morts. C'est un des points sur lesquels la croyance s'est le plus développée. Au IIe siècle avant Jésus-Christ, on ne mettait en avant que la résurrection des Israélites seuls ou même des seuls justes, pour prendre part au règne du Messie. Plus tard on marqua une résurrection générale[3]. — 9° Le jugement dernier. Dans l'hypothèse d'un règne du Messie précédant la fin du monde, un premier jugement a lieu quand le Messie détruit et condamne les ennemis ligués contre lui. Mais nous sommes au jugement dernier. Sauf dans *Énoch* (XLI, 9; LXIX, 27, etc.), où ce rôle est dévolu au Messie, Dieu lui-même nous est donné comme le juge du monde, et son examen porte sur toutes les actions humaines inscrites au livre du ciel[4]. — 10° Le sort final des hommes. Conséquemment à la sentence divine, les bons sont récompensés, les méchants punis. On a vu plus haut qu'immédiatement après leur mort, une rétribution provisoire atteignait déjà les justes et les impies : le jugement dernier la transformera en état définitif. Les méchants seront précipités dans le feu, dans la *géhenne*[5], où ils resteront éternellement. Josèphe nous dit positivement que telle était la croyance des Pharisiens. On ne pourra prier ni intercéder les uns pour les autres[6]. Quant aux

1. *Énoch*, X, 16-XI; *Apoc. de Bar.*, XXIX, 5-8; LXXIII, 2-7; *Ps. de Sal.*, XVII, 28, 29, 36, 48, etc.
2. *IV Esdr.*, VII, 30, 31; *Apoc. de Bar.*, LXXIV, 2, 3.
3. *Apoc. de Bar.*, L; LI; *IV Esdr.*, VII, 32, 37; *Testam. des douze patr.*, Benjamin, 10.
4. *IV Esdr.*, VII, 33 sqq.; *Énoch*, XCVIII, 7, 8; CIV, 7; *Testam. des douze patr.*, Aser, 7.
5. *IV Esdr.*, VII, 36, 38, 84; *Apoc. de Baruch*, XLIV, 15.
6. JOSÈPHE, *De bello iud.*, II, 8, 14; *Antiq.*, XVIII, 1, 3; *Testam. des douze patr.*, Zabulon, 10; Aser, 7; *IV Esdr.*, VII, 105.

élus, ils seront reçus dans le paradis, dans un lieu élevé où ils verront la majesté de Dieu et de ses anges. Leur face resplendira comme le soleil : ils vivront éternellement[1].

Voici donc les idées religieuses dominantes chez les Juifs de Palestine au moment de la venue de Jésus-Christ. Ce n'est pas à dire qu'elles fussent absolument reçues de tous, et l'on trouve sur certaines d'entre elles des divergences sérieuses. Nous savons notamment — observation importante — que les Sadducéens, le haut clergé de Jérusalem et ses partisans, se séparaient des Pharisiens et du gros de la nation, et repoussaient les commentaires explicatifs de la Loi, aussi bien que beaucoup des prescriptions qu'on y avait ajoutées. Ils allaient plus loin, et niaient l'existence des esprits, des anges, et la résurrection de la chair[2]. Leur attitude vis-à-vis des païens était plutôt conciliante, et le désir de maintenir leur influence, de jouir en paix de leur fortune, les engageait dans bien des compromissions. Mais, en somme, ils ne représentaient pas la masse du peuple. Celui-ci se groupait autour des Pharisiens, qui personnifiaient à ses yeux la pureté de la doctrine et l'idéal de la morale judéo-palestinienne.

§ 3. — Le judaïsme alexandrin et de la Diaspora. Philon.

En dehors de la Palestine, les Juifs, depuis Alexandre, et encore plus depuis Ptolémée, fils de Lagus (319 av. J.-C.), se trouvaient nombreux surtout à Alexandrie.

1. *IV Esdr.*, VII, 36-38, 95-98; *Apoc. de Bar.*, LI, 3, 7-14; *Ass. de Mo se*, X, 9, 10.
2. *Actes*, XXIII, 8.

Là, leur activité intellectuelle fut considérable et ils entrèrent en contact plus intime avec l'hellénisme. Aussi est-ce là que s'accusent davantage les caractères propres au judaïsme de la Diaspora, et est-ce presque exclusivement par les écrits venus de l'Égypte que nous les connaissons. On ne sera donc pas surpris que les lignes suivantes envisagent principalement le judaïsme hellénique, tel qu'il se présentait à Alexandrie.

Le premier soin des Juifs, en s'établissant dans cette ville, avait été d'apprendre le grec. Ils oublièrent si bien l'hébreu qu'une traduction de la Bible leur devint bientôt nécessaire. Mais apprendre et parler le grec, c'était pénétrer dans la littérature, dans la philosophie, dans les conceptions, dans le génie grecs, dans la civilisation, l'esprit que cette langue représente, dans tout ce qui a fait de la race grecque la maîtresse et l'éducatrice de l'ancien monde classique. Quelle attitude allaient prendre les Juifs vis-à-vis de ce monde nouveau pour eux? Allaient-ils, comme leurs frères de Palestine, se renfermer dans leur Loi, et renouveler sur les païens et leurs spéculations les anathèmes des prophètes, ou bien allaient-ils chercher un terrain de conciliation qui sauvegarderait tout ensemble leurs intérêts et leur foi?

Ils s'arrêtèrent à ce dernier parti, le seul possible d'ailleurs pour eux, vu l'éloignement où ils se trouvaient de leur patrie et de tout centre religieux. Le système adopté, et dont nous avons dans Philon l'expression complète, peut se ramener aux points suivants : 1° Le Juif reste Juif; Israël est le peuple choisi, possédant dans les livres de l'Ancien Testament la vérité religieuse complète et pure : cette vérité reposant sur deux dogmes fondamentaux, le monothéisme et l'immortalité de l'âme. 2° De cette vérité le paganisme

n'est cependant pas entièrement sevré. Soit par une tradition orale, soit par des emprunts aux Livres sacrés des Juifs, ses plus grands philosophes, Pythagore, Platon et les autres, ont connu, en partie du moins, la vraie doctrine sur Dieu, la Providence, l'homme. 3° Dès lors rien ne s'oppose à ce que, d'une part, les Grecs adoptent les enseignements bibliques, comme complément, et parfois rectification de leur philosophie, ni à ce que, d'autre part, les Juifs adoptent les spéculations, d'ailleurs conformes à leur Loi, que le génie grec a multipliées dans le domaine de la métaphysique, de la psychologie et de la morale, ces spéculations dérivant, en dernière analyse, de cette révélation dont les Juifs possèdent les premiers monuments. 4° Toutefois, comme les mythes grecs paraissent bien étranges à des esprits juifs, la philosophie et l'histoire juives bien pauvres et bien étroites à des esprits grecs, il faut montrer le vrai contenu des uns et des autres, ne voir dans les fables grecques que l'idée religieuse et morale qu'elles ont mise en action, et savoir trouver, sous les simples récits de la Bible, toutes les idées philosophiques et religieuses que Dieu a voulu y cacher. Il faut éteindre les premières et féconder les seconds, ne voir ici et là que des *allégories*. C'est le principe de la méthode allégorique appliquée à l'interprétation de l'Écriture, et dont la fortune, chez les Alexandrins, devait être portée si haut. Les faits racontés par la Bible sont quelquefois historiques, d'autres fois non : ils ne sont que des symboles. En tout cas, il importe peu : ce qui importe, c'est de dégager de ces récits l'idée qu'ils contiennent, l'enseignement qui s'y cache et que Dieu a voulu nous inculquer en les faisant écrire. 5° Et ainsi dans la pensée des Juifs alexandrins, le rapprochement se fera entre le judaïsme et l'hellénisme : celui-ci, sans

cesser d'être une philosophie, deviendra une religion parce qu'il adoptera le principe surnaturel de la Révélation, avec les conséquences qui en découlent; le judaïsme, sans cesser d'être une religion, deviendra une philosophie, parce qu'il recherchera par la raison, sous la Lettre révélée, les doctrines rationnelles qu'elle recouvre.

Trois points nous frappent dans ce programme. 1° Le peu d'importance qu'on y donne aux cérémonies légales, quelques-uns les proclamant indifférentes, d'autres, comme Philon, pensant qu'elles étaient utiles pour une meilleure intelligence de la Loi, et qu'il les fallait conserver. 2° Le caractère universaliste qu'y prend la religion juive : elle cesse d'être un culte national pour devenir la religion de tous. 3° Le peu de place qu'y tient l'idée du Messie : à l'image d'un Messie personnel se substitue celle de l'ère messianique, le triomphe d'une doctrine ou d'un peuple à celui d'un individu déterminé.

C'est là le cadre du système religieux judéo-alexandrin. Mais, en dehors de cette conception générale, il est des particularités doctrinales qu'il faut signaler. Elles se présentent soit dans les livres canoniques, écrits par des Juifs hellénistes, soit dans les livres authentiques ou apocryphes restés en dehors du canon. Parmi les premiers, il faut nommer la traduction grecque des *Septante*, commencée au IIIe siècle, achevée vers le milieu du IIe siècle avant J.-C., le *Livre de la Sagesse*, le *Deuxième livre des Macchabées*, et peut-être les additions deutéro-canoniques d'*Esther* et de *Daniel*, ainsi que la seconde partie du *Livre de Baruch;* parmi les autres, mentionnons le *Troisième* et le *Quatrième livre des Macchabées*, la *Lettre du Pseudo-Aristée*, les *Oracles sibyllins* dans leurs plus anciennes parties, l'*Apocalypse* anonyme édi-

tée par M. G. Steindorff [1], les *Fragments d'Aristobule,* les écrits de Philon et de Josèphe [2].

La doctrine fondamentale de ces ouvrages concorde généralement avec celle des livres palestiniens : elle s'en distingue cependant par certains traits. Ainsi, le soin y paraît plus grand d'éviter ou d'expliquer les anthropomorphismes quand on parle de Dieu. On y trouve la personnification de la Sagesse, mais plus accentuée encore que dans les *Proverbes* et l'*Ecclésiastique.* Aristobule (Eusèbe, *Praep. evang.,* XIII, 12, 5) cite comme vers d'Orphée ce passage : « Le Verbe ancien luit avant le monde; mais il subsiste par soi et tout subsiste par lui : il circule partout, et aucun des mortels ne le voit, mais lui nous voit tous deux. » La Sagesse est décrite, au livre qui porte ce nom (VII-XI), en des termes qui reviendront sous les plumes chrétiennes écrivant du Verbe ou de l'Esprit-Saint (v. surtout VII, 25, 26). Émanée de Dieu, elle en a les attributs (VII, 22, 23); elle est mise en parallèle ou

1. *Die Apokalypse des Elias, eine unbekannte Apokalypse, und Bruchstücke der Sophonias-Apokalypse,* Leipzig, 1899. L'éditeur la daterait des environs de l'an 100 avant J.-C.

2. On trouvera le tableau complet de la littérature judéo-hellénique, avec indication des dates et des éditions, dans SCHÜRER, *Gesch. des jüd. Volk.,* III. KAUTZSCH (*Die Apokr. und Pseudep. des A. T.,* II) donne la plus grande partie des apocryphes. Les deux fragments plus importants d'Aristobule sont dans EUSÈBE, *Praepar. evang.,* VIII, 10; XIII, 12. Les parties juives plus anciennes des *Oracles sibyllins* sont les suivantes : liv. III, 97-828 (145-117 av. J.-C.); 36-92 (vers 40-30 av. J.-C.); les 84 vers cités par Théophile d'Antioche (*Ad Autolyc.,* II, 36, Otto, VIII, 164), et qui devaient former le début du livre III; le livre IV en entier (vers 80 ap. J.-C.), et la majeure partie du livre V (fin du Ier siècle ap. J.-C.). Entre les éditions signalées par Schürer on consultera, pour ce dernier ouvrage, celle de J. GEFFCKEN, 1902. — Des vers fabriqués par des Juifs et attribués aux plus anciens poètes grecs, Orphée, Hésiode, Homère, Linus, Eschyle etc., ont aussi circulé dès le IIIe siècle avant J.-C., qui confirmaient les enseignements et les récits de Moyse. On les trouve cités par Aristobule et aussi par les Pères de l'Église, Clément d'Alexandrie, le pseudo-Justin (*Cohortatio ad Graecos, De monarchia*). Ces faux cadrent bien avec ce que nous avons dit sur la prétention de faire dériver de la Bible les traditions grecques.

identifiée avec l'Esprit-Saint (IX, 17); elle exerce le rôle de démiurge (IX, 2, 9), mais elle a aussi et surtout un rôle moral (VIII, 4-8; X, XI). Ces détails nous montrent — chose importante à remarquer — que, bien avant Philon, flottaient à Alexandrie des doctrines relatives au Logos qu'il a développées, mais qu'il n'a point inventées.

Dans l'homme, l'âme est nettement distinguée du corps; elle lui est opposée et souffre plutôt de son union avec lui [1] : c'est le dualisme grec. Mais cette âme est immortelle; non pas seulement celle des justes : on comprendrait difficilement le beau tableau du chapitre V de la *Sagesse*, si l'auteur n'admettait pas l'immortalité de celle des impies. Toutes les âmes doivent donc survivre pour recevoir la récompense ou le châtiment qui leur est dû [2].

L'eschatologie est dans l'ensemble plus simple dans la littérature judéo-hellénique que dans la palestinienne. Il faut mettre à part les *Livres sibyllins* dont le caractère exigeait naturellement des descriptions plus imagées. Leur plus ancien auteur connaît les maux qui doivent précéder la fin du monde et la venue du Messie (III, 796-806; 632-651), le règne de ce Messie victorieux et pacificateur (III, 652-660), la ligue formée contre lui et son peuple par les méchants princes (III, 660-668), la défaite des coalisés et leur écrasement par Dieu lui-même (III, 669-697), la domination définitive et éternelle (? III, 767-784) du Messie son envoyé (III, 712-731; 744-758 etc.). Dans les autres écrits, nous l'avons déjà remarqué, les espérances proprement messianiques ont généralement passé au second plan. Non qu'elles aient été totalement oubliées : on

1. *Sap.*, VIII, 19, 20; IX, 15.
2. *Sap.*, III, 1-8; IV, 2, 10-18; V, 1-24. *Apocalypse anonyme*, STEINDORFF, *op. cit.*, pp. 149 (2), 150 (5), 152 (10).

en trouve des souvenirs dans Philon, dans le deuxième livre des Macchabées et peut-être dans Josèphe [1]; mais le sort des âmes après la mort et à la fin des temps semble avoir attiré surtout l'attention. Josèphe [2] a admis peut-être, avec les Pharisiens, un état provisoire pour les âmes justes ὑπὸ χθονός, en attendant la résurrection, et l'on connaît le fameux passage du deuxième livre des Macchabées (xii, 42-45) sur la prière pour les morts [3]. L'idée dominante toutefois dans le judaïsme hellénique est celle d'une rétribution immédiate, à la sortie de la vie. Tous nos témoins s'accordent, en tout cas, pour déclarer éternels et les récompenses des bons et les châtiments des méchants [4].

Quant à la résurrection des corps, bien que la philosophie grecque, et surtout platonicienne lui fût en général opposée, elle est, en ce qui regarde les justes du moins, formellement enseignée dans le deuxième livre des Macchabées (vii, 9, 11, 14, 23; xii, 43, 44).

C'est dans Philon [5], on l'a déjà dit, que prend son expression définitive le système qui doit rapprocher le judaïsme et l'hellénisme. En lui les deux courants de la pensée antique viennent réellement se confondre.

1. Philon, *De execrat.*, 8-9; *De praem. et poen.*, 15-20; *II Macch.*, II, 18; Josèphe, *Antiq.*, IV, 6, 5.
2. *Antiquités*, XVIII, 1, 3.
3. Voir aussi *Apocalypse anonyme*, pp. 154, 155 (15-17).
4. Philon, *De Cherub.*, 1; *De execrat.*, 6; Josèphe, *Antiq.*, XVIII, 1, 3; *De bell. iud.*, II, 8, 14; *Sap.*, III, 4; IV, 2, 16; *IV Macch.*, IX, 9; XII, 12; XV, 3; XVII, 5.
5. Sur Philon voir l'énorme littérature donnée par Schürer, *Gesch. des jüd. Wolk.*, III. On trouvera de bons résumés de sa doctrine dans Zeller, *Die Philos. der Griechen*, III, 2, 353 sqq.; Schürer, *loc cit.* Edersheim, dans le *Dictionary of christian biography*, IV, 377 sqq. C'est à ces auteurs que je renvoie pour le détail des références. On peut aussi, en français, consulter spécialement E. Herriot, *Philon le Juif*, Paris, 1898; et E. Bréhier, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908.

Philon est un croyant et un philosophe, mais autant, pour le moins, un philosophe qu'un croyant. J'ai déjà signalé, à l'occasion, quelques-unes de ses doctrines. Voici les principales entre les autres.

Dieu y paraît plus concret que dans Platon (ὁ ὤν), mais l'auteur le conçoit d'une façon analogue. De ce Dieu on ne saurait rien affirmer de limité ni même de précis, car toute précision est une limite, toute propriété une exclusion. Il est sans doute éternel, immuable, simple, libre et indépendant; mais mieux vaut dire simplement qu'il *est* (ἐγώ εἰμι ὁ ὤν — ᾧ μόνῳ πρόσεστι τὸ εἶναι), car en réalité il est ἄποιος, sans qualité, sans propriété.

Comment ce Dieu placé si haut pourra-t-il créer et communiquer avec le fini? Comment celui-ci pourra-t-il venir de l'infini, le mal venir de Dieu? C'était le grand problème qui troublait la philosophie platonicienne. Philon essaie de le résoudre en combinant, ou plutôt en mêlant — car son système manque essentiellement d'unité — en mêlant, dis-je, ensemble le concept platonicien des idées, le concept stoïcien de l'âme, force immanente au monde, la croyance grecque sur les démons et l'enseignement biblique sur les anges. En Dieu sont les idées d'après lesquelles il forme le monde; mais ces idées sont en même temps des forces : il y a la puissance créatrice (*creativa, deus*), qui engendre la puissance bienfaisante (*benefica*) et la puissance royale (*regia, dominus*) dont dépend la puissance législative (*legislativa, percussiva*). Philon en nomme d'autres; il en compte plus ou moins, et en soi elles sont innombrables. Ces idées-forces sont les intermédiaires de l'action de Dieu sur le monde, les λόγοι par où il opère : la Bible les appelle des anges, la philosophie des démons. Mais comme elles ne possédaient ni toute la science ni toute la sainteté de Dieu, elles

n'ont pu mettre dans leur œuvre la perfection dont elles manquaient : de là l'imperfection et le mal dans le monde[1].

Ces idées-forces sont-elles réellement distinctes de Dieu? Il le faut, si l'on ne veut pas que Dieu lui-même communique avec le fini et soit l'auteur du mal. Il ne le faut pas, si l'on veut que, par elles, le fini participe de l'infini et en vienne. Et si d'ailleurs elles sont finies, le problème qui se posait pour le monde se pose aussi pour elles. Philon, qui voulait maintenir l'origine divine du monde, mais l'origine seulement médiate, ne pouvait donc faire à la question, on le sent, de réponse précise. Aussi le voit-on constamment osciller, sur ce point, entre l'affirmative et la négative, sans qu'il soit possible de trouver chez lui une doctrine fixe. Suivant les besoins du système, les puissances divines se personnifient et prennent corps, ou bien s'évanouissent dans l'essence de Dieu : rien n'est défini dans leur état.

L'ensemble de ces puissances constitue le Verbe (λόγος) : il en est la source à la fois et la synthèse. Venu de « Celui qui dit », il est le principe des puissances créatrice et bienfaisante, royale et législative, mais il en est aussi la somme et la combinaison (σύνοδος, κρᾶσις). Dès lors, il offre comme elles un double aspect. Vis-à-vis de la création, il représente Dieu, dont il est l'image et la force active. Il est son nom, son ombre, son premier-né (υἱὸς πρωτόγονος, πρεσβύτατος θεοῦ), son image, son empreinte, sa copie (εἰκών, χαρακτήρ, ἀπεικόνισμα), par conséquent un autre Dieu, un second Dieu (ἕτερος θεός, δεύτερος θεός) ; il est la réflexion, la pen-

1. « L'homme étant disposé de telle sorte que souvent il pèche, Dieu a fait coopérer à sa création les puissances diverses, afin que, dans l'homme, ce qu'il y a de bien seul se rapportât à lui. Il n'était pas bienséant que dans l'âme de l'homme Dieu traçât le chemin au vice » (*De confusione linguarum*, 35).

sée projetée de Dieu (ἔννοια, διανόησις) ; il est le principe, l'ange le plus ancien, l'archange à nom multiple, le prophète, l'interprète de Dieu. Mais, d'autre part, le Verbe, vis-à-vis de Dieu, représente le monde et l'homme dont il est l'archétype et qui, par lui, se trouve participer de Dieu. Il est donc l'homme par excellence fait à l'image de Dieu (ὁ κατ' εἰκόνα ἄνθρωπος) : « L'homme sensible a été créé à l'image d'un homme intelligible, incorporel, qui est le Verbe de Dieu [1]. » « Le monde intelligible est composé d'idées, paradigmes incorporels », et le Verbe est le soleil paradigme (ἥλιος παράδειγμα), l'archétype de la cause (ἀρχέτυπος τοῦ αἰτίου). Et de même que par le Verbe Dieu crée et gouverne le monde, de même le monde, par le Verbe, rend à Dieu ses devoirs et implore sa grâce : le Verbe est le grand-prêtre, le suppliant du monde (ἀρχιερεύς, ἱκέτης). Il n'est donc pas simplement un médiateur physique : il semble qu'il exerce une médiation religieuse et morale [2].

Ce verbe est-il personnel et distinct de Dieu? Pas plus que pour les Puissances divines, Philon ne répond ici clairement. Il semble affirmer et nier tour à tour, et la raison de ces incertitudes est toujours la même. Au fond le concept philonien du Logos est contradictoire. Il faut qu'un être soit Dieu ou créature, fini ou infini. Philon cherche entre ces deux extrêmes un moyen terme : il nous dit que le Verbe n'est « ni inengendré comme Dieu, ni engendré comme nous, mais quelque chose d'intermédiaire [3] » ; mais c'est là une

1. *Quaest. et solut. in Genes.*, I, 4.

2. « Le Logos sépare et unit à la fois Dieu et l'âme : il est, d'une part, une borne limite, une frontière entre le sensible et la divinité. D'autre part, en tant que prière et culte, il est auprès de Dieu notre supplication; comme grand prêtre, il prie pour le monde entier dont il est revêtu comme d'un habit » (Bréhier, *op. cit.*, p. 104).

3. Οὔτε ἀγέννητος ὡς ὁ θεὸς ὤν, οὔτε γεννητὸς ὡς ὑμεῖς, ἀλλὰ μέσος τῶν ἄκρων *Quis rerum divinarum haeres*, 12).

formule, une simple affirmation, l'expédient désespéré de la raison en face du mystère de la création, des relations du fini et de l'infini.

Il faut donc bien se garder de confondre le Verbe philonien avec le Verbe chrétien, le Verbe de saint Jean. Si l'appellation est identique, les concepts diffèrent. Jamais Philon n'a mis son Verbe en rapport avec le Messie; jamais il n'a eu ni n'aurait pu avoir l'idée de l'Incarnation. Son Verbe est avant tout une force démiurgique, cosmique, un être liturgique, vague, ce n'est pas un Dieu révélateur et rédempteur [1]. A plus forte raison ne doit-on pas chercher dans le Juif alexandrin l'idée de la Trinité chrétienne. Les textes où l'on a cru la voir — par exemple *De Abrahamo*, 24 — ont un tout autre sens que celui qu'on leur prête.

Dieu crée donc, d'après Philon, par son Verbe et ses Puissances. *Créer* n'est peut-être pas tout à fait le mot qui conviendrait, car il semble bien que Philon admette, coéternelle à Dieu, une matière première (ὕλη, οὐσία) informe, sans rien de positif ni de bon, source de l'imperfection et du mal. Dans cette matière Dieu introduit un élément divin, le νοῦς, la forme et la vie, dans la mesure dont chaque être est capable de la recevoir.

Le premier objet de cette création, ce sont les anges. Ils remplissent l'air. Les uns, dans les sphères supérieures, sont uniquement occupés du service de Dieu; d'autres, qui se trouvaient plus près de la terre, se sont unis à des corps et sont devenus les âmes des hommes. Les démons ne sont que de mauvaises âmes. Partici-

1. On trouve souvent dans Philon la distinction du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός pour rendre le rapport de la pensée exprimée à la pensée intérieure, mais nulle part l'application n'en est faite au λόγος divin.

pant ainsi à ce que le corps a de grossier et de sensuel, les âmes se propagent, comme lui, par génération; toutefois l'intelligence (νοῦς), « l'âme de l'âme », vient de Dieu. Philon, on le voit, admet la préexistence au moins des premières âmes, et la trichotomie.

Le corps, de même que la matière dont il est formé, est essentiellement mauvais : c'est la prison qui enferme l'esprit, le cadavre que celui-ci traîne avec soi (νεκροφοροῦσα). Par le seul fait de son contact avec l'âme, le corps la souille et la porte au péché. Personne, dans sa vie, n'évite ce péché, du moins s'il marche sans autre appui que soi (ἐξ ἑαυτοῦ). Philon ne semble pas cependant avoir une idée, au moins distincte, de la tache originelle.

Avec de pareilles vues, il ne pouvait être, en morale, que stoïcien : il l'est en effet. Bien vivre est le but de toute science et de toute étude : la morale est de toute la philosophie la partie la plus importante. Il faut donc renoncer au plaisir sensuel, mener une vie aussi simple et aussi austère que possible. Mais Philon n'a pas l'orgueil des stoïciens : il ne croit pas que l'homme puisse de lui-même pratiquer la vertu : c'est Dieu qui la donne et la fait croître en l'âme : être vertueux, c'est se rapprocher de Dieu. Et enfin — nous touchons ici au point culminant du système philonien — cette ascèse, cet exercice de l'âme, aussi bien que les études auxquelles elle se livre, n'ont qu'un but, la conduire graduellement à la contemplation directe de Dieu, à l'extase. Nous ne connaissons Dieu ordinairement que par ses œuvres, et dans les attributs dont ces œuvres offrent le reflet. L'extase nous affranchit des raisonnements, nous conduit par delà les attributs, plus haut que le Logos lui-même, jusqu'à l'essence divine dont nous saisissons l'ineffable unité. C'est la vision intuitive transportée, pour un instant, sur la terre.

On constate combien Philon s'éloigne ici de ce qui sera la conception chrétienne du salut. De rédemption, de satisfaction, il n'est pas question pour lui. L'extase n'est que le dernier effort de l'intelligence en quête de Dieu : c'est le partage d'une élite, des philosophes, des savants.

*
* *

Voilà dans quel milieu moral et religieux fut prêchée et se développa d'abord la doctrine chrétienne. Il n'était pas possible, nous l'avons dit, que ce milieu n'influât pas sur la façon dont les premières générations chrétiennes se représentèrent, et traduisirent elles-mêmes aux générations suivantes l'enseignement révélé. L'influence du judaïsme palestinien fut naturellement la première à s'exercer, puisque c'est en Palestine que fut fondée l'Église. Elle est sensible dans les synoptiques, dans certaines interprétations, certains procédés logiques de saint Paul, un peu faits pour nous dérouter : elle est sensible encore dans l'eschatologie chrétienne : le millénarisme n'est qu'un legs malheureux du judaïsme à Papias et à d'autres. Cette influence immédiate du judaïsme palestinien ne dépassa guère toutefois le début du IIe siècle. A ce moment le christianisme rompit définitivement avec lui : il avait, et depuis longtemps, atteint le monde gréco-romain, et s'adressait à des hommes qui avaient en tête autre chose que la Loi et ses commentaires. L'influence du judaïsme hellénique fut plus durable. Comme il était, en définitive, le pont qui reliait les deux civilisations, il servit au christianisme d'intermédiaire pour aborder le paganisme. Plus tard aussi, les procédés d'exégèse et les conceptions du judaïsme alexandrin déteignirent fortement sur la plus grande

école de théologie des trois premiers siècles, celle de Clément et d'Origène. Quant à l'hellénisme proprement dit, c'est par sa philosophie principalement et par tout l'ensemble de sa culture qu'il agit sur la doctrine chrétienne. A partir des apologistes surtout, on se mit à repenser en grec l'évangile palestinien, je veux dire que l'on jeta dans un moule grec, que l'on enferma dans les formes, dans les catégories de la pensée gréco-romaine la matière révélée ; que l'on se mit à la concevoir et à en raisonner suivant les manières de concevoir et de raisonner des Grecs. L'esprit grec était curieux : de nouvelles questions surgirent; il aimait à définir, il voulait une exactitude rigoureuse : on se mit à définir, on visa à une rigoureuse acribie. Par une assimilation lente, ce qu'il y avait de largement humain, de profondément pensé ou de finement analysé dans la morale, dans la métaphysique grecque passa dans la doctrine évangélique pour en féconder et en relier les enseignements. Assurément tout ne fut pas sain dans cette influence de l'hellénisme, et le dogme chrétien dut, pour se conserver pur, livrer plus d'un combat. Mais, au demeurant et dans l'ensemble, rien ne fut plus heureux que cette action. Jamais le christianisme n'eût conquis le monde, et ne fût devenu une religion universelle, s'il ne s'était coulé dans la seule forme de pensée qui pût alors et qui puisse encore prétendre à l'universalité, la forme hellénique. Jamais il n'aurait supprimé, au point de vue religieux, la distinction des Grecs et des Barbares, des Juifs et des Gentils, s'il était resté juif d'allure, et s'il n'avait acquis, au contact du génie grec, une souplesse qui lui permît d'atteindre tous les esprits et toutes les âmes.

La grosse question est seulement de savoir dans quelle mesure la doctrine chrétienne primitive s'est

trouvée modifiée par son alliance avec la philosophie et la culture grecques, et si le contenu même de la révélation n'en a pas été altéré. Les dogmes, dans la forme nouvelle que leur a donnée la théologie en s'aidant de notions étrangères, sont-ils bien restés l'équivalent doctrinal de la prédication évangélique et apostolique qu'ils prétendent traduire : l'équivalent, dis-je, sans exclure les développements légitimes dont cette prédication contenait les germes? L'hellénisme s'est-il borné à fournir aux Pères et aux conciles des excitants et des moules pour leur pensée, des termes et des formules pour leur enseignement, ou bien a-t-il pénétré au cœur même de cet enseignement pour y introduire des notions inconciliables avec lui? Les chrétiens d'aujourd'hui, en un mot, croient-ils toujours en Jésus et en Paul, ou bien en Aristote et en Platon : sont-ils chrétiens ou grecs? C'est le problème que l'*histoire des dogmes* doit aider à résoudre, mais dont la solution par la seule histoire, on le comprend, demande infiniment de délicatesse d'analyse et de rectitude d'appréciation.

CHAPITRE II

LE PREMIER ÉTAT DU DOGME CHRÉTIEN. LA PRÉDICATION DE JÉSUS ET DES APOTRES [1].

Quelles qu'aient été les influences qui se sont exercées plus tard sur le développement de la doctrine chrétienne, ce développement est toujours parti de la prédication de Jésus-Christ et des apôtres. Cette prédication est la vraie source immédiate du dogme chrétien; c'est là que nous le trouvons en son premier état et dans sa forme native.

L'enseignement de Jésus-Christ et des apôtres nous est connu par le Nouveau Testament. Non pas que nous soyons assurés de posséder dans les écrits du Nouveau Testament tout cet enseignement. Œuvres d'édification et souvent de circonstance, ils n'ont pas la prétention d'être des exposés didactiques et complets de la doctrine du Maître et de ses disciples. La première et la seconde génération chrétiennes ont dû recevoir sur certains points des indications qui n'ont

1. C'est ce qu'on appelle improprement la « Théologie du Nouveau Testament ». On trouvera dans G.-B. STEVENS, *The Theology of the New Testament*, p. 593, l'énumération des principaux travaux complets sur cette matière. Les plus connus et les plus récents sont ceux de B. WEISS, *Lehrbuch der biblischen Theol. des N. T.*, 7e édit., Berlin, 1903; J. HOLTZMANN, *Lehrbuch der neutestamentl. Theol.*, 2e édit., Leipzig, 1911; J. BOVON, *Théologie du Nouveau Testament*, 2e édit., Lausanne, 1902 et suiv.; WEINEL, *Bibl. Theol. des N. T.;* et STEVENS lui-même, *op. cit.*, Edinburgh, 1893.

point trouvé place dans nos livres canoniques. Des paroles ont été citées comme venant de Notre-Seigneur, que ces livres n'ont point rapportées. On en a çà et là relevé quelques-unes; mais elles sont généralement trop peu importantes et d'ailleurs trop faiblement attestées pour qu'il soit nécessaire d'en tenir compte. Pratiquement, c'est avec le Nouveau Testament seul que nous devons reconstituer dans ce volume le dogme chrétien dans sa première forme.

Ici toutefois, des distinctions s'imposent déjà. Bien que l'antiquité, en effet, n'ait mis aucune différence d'autorité entre les enseignements de Jésus-Christ et ceux des apôtres, et que ceux-ci n'apparaissent que comme l'écho et la prolongation de ceux-là, il n'en est pas moins vrai qu'entre la prédication de Jésus-Christ et la fin de la période strictement apostolique il s'est écoulé de nombreuses années — deux tiers de siècle environ, — pendant lesquelles la doctrine du Maître a été soumise à la réflexion et a pu recevoir des développements importants. On a toujours admis qu'à l'enseignement personnel de Jésus les apôtres, organes eux-mêmes du Saint-Esprit, avaient pu apporter des compléments doctrinaux ou autres, le supposant comme base première et nécessaire et s'harmonisant d'ailleurs parfaitement avec lui [1]. La Révélation évangélique ne s'est close qu'à la mort du dernier apôtre; et si donc nous voulons donner de son contenu un exposé historiquement fidèle, nous devons en distinguer, dans la mesure du possible, les manifestations

1. Cette observation est importante : elle va à rassurer les théologiens qui auraient des répugnances à admettre que l'enseignement apostolique a été, sur certains points, plus complet et plus étendu que celui de Jésus-Christ. Les apôtres ont expliqué l'enseignement du Maître; ils ont développé et mis en relief ce que celui-ci n'avait fait qu'indiquer ou insinuer. Mais leurs explications étaient autorisées, comme les paroles qu'elles commentaient, et ont, pour nous, la même valeur. *Ioan.*, XVI, 13, 14.

successives, et ne point présenter pêle-mêle des éléments d'âge différent.

On peut compter cinq de ces manifestations : 1° L'enseignement personnel de Jésus-Christ; — 2° L'enseignement des apôtres avant l'apparition de saint Paul; — 3° L'enseignement de saint Paul; — 4° Celui des apôtres après saint Paul; — 5° Celui de saint Jean. Cette division est aisée à justifier, et sauf pour les parties 2 et 4 que l'on peut réunir dans un simple aperçu comme est le nôtre, elle s'impose. Nous allons donc la suivre.

§ 1. — L'enseignement personnel de Jésus-Christ d'après les Synoptiques.

C'est dans l'Evangile que se trouve rapporté l'enseignement personnel de Jésus-Christ. Les synoptiques nous en livrent la teneur ordinaire, et dans une rédaction qui en reproduit sans doute de plus près la forme première. Le quatrième évangile nous en a peut-être conservé certaines révélations plus profondes et, en toute hypothèse, a traduit déjà en une autre langue plus qu'il n'a rendu littéralement les discours du Maître. Ces deux sources cependant peuvent et doivent être utilisées si l'on veut aboutir à un exposé exact et complet[1]. On évitera seulement de mêler leurs

1. Deux questions se présentent ici que je ne saurais discuter, mais dans lesquelles, naturellement, je devais prendre parti. Premièrement, les discours rapportés par le quatrième évangile comme discours de Jésus-Christ peuvent-ils être considérés comme représentant, en définitive, sa prédication, et partant, peuvent-ils être utilisés pour exposer l'enseignement du Maître? Voir, pour la solution affirmative, J. Bovon, *Théologie du Nouv. Testam.*, I, 2e édit., p. 162 sqq.; F. Godet, *Commentaire sur l'évang. de saint Jean*, I, 4e édit., Neuchatel, 1902, p. 138 sqq.; Batiffol, *Six leçons sur les Évangiles*, Paris, 1897, p. 125 sqq.; Stevens, *The Theology of the New Testam.*, p. 176; E. Jacquier, *Histoire des livres du N. T.*, IV, p. 229 et suiv. — Deuxièmement, dans les synop-

témoignages, car le ton et le point de vue en sont si différents qu'on aurait bien de la peine à les fondre en un tout harmonique[1].

L'idée centrale de l'enseignement de Jésus d'après les synoptiques, idée à laquelle on peut le ramener tout entier, est celle du *Royaume de Dieu*. Les Juifs connaissaient le mot[2], et depuis longtemps attendaient la chose. Jean-Baptiste avait annoncé que ce royaume n'était pas loin (Mt., III, 2) : Jésus déclare qu'avec lui il est venu ou du moins il s'est approché (ἔφθασεν, Mt., XII, 28).

Qu'est-ce que ce royaume? L'expression βασιλεία τοῦ θεοῦ, employée exclusivement par saint Marc et saint Luc, est équivalente à l'expression βασιλεία τῶν οὐρανῶν de saint Matthieu; mais elle serait mieux traduite par *règne* que par *royaume* de Dieu, car βασιλεία désigne originairement la domination même, le droit de direction que l'on exerce, et seulement par dérivation et secondairement le domaine où s'exerce ce pouvoir et les sujets qu'il atteint.

tiques eux-mêmes, tout en reconnaissant leur fidélité d'ensemble, n'y a-t-il pas lieu de faire un départ, et de distinguer ce qui vient réellement du Sauveur en personne de ce qu'un développement ultérieur — mais antérieur à leur rédaction — de l'enseignement apostolique ou de la pensée chrétienne lui a fait attribuer? Plusieurs auteurs récents ont en effet tenté d'opérer ce partage. Mais, à supposer même qu'il soit possible et légitime (ce qui est fort contestable), nous ne saurions l'entreprendre ici, et il ne conduirait en somme pour notre but à aucun résultat appréciable, puisque même les auteurs rationalistes admettent généralement que la doctrine transmise par les synoptiques est bien, sauf peut-être en quelques détails, la doctrine originale de Jésus. Voir là-dessus B. WEISS, *Lehrbuch der biblisch. Theol.*, §§ 10, 11; LAGRANGE, *Revue biblique*, 1903, p. 299, 300; ROSE, *Études sur les évangiles*, 2e édit., Paris, 1902.

1. Outre les ouvrages généraux signalés plus haut, voir la littérature spéciale dans STEVENS, *op. cit.*, p. 594, et BOVON, *op. cit.*, I, 389, note 1, et 402, note 3. On ajoutera P. BATIFFOL, *L'enseignement de Jésus d'après les évang. sygnopt.*, 7e éd., Paris, 1910. — (Mt. = saint Matthieu; Mc. = saint Marc, Lc. = saint Luc).

2. *Sapient.*, X, 10; *Ps. de Salom.*, XVII, 4.

Notons immédiatement que ce règne de Dieu, qui sera aussi — on le verra — celui de Jésus-Christ, ne doit rien avoir de politique et de terrestre. Jésus corrige ici la pensée juive et repousse la conception d'une domination temporelle, telle que ses contemporains l'attendaient. A César ce qui est à César, à Dieu ce qui est à Dieu (Mt., xxii, 15-22; Mc., xii, 13-17; Lc., xx, 21-26). Le Christ n'est pas juge des intérêts humains (Lc., xii, 14) : il n'est pas venu pour commander mais pour servir, et pour donner sa vie en rançon pour un grand nombre (Mt., xx, 28), pour sauver ce qui périssait (Mt., xviii, 11).

Le caractère spirituel du royaume de Dieu est encore accentué par ce fait que Jésus l'oppose non aux royaumes temporels, mais à celui de Satan. Le langage du Sauveur sur les anges et les démons est généralement conforme à ce que nous avons vu qu'étaient les croyances contemporaines. Les anges sont des créatures habitant le ciel, où ils voient Dieu, et à qui les convoitises charnelles sont inconnues (Mt., xviii, 10; Mc., xii, 25). Supérieurs aux hommes, mais inférieurs au Fils qu'ils accompagnent, qu'ils servent et dont ils dépendent (Mt., iv, 11; xvi, 27; xxvi, 53; Mc., xiii, 32), ils seront, au jour du jugement, les exécuteurs de la justice divine (Mt., xiii, 49); en attendant, plusieurs sont les anges des petits enfants (Mt., xviii, 10). Mais, à côté de ces bons anges, il en est de mauvais, le diable et ses anges (Mt., xxv, 41). Ce sont des esprits (Lc., x, 20), mais des esprits immondes (Mt., xii, 43; Lc., xi, 24), dont les uns sont plus méchants que les autres, qui s'efforcent de perdre les hommes, et qui, chassés, habitent dans les déserts jusqu'à ce qu'ils soient en force pour une nouvelle invasion (Mt., xii, 43-45; Lc., xi, 24-26). Jésus leur parle, les expulse par sa parole (Mt., viii, 32; Mc., i, 25) et donne à ses

disciples le pouvoir d'en faire autant (Mt., x, 8). Il distingue nettement cette expulsion des démons des cures miraculeuses de malades qu'il accomplit et que ses disciples accompliront (Mt., x, 8; Lc., XIII, 32).

Or, ces esprits ont un chef, ὁ σατανᾶς, l'adversaire, ὁ διάβολος, le calomniateur, qui les représente tous (Mt., XII, 26; Mc., IV, 15; Lc., x, 18), et que Jésus semble identifier avec Beelzeboul (Mt., XII, 24-27; Lc., XI, 18, 19). Satan est le prince d'un royaume (Mt., XII, 26; Lc., XI, 18) qui s'oppose précisément au royaume de Dieu. Il est par excellence l'ennemi, ὁ ἐχθρός (Lc., x, 19) : c'est lui qui sème l'ivraie dans le champ du père de famille (Mt., XIII, 39), qui enlève la bonne semence des âmes en qui elle est tombée (Lc., VIII, 12), qui s'efforce d'ébranler les apôtres, ministres du royaume (Lc., XXII, 31). Aussi, entre le diable et ses anges, d'un côté, et le Sauveur, de l'autre, la lutte est-elle incessante, et Jésus donne précisément le fait qu'il chasse les démons en la vertu de Dieu comme la preuve que le règne de Dieu est venu (Mt., XII, 28; Lc., XI, 20).

Si donc la prédication de Jésus-Christ n'exclut pas l'idée eschatologique d'un règne de Dieu par la justice et la vérité sur une terre renouvelée à la fin des temps, elle exclut du moins la conception étroite et humaine que s'en faisaient les Juifs. Le caractère indiqué du nouveau royaume est celui d'un royaume spirituel. Examinons-en de plus près chaque élément.

Le roi de ce royaume évidemment c'est Dieu, puisqu'il s'agit de la βασιλεία τοῦ θεοῦ (Mt., VI, 9-10; XIII, 43; XXVI, 29). Or Dieu, dans l'enseignement de Jésus, ce n'est plus seulement Dieu, c'est *le Père*, son Père à lui (Mt., XI, 17), le Père de ses disciples (Mt., v, 16 45; VI, 1, 4, 6, etc.), de tous les sujets du royaume, dont la bonté s'étend même sur les ingrats et les méchants (Mt., v, 45). Bien que cette paternité de Dieu ne fût

pas inconnue de l'Ancien Testament, elle prend dans la bouche de Jésus une signification plus intime, plus douce. — Mais, en dehors de Dieu, le royaume des cieux comporte un autre roi, Jésus lui-même (Mt., xxv, 31, 34, 40; Lc., xxiii, 2, 3). Qu'est-ce que ce roi, et quelle idée Jésus nous donne-t-il de sa propre personne?

Il se présente comme le Messie, ὁ χριστός : c'est un titre que d'autres lui donnent, mais qu'en deux occasions du moins il accepte positivement (Mt., xvi, 16, 17; Mc., xiv, 61, 62). Toute sa conduite d'ailleurs parle en ce sens. Il n'ignore pas que, dans la pensée des Juifs, le royaume de Dieu doit paraître avec le Messie (Mc., xi, 10), et il déclare qu'avec lui, Jésus, ce royaume est venu (Mt., xii, 28; Lc., xi, 20). Quand Jean-Baptiste lui envoie demander s'il est *Celui qui doit venir*, il fait observer pour toute réponse qu'il opère les signes annoncés par les prophètes pour la venue du Messie (Mt., xi, 3-5; Lc., vii, 19-23; cf. Isaïe, xxxv, 5, 6). La conscience messianique de Jésus ne fait aucun doute.

Deux titres traduisent encore cette messianité dans es synoptiques. C'est le titre de *Fils de l'homme* que Jésus adopte presque constamment pour se désigner lui-même[1], titre équivalant pour lui à celui de Messie, mais qui gaze l'idée du triomphe temporel attachée à cette dernière appellation, et qui accentue, au contraire, la communauté d'origine du Sauveur avec les hommes, sa faiblesse apparente, sa mission de souffrances et d'expiation, condition nécessaire de sa glorification future.

C'est ensuite le titre de *Fils de Dieu* (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ). Le sens messianique de cette appellation n'est pas douteux dans la bouche des Juifs et des disciples (Mt.,

1. On le trouve 31 fois dans saint Matthieu, 18 fois dans saint Marc, 26 fois dans saint Luc.

XIV, 33; XVI, 16; XXVI, 63; XXVII, 40; Mc., XIV, 61; Lc., XXII, 70), et probablement aussi dans celle des démons (Mt., VIII, 29, etc.; Lc., IV, 3, 6). Bien que Jésus ne se soit jamais donné à lui-même le nom entier, il l'a accepté cependant (Mt., XVI, 16, 17; XXVI, 63, 64; Mc., XIV, 61, 62; Lc., XXII, 70), et s'est deux fois au moins — d'après les synoptiques — désigné comme « le Fils », ὁ υἱός (Mt., XI, 27; Mc., XIII, 32; Lc., X, 22). Surtout, il a constamment appelé Dieu son Père (Mt., XI, 25-27; Mc., VIII, 38; Lc., XXIII, 34, etc.). Mais ici une question se présente. Jésus entend-il, par ce terme, exprimer simplement sa messianité, marquer une filiation morale, la relation particulière d'amour qui existe entre lui, Messie, et Dieu, filiation de même nature, bien que d'un degré supérieur, que celle qui existe entre Dieu et les disciples; ou bien étend-il plus loin et plus haut la portée de cette appellation, et s'attribue-t-il en l'adoptant une vraie filiation divine au sens métaphysique du mot, par conséquent une nature supérieure à l'essence créée?

Pour un problème si considérable, *les synoptiques seuls* ne nous fournissent peut-être pas les éléments d'une solution adéquate et absolue. De sérieux indices cependant démontrent que la prédication de Jésus, *telle qu'ils l'exposent,* si elle ne comprenait pas l'affirmation explicite de sa divinité, l'insinuait cependant et en anticipait, pour ainsi dire, la pleine révélation. Ainsi, entre le Fils qu'il est et les hommes, Jésus-Christ met les anges (Mc., XIII, 32); dans ce rapport de filiation qu'il établit entre le Père et lui, il s'isole de ses disciples et du reste du monde : il dit « mon Père » et « votre Père », mais non « notre Père »; il est le fils, l'héritier naturel du maître de la vigne (ὁ κληρονόμος), les prophètes et les autres envoyés de Dieu n'étaient que des serviteurs (Mc., XII, 1-12); entre le Père et lui

il existe une relation absolument unique et transcendante de réciprocité et d'égalité : personne ne connaît le Fils si ce n'est le Père, et personne ne connaît le Père si ce n'est le Fils, et ceux à qui le Fils l'a révélé (Mt., xi, 27; Lc., x, 22) : enfin l'énigme proposée par Jésus aux Pharisiens à propos du Christ, fils et pourtant seigneur de David, n'est pas soluble autrement qu'en admettant que, pour lui, le Christ doit être d'une nature supérieure à celle de David (Mt., xxii, 41-46; Mc., xii, 35-37; Lc., xx, 41-44).

Jésus s'annonce donc comme le Messie, le Fils de Dieu, le fondateur du royaume. Sa mission est de chercher et de sauver ce qui avait péri (Lc., xix, 10), de donner sa vie comme rançon (λύτρον) pour un grand nombre (Mt., xx, 28; Mc., x, 45). Il faut qu'il souffre beaucoup, qu'il soit rejeté des prêtres et des scribes, qu'il meure et qu'il ressuscite (Mc., viii, 31). Il a un baptême dont il doit être baptisé (Lc., xii, 50). Son sang est le sang de la nouvelle alliance, qui est répandu pour plusieurs pour la rémission des péchés (Mt., xxvi, 28; Mc., xiv, 24; Lc., xxii, 20). Jésus donne ainsi à sa mort une signification de salut : elle est le moyen de notre rédemption, l'acte qui opère notre délivrance.

Or, à cette délivrance, à son royaume le Sauveur appelle tous les hommes. Bien que son ministère personnel doive se borner aux brebis perdues d'Israël (Mt., xv, 24), il l'étend cependant, à l'occasion, à d'autres qu'à elles (Mt., viii, 5-13; xv, 28), et bien qu'il déclare que l'évangélisation doit commencer par les Juifs (Mt., x, 5, 6), il déclare aussi que beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident qui se reposeront avec les patriarches dans le royaume des cieux (Mt., viii, 11). Les disciples sont le sel de la terre, la lumière du monde (Mt., v, 13, 14); le champ ensemencé du père de fa-

mille est le monde (Mt., XIII, 38); les apôtres doivent évangéliser toutes les nations (Mt., XXVIII, 19), toute créature (Mc., XVI, 15); la bonne nouvelle doit être, avant la consommation, répandue dans tout l'univers, en témoignage à tous les peuples (Mt., XXIV, 14; Mc., XIII, 10) : Jésus est universaliste.

Mais, cependant, si tous les hommes sont appelés à faire partie du royaume de Dieu, ils n'y entrent et surtout ils n'y appartiennent pleinement que moyennant certaines conditions. Entre ces conditions il faut mettre la pénitence, le changement de cœur (μετάνοια, Mt., IV, 17; Mc., I, 15; Lc., V, 32), car les hommes sont pécheurs (Mt., VI, 12; Lc., XIII, 1-5); puis la foi (πίστις), on doit croire au message divin (Mc., I, 15; XVI, 16; Lc., XVIII, 8), et avoir le courage de le confesser (Mc., VIII, 38; IX, 26); il faut mettre aussi l'adhésion à la personne de Jésus-Christ, car il n'est pas seulement un docteur qui enseigne, il est un médiateur en qui l'on est sauvé (Mt., VII, 22, 23; X, 32-39; XXV, 40, 45). Ajoutons-y la fidélité à faire la volonté du Père céleste (Mt., VII, 21), l'humilité, la docilité simple comme celle des petits enfants à qui il est nécessaire de ressembler (Mt., XVIII, 3, 4; XIX, 15; Mc., X, 14, 15; Lc., XVIII, 16, 17). C'est aux pauvres en esprit, aux doux, à ceux qui pleurent, aux miséricordieux, aux purs, aux pacifiques, aux persécutés du monde pour le bon droit qu'appartient le royaume des cieux (Mt., V, 3-12). C'est aux violents aussi, c'est-à-dire aux énergiques et aux résolus, car il veut être emporté de haute lutte (Mt., XI, 12). Et enfin, condition qui résume les autres, la justice (δικαιοσύνη, Mt., V, 6, 20), qui comprend d'une manière générale l'accomplissement de tous les devoirs envers Dieu, envers le prochain et envers soi-même.

Quant à l'ancienne Loi, Jésus semble en donner parfois l'observation comme nécessaire, et maintenir inté-

gralement le mosaïsme (Mt., v, 17-19, 23, 24; xxiii, 2, 3, 23; xxiv, 20). Il est clair cependant qu'il en spiritualise l'accomplissement et en rend l'interprétation plus libre (Mt., xii, 1-5, 8, 10-13; xxiii, 26; Lc., xiii, 15, 16); qu'il met bien au-dessus des œuvres extérieures les dispositions intimes de l'âme et la pratique des vertus (Mt., xii, 7; xxiii, 23); qu'il regarde enfin cette Loi comme précaire et caduque en bien des points. Il n'accepte pas certaines souillures qu'elle décrétait (Mt., xv, 11, 17-20); au dispositif du talion il oppose le précepte du pardon des injures (Mt., v, 38-41), condamne le divorce permis par Moyse (Mt., v, 31, 32; xix, 3-9; Mc., x, 2-12), déclare qu'à Jean-Baptiste s'arrêtent la Loi et les Prophètes (Lc., xvi, 16), se donne lui-même comme plus grand que le temple (Mt., xii, 6), et annonce la destruction de ce temple (Mc., xiii, 2) dont la ruine ne peut qu'entraîner bien des changements dans les cérémonies rituelles.

A ces anciennes prescriptions, Jésus, dans la vie chrétienne, substitue par un rappel vigoureux (car il était déjà dans la Loi) le grand commandement de l'amour de Dieu et des hommes (Mt., xxii, 37-40). La mesure de la charité, ce sont les sacrifices qu'elle nous inspire (Mt., v, 45, 46; Lc., xiv, 12-14), et c'est pourquoi elle ne doit pas nous faire aimer seulement nos frères (Mt., v, 22-24), mais aussi nos ennemis et nos persécuteurs, à l'imitation du Père céleste qui fait luire son soleil sur les bons et les méchants (Mt., v, 44, 45). Elle nous fait les secourir (Lc., x, 30-37), leur pardonner (Mt., xviii, 21, 22), supporter leurs injures (Mt., v, 39), consentir à leurs plus déraisonnables demandes (Mt., v, 40, 41). C'est à cette condition que les enfants du royaume seront parfaits comme Dieu même (Mt., v, 48).

Ajoutons à cela l'exhortation à la prière persévérante (Lc., xviii, 1), des insinuations discrètes sur la supé-

riorité du célibat et de la chasteté (Mt., xix, 12), sur le mérite de la pauvreté volontaire et sa nécessité pour la perfection (Mt., xix, 21, 23), sur la séparation de la famille et des proches (Mt., xix, 27-30; Lc., xiv, 26), et l'on aura quelque idée bien incomplète de la morale qu'a prêchée Jésus-Christ.

En la pratiquant, on devient sujet du royaume de Dieu, on le *reçoit* (Mc., x, 15) d'une façon plus ou moins complète, suivant qu'on la pratique plus ou moins complètement. Jésus, en effet, n'envisage pas le royaume de Dieu exclusivement sous sa signification eschatologique, comme un état qui s'établira à la fin des temps ; il l'annonce comme s'établissant dès ici-bas dans le monde (Lc., xvii, 20-21) et dans le cœur de chaque croyant en particulier. Le mot a dans sa bouche à la fois un sens eschatologique, un sens actuel et un sens individuel et intime. Au premier sens et dans sa consommation, le royaume de Dieu ne doit comprendre que des justes (Mt., xiii, 43; xxv, 34, 41); dans le second sens et en tant qu'existant sur la terre, il contient un mélange de bons et de mauvais, et de bons et de mauvais à des degrés divers (Mt., xiii, 19-30, 37-43, 47-50; xxv, 1-13, 31-46); au troisième sens, ceux-là seulement le reçoivent et le possèdent en eux qui en réalisent les conditions (Mc., xii, 34).

Or ceci nous amène à une nouvelle question. Ces membres du royaume de Dieu sur la terre, quel que soit du reste leur état intérieur, vivront-ils, au point de vue religieux, isolés les uns des autres et reliés à Dieu seul, ou formeront-ils une société? Jésus veut qu'ils forment une société : la βασιλεία τοῦ θεοῦ sera une ἐκκλησία (Mt., xvi, 18; xviii, 17). Jésus en crée le noyau en constituant le collège apostolique. Cette église est établie inébranlable sur Pierre comme sur son fondement. A lui sont données les clefs du royaume : il lie

et délie sur la terre, et ses décisions sont ratifiées dans le ciel (Mt., xvi, 18, 19). Les apôtres reçoivent un pouvoir analogue (Mt., xviii, 18) : ils enseigneront, baptiseront, et on les écoutera comme Jésus lui-même (Mt., xxviii, 19; Lc., x, 16). Cette situation doctrinale s'harmonise très bien avec la modestie recommandée aux maîtres et l'obligation de servir, posée comme devoir fondamental de quiconque détient l'autorité (Mt., xxiii, 8-10; xx, 25-27).

Les apôtres donneront le baptême au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit (Mt., xxviii, 19); ce baptême est nécessaire au salut (Mc., xvi, 16). A côté de ce rite se place le repas eucharistique. Jésus donne aux apôtres sa chair à manger et son sang à boire, en leur recommandant de répéter ceci en mémoire de lui (Mt., xxvi, 26-29; Mc., xiv, 22-24; Lc., xxii, 17-20).

C'est dans la formule du baptême que nous apparaît plus clairement dans l'enseignement de Jésus-Christ — si l'on s'en tient aux synoptiques — la personne du Saint-Esprit. Elle ne reçoit, en dehors de là, qu'un relief à peine supérieur à celui que lui donne l'Ancien Testament (voyez cependant Mt., xii, 32; Mc., xiii, 11; Lc., xii, 10, 12).

Voilà donc, largement tracées, les conditions du royaume de Dieu sur la terre. Mais ce royaume n'est lui-même que la préparation du royaume futur et définitif qui s'établira à la fin du monde. C'est vers cet avenir que regardaient toujours, avec un espoir mêlé de terreur, les Juifs contemporains de Jésus-Christ. Quel était son enseignement à lui, sur ce point capital?

Il ne diffère pas, en somme, sensiblement des doctrines ambiantes, si l'on retranche de celles-ci l'idée d'une domination temporelle et temporaire du Messie, et si l'on en modifie le caractère matérialiste et étroit.

Jésus enseigne, immédiatement après la mort, une rétribution au moins provisoire pour les justes et les méchants. Dans la parabole du mauvais riche (Lc., XVI, 19-31), celui-ci descend dans l'hadès (ἐν τῷ ᾅδῃ), tandis que Lazare repose dans le sein d'Abraham. Le premier souffre du feu et de la soif qui le dévore : le second est dans la joie. Entre eux règne un gouffre infranchissable qui ne les empêche cependant pas absolument de se voir et de s'entendre. Quant au *paradis* que Jésus promet au bon larron (Lc., XXIII, 43), il exprime, sous une autre forme, la félicité de l'autre vie.

Mais, si le Sauveur est fort réservé sur l'état des hommes immédiatement après la mort, en revanche il s'est expliqué sur ce qui attend le monde au dernier jour.

La catastrophe finale sera précédée de signes avant-coureurs, l'ἀρχὴ ὠδινῶν (Mt., XXIV, 6-14; Mc., XIII, 7-13; Lc., XXI, 9-19) : il y aura des guerres, des pestes, des famines, des tremblements de terre; les disciples seront haïs, persécutés, trahis, battus et mis à mort. Puis viendra la θλίψις μεγάλη, la grande tribulation (Mt., XXIV, 15-28; Mc., XIII, 14-23; Lc., XXI, 20-24); on verra l'abomination de la désolation dans le lieu saint; les maux seront tels qu'il n'y en eut jamais de semblables depuis le commencement du monde. Enfin éclatera la crise dernière (τὸ τέλος, Mt., XXIV, 29-31; Mc., XIII, 24-27; Lc., XXI, 25-28) : le soleil s'obscurcira, la lune ne donnera plus de lumière, les étoiles tomberont, les vertus du ciel seront ébranlées, et subitement, comme la foudre (Mt., XXIV, 27), le Fils de l'homme apparaîtra sur les nuées, plein de gloire et de majesté (cf. Mt., XXVI, 64; Mc., XIV, 62; Lc., XXII, 69). Il enverra ses anges avec des trompettes rassembler non seulement les justes, mais généralement l'universalité des peuples (Mt., XXV, 32). Tous les morts res-

susciteront (cf. Mt., v, 29, 30; x, 28; xxii, 23-33; Mc., xii, 18-27; Lc., xiv, 14; xx, 27-40), et le jugement commencera; jugement présidé par le Fils de l'homme lui-même (Mt., xxv, 32, 33; xvi, 17), qui atteindra chaque homme en particulier (Mt., xvi, 27; xxii, 1-14), pour s'étendre à toutes ses œuvres (Mt., xiii, 41; xxv, 35-45).

C'est sur ses œuvres en effet que chacun sera jugé, et non sur sa nationalité ou son extérieur religieux (Mt., xxv, 34-45; vii, 21-27; viii, 11, 12; Lc., xiii, 25-30). La sentence sera infiniment consolante pour les justes. Semblables aux anges (Mt., xxii, 30; Mc., xii, 25; Lc., xx, 36), ils vivront de la vie éternelle (Mt., xxv, 46; Lc., xx, 36), dans la contemplation de Dieu (Mt., v, 8). Leur état est comparé à un festin de noces (Mt., xxii, 2-14; xxv, 10) : les élus sont couchés sur des lits de repos avec les patriarches (Mt., viii, 11), ou encore sont assis sur des trônes (Mt., xix, 28; Lc., xxii, 30); ils resplendissent comme des soleils (Mt., xiii, 43). Leur félicité cependant a un caractère nettement spirituel. Le mot capital ici est *vie éternelle* (Mt., xx, 46; Mc., x, 17; Lc., x, 24) souvent employé comme équivalent de possession complète du royaume de Dieu (Mt., xxv, 34, 46). Nulle part il n'est supposé que l'expression « éternelle » ne doive pas être entendue au sens strict : au contraire, Jésus dit positivement que les justes ne pourront plus mourir (Lc., xx, 36).

En revanche, le sort des méchants sera terrible : c'est l'ἀπώλεια opposée à la vie (Mt., vii, 13, 14). On pourrait y voir la destruction, mais autre est la pensée de Jésus. Les méchants rejetés de lui (Mt., xxv, 41; Lc., xiii, 27) seront précipités dans la géhenne, γεέννα (Mt., v, 22, 29, 30; Mc., ix, 42, 46), dans une géhenne de feu (Mt., v, 22), dans le feu éternel (Mt., xxv, 41;

Mc., IX, 42), dans un lieu de ténèbres cependant où il y aura des pleurs et des grincements de dents (Mt., VIII, 12; XXV, 30; Lc., XIII, 28). Là ils souffriront éternellement : leur feu ne s'éteindra point, leur ver ne mourra point (Mt., XXV, 41, 46; Mc., IX, 42-47).

Quel sera le rapport du châtiment ou de la récompense aux œuvres qui les ont mérités? Le châtiment sera proportionné à la malice de chaque coupable suivant ses dispositions et ses lumières (Mt., XI, 22-24; XII, 41, 42; Lc., XII, 47, 48), car il sera plus demandé à qui aura plus reçu. Quant à la récompense, elle est quelquefois représentée comme égale pour tous et comme une grâce (Mt., XXV, 14-23; XX, 1-16), mais d'autres fois aussi comme proportionnelle aux mérites (Lc., XIX, 12-19). Cette contradiction n'est pas insoluble si l'on remarque, d'une part, que la récompense est elle-même d'un si haut prix qu'elle surpasse l'exigence des mérites et est véritablement gratuite (cf. Lc., VI, 38) et, d'autre part, qu'en raison de son excellence même, toutes les nuances de mérite semblent disparaître devant elle. Ces nuances cependant ne sont point effacées, et un ordre existera entre les sujets du royaume des cieux (Mt., V, 19).

Reste la question du jour et de l'heure de la fin du monde. On n'ignore pas combien il est difficile de tirer des synoptiques une idée claire de l'enseignement de Jésus sur ce point. Les contemporains, nous l'avons vu, rattachaient la crise eschatologique à la venue du Messie, et il est avéré que, pendant un certain temps, les disciples et les premiers chrétiens attendirent comme prochain le second avènement (la *parousie*) du Christ. Quant au Sauveur lui-même, tantôt il paraît l'annoncer comme imminent (Mt., X, 23; XVI, 27, 28; XXIV, 34; Mc., VIII, 39; XIII, 30; Lc., IX, 26, 27; XXI, 32); tantôt, au contraire, indéfiniment le retarder. En

ce dernier sens semblent dirigés les paraboles (Mt., XIII, 31, 32; XXIV, 48-50; XXV, 5-14) et aussi quelquefois le discours direct : la fin ne doit venir que lorsque l'Évangile aura été prêché dans le monde entier (Mt., XXIV, 14; Mc., XIII, 10). On a émis, pour expliquer ces oppositions, diverses hypothèses qu'il serait trop long d'examiner ici[1]. Ce qui est clair, c'est que Jésus n'a voulu renseigner ni ses apôtres ni nous sur le moment de sa parousie (Mt., XXIV, 36; Mc., XIII, 32). Il a annoncé seulement qu'elle nous surprendrait (Lc., XII, 40), et c'est pourquoi nous devons veiller : *Vigilate* (Mt., XXIV, 42, 44; XXV, 13; Lc., XII, 37-40).

§ 2. — L'enseignement de Jésus-Christ d'après saint Jean.

Ouvrons maintenant le quatrième évangile. L'idée et le nom du royaume de Dieu n'en sont pas absents (III, 3, 5), mais on ne les trouve que rarement, et c'est une autre forme d'idée, une autre terminologie qui s'offre à nous. Le royaume de Dieu a fait place à la vie, à la vie éternelle qui nous est apportée. Dans les synoptiques, Jésus avait parlé surtout de son ministère et de nous : ici, il parle beaucoup de lui-même et de ses rapports avec son Père; dans les synoptiques, il avait si peu accentué l'idée de sa médiation, qu'on a pu nier qu'on l'y trouvât : ici, on la rencontre à chaque pas; et enfin la doctrine du Saint-Esprit prend tout à

1. La meilleure est peut-être celle qui voit dans le *royaume de Dieu* un concept complexe, marquant à la fois une *ère de justice* et une *ère de bonheur*. Comme ère de justice, le royaume de Dieu a été en effet annoncé par Jésus-Christ comme tout proche et venu avec lui; comme ère de bonheur, il ne devait apparaître complet qu'après de longs siècles. Cette distinction n'a pas d'abord été saisie clairement par les premiers chrétiens : l'expérience devait les en instruire.

coup un développement considérable, tandis que le drame eschatologique disparaît devant une conception plus intime et plus spiritualiste du jugement divin.

« Dieu est esprit, et c'est en esprit et en vérité qu'il le faut adorer » (IV, 24). Cette première parole brise le particularisme juif, et insinue déjà la direction du nouvel enseignement. « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique afin que quiconque croit en lui ne périsse point, mais qu'il ait la vie éternelle » (II, 16). L'amour de Dieu pour les hommes a quelque chose de plus passionné, de plus personnel que ce que nous avons trouvé jusqu'ici. Dieu est Père, mais avant tout Père de Jésus-Christ, et c'est en le sacrifiant qu'il témoigne qu'il est aussi le nôtre.

Si, dans les synoptiques, en effet, Jésus se met à part de ses disciples dans ses rapports avec le Père, cette attitude est encore bien plus marquée en saint Jean. Il se déclare le Fils de Dieu (V, 28; IX, 35-37, etc.), le Fils par excellence (III, 16, 35; V, 19-22, etc.); il y a, par distinction de tout le reste, *le Père* et *le Fils* (III, 35, 36; V, 19-22). Entre ce Père et ce Fils les relations sont intimes : le Père est la source de l'être et de l'action du Fils (V, 19, 26); il fait les œuvres dans le Fils; le Père et le Fils se connaissent (X, 15; cf. VIII, 55), s'aiment réciproquement (V, 20; XIV, 31; XV, 9); ils demeurent l'un dans l'autre (VIII, 29; XIV, 10, 11), ils ne sont qu'un, ἕν (X, 30; XVII, 11, 21, 22). Ce qui est à l'un est aussi à l'autre (XVII, 10), et, comme le Père a la vie en lui-même, il a donné au Fils d'avoir également la vie en soi (V, 26). Aussi voir ou rejeter le Fils, c'est voir ou rejeter le Père (VIII, 19; XIV, 9; XV, 21-24) : on leur doit rendre honneur semblable (V, 23).

Le Fils cependant préexistait à son apparition dans le monde : Jésus était avant Abraham (VIII, 58), il était

glorifié auprès du Père avant que le monde existât (xvii, 5); c'est du ciel qu'il vient et au ciel qu'il retourne (vi, 62; cf. 33, 51) : car le Père, qui est plus grand que lui (xiv, 28), l'a envoyé dans le monde (iii, 16) pour y remplir une mission (v, 36; xiv, 31; xv, 10, etc.), pour y parler, pour y juger, pour y agir aussi en son nom (viii, 26; x, 32, 37).

Toutefois l'objet propre de la mission de Jésus n'est pas de juger le monde, mais de le sauver (iii, 17; cf. iv, 42), de lui donner la vie éternelle : c'est l'idée qui revient constamment (iii, 16, 36; iv, 14, etc.). Jésus est la vie (xiv, 6), et il vient pour nous la communiquer abondamment (x, 10). Il est la lumière aussi et il vient pour éclairer le monde (iii, 19; viii, 12; xii, 46), pour lui faire connaître Dieu, car connaître Dieu et son Fils Jésus-Christ, c'est la vie éternelle (xvii, 2, 3). A ce ministère de doctrine s'ajoute un ministère de souffrance obscurément annoncé. Jésus doit donner sa chair pour la vie du monde (vi, 51); il est le bon pasteur qui meurt pour son troupeau (x, 11, 18) : c'est l'ordre du Père (x, 18).

Comment recevoir cette lumière, communier à cette vie, profiter de cette rédemption qui nous sont offertes? En nous attachant à la personne de Jésus, en ne faisant qu'un avec lui. Jésus est uni au Père, nous devons être unis à Jésus pour être unis à Dieu : c'est toute l'économie du salut. Il est la lumière qui conduit à la vie (viii, 12; xii, 46), la porte du bercail par où il faut passer (x, 7, 9), le bon pasteur dont il faut être la brebis (x, 11, 14), bien plus le cep dont nous sommes les branches, de qui seul nous pouvons recevoir la sève surnaturelle, en qui seul nous pouvons porter des fruits (xv, 1-7). D'où la nécessité pour nous de demeurer dans son amour comme il demeure dans l'amour de son Père (xv, 7-10). Après cela, les autres

conditions du salut sont celles à peu près que l'on trouve chez les synoptiques : renaître de l'eau et de l'Esprit (III, 3-7), croire en la parole du Sauveur (III, 16; V, 24; VI, 40-47), manger sa chair et boire son sang (VI, 52, 59).

Semblable également est l'idée qui nous est donnée de l'Église et de son organisation (XIII, 20; XVII, 18; XX, 23; XXI, 15-17); mais une doctrine qui se trouve puissamment mise en lumière à cette occasion est celle du Saint-Esprit. Il est nettement distingué du Père et du Fils (XIV, 16, 26; XVI, 7, 13-15) : il procède (ἐκπορεύεται) du premier (XV, 26), mais il reçoit (λαμβάνει) du second (XVI, 14, 15) ce qu'il dira et annoncera aux apôtres (XVI, 13, 14; XIV, 26); et cela parce que tout ce qui est au Père est aussi au Fils (XVI, 15). L'un et l'autre l'envoient (XIV, 16, 26; XV, 26; XVI, 7), mais il n'en est pas séparé, car le Père et le Fils l'accompagnent dans sa descente dans les fidèles (XIV, 23). C'est l'Esprit de vérité (XIV, 16, 17; XV, 26, etc.), dont le rôle est de rendre témoignage à Jésus-Christ, c'est-à-dire de confirmer intérieurement son enseignement (XV, 26), d'en donner aux apôtres la pleine intelligence, et s'il le faut, l'explication nécessaire (XIV, 26; XVI, 13). Avec ces apôtres il restera éternellement (XIV, 16, 17) : en revanche le monde ne peut le recevoir (XIV, 17), et il témoigne contre le monde (XVI, 8-11), car ce monde, à qui le Christ est étranger (VIII, 23; XVIII, 36), hait Jésus-Christ et son Église (XV, 18-23), et le Sauveur n'a pas prié pour lui (XVII, 9).

Bien que tous les hommes en effet soient, en principe, appelés à devenir les enfants de Dieu (X, 16; XI, 52; XII, 32), tous ne répondent pas à son appel. Cette infidélité était prédite (XII, 37-40); elle est la conséquence des conseils divins, car nul ne vient à Jésus s'il n'est tiré par le Père (VI, 44), et celui-ci n'a donné à

son Fils qu'un certain nombre d'hommes (XVII, 6); elle est la conséquence aussi de la malice humaine. On repousse la lumière parce qu'on veut mal agir (III, 19-21), parce qu'on veut faire sa propre volonté et se confier en soi-même (VII, 17, 18; IX, 41).

Ce rejet de la lumière amène le jugement. Le Sauveur maintient à ce mot son sens originel : c'est un triage, une ségrégation : « En ceci consiste le jugement que la lumière étant venue dans le monde, les hommes ont mieux aimé les ténèbres que la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises » (III, 19). Ainsi, le jugement commence dès l'instant que l'on refuse de recevoir Jésus-Christ. Celui qui ne croit pas est déjà jugé par son incrédulité même (III, 18) : il n'a pas besoin d'un juge extérieur; son endurcissement et la parole qu'il a méprisée suffiront à faire éclater au dernier jour l'état de séparation où il s'est mis (XII, 48). En ce sens, celui qui croit n'est pas jugé (III, 18; V, 24). Et ainsi il est vrai que Jésus n'est pas venu pour juger (III, 17; XII, 47; cf. VIII, 15), parce que les méchants se jugent, se ségrègent eux-mêmes : et d'autre part il est vrai qu'il est venu pour juger, parce que son avènement a été l'occasion du triage qui s'est opéré entre ceux qui veulent et ceux qui ne veulent pas voir (IX, 39).

Ce premier jugement intérieur et caché n'empêche pas qu'il ne doive y en avoir un autre, général et éclatant, présidé par le Fils, à la fin du monde. A sa voix tous ressusciteront, les bons pour la vie, les méchants pour le jugement (V, 28, 29). Cette résurrection des bons paraît être spécialement due à l'influence de Jésus-Christ (VI, 39, 40, 44), à ce qu'ils auront mangé sa chair et bu son sang (VI, 54). Quant au sort des uns et des autres, il ne sera en définitive que le développement goûté et ressenti de ce qui était déjà ici-bas : pour les justes l'épanouissement de la vie qu'ils possédaient

en vertu de leur union avec le Christ (VI, 47; XIV, 3), pour les méchants la mort et la colère de Dieu permanente sur eux (III, 36; cf. VIII, 24).

On voit assez, sans qu'il soit nécessaire d'insister, combien le ton de ce dernier exposé diffère de celui des synoptiques; mais on chercherait vainement entre eux une opposition proprement dite. Il y a tantôt prolongation des lignes, tantôt transposition ou diversité, mais non point contradiction. Le royaume de Dieu, sous le nom de vie éternelle, est devenu quelque chose de plus intime et plus personnel; de même, le jugement n'est plus seulement un événement futur, il commence dans la conscience. D'autre part, les relations de nature du Fils avec le Père, sa divinité, son caractère de médiateur nécessaire, la doctrine du Saint-Esprit ont été mis en relief. Tout cela ne sort pas du cadre de la pensée de Jésus, et doit en être considéré comme l'écho ou l'interprétation fidèle.

§ 3. — L'enseignement de saint Paul[1].

Entre Jésus-Christ et saint Paul, dont la première épître aux Thessaloniciens, la plus ancienne, suivant plusieurs, de celles que nous possédons, est de l'an 53 environ, plus de vingt ans se sont écoulés pendant lesquels les apôtres ont prêché, quelques-uns même d'entre eux ont peut-être écrit. Nous grouperons un peu plus loin tout ce qui concerne leur enseignement. Il nous faut présentement exposer celui de saint Paul.

C'est dans ses épîtres naturellement[2] et dans quel-

1. Outre les ouvrages généraux indiqués plus haut, voir la littérature spéciale dans STEVENS, *op. cit.*, p. 594. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, I. F. PRAT, *La théol. de saint Paul*, Paris, 1907, 1912.

2. On traitera seulement a part de l'*Épître aux Hébreux*, qui repro-

ques discours rapportés dans les *Actes* qu'on le trouve. On est d'accord pour admettre que cet enseignement forme un tout organique, et qu'il se développe, sous la plume de l'apôtre, sinon dans un ordre extérieurement méthodique, du moins suivant un principe rigoureusement suivi. Mais quel est ce principe? C'est sur quoi on ne s'entend guère. Dans son système chrétien, saint Paul part-il de l'idée qu'il se fait de Dieu, du Christ ou de l'homme? Sa doctrine est-elle théocentrique, christocentrique ou anthropocentrique? Toutes ces diverses solutions ont été proposées, et ont pu l'être avec des apparences de raison. Si puissante et si une est la conception de l'apôtre que, quel que soit le point où il se place et qu'il envisage actuellement, il sait y ramener tout son enseignement, et donner l'illusion que là est vraiment le centre de ses pensées. Cette question n'a d'ailleurs pour nous qu'une importance secondaire. Nous devons surtout montrer en quoi la doctrine de saint Paul développe celle de Jésus-Christ; son côté objectif nous intéresse plus que la façon dont elle a été conçue : et dès lors nous n'avons pas à en rechercher précisément la déduction subjective. Un exposé qui, partant de Dieu, suit en quelque sorte son action dans le monde, et se déroule avec l'histoire de l'humanité, paraît assez bien représenter le mouvement de la pensée de l'apôtre, et propre à en dire rapidement le contenu.

Pour saint Paul, comme pour Jésus, Dieu est un Père : il l'était déjà par la création; il le devient encore plus par la rédemption. Le cri *Abba*, Père! est le cri qui jaillit en nous sous l'action de l'Esprit du Fils qui

duit sans doute la doctrine de saint Paul, mais dont on ne le croit pas généralement l'auteur immédiat. — Pour les références de ce paragraphe R. = Romains; I, II Cor. = I, II Corinthiens; G. = Galates; E. = Éphésiens; Ph. = Philippiens; Col. = Colossiens; I, II Th. = I, II Thessaloniciens; I, II Tim. = I, II Timothée; Tit. = Tite.

nous est communiqué (R., VIII, 15, 29; G., IV, 5, 6; E., I, 4, 5). Mais en même temps, ce Dieu est un souverain dont l'absolu domaine est pleinement et rudement affirmé. C'est le Dieu de Job contre qui il n'y a pas à discuter : sa volonté est sa loi et notre loi : il faut s'incliner et adorer (R., IX, 14-21; I Tim., I, 17; VI, 15, 16).

Un seul dessein occupe cette volonté dès l'instant qu'elle sort d'elle-même pour agir au dehors : préparer le salut des élus : c'est un dessein d'amour. La création et la rédemption ne seront que des moyens successifs de le réaliser (R., VIII, 28; E., I, 4, 5; III, 11; II Tim., I, 9). La création est une première révélation de Dieu (R., I, 20), l'Incarnation en est une seconde. Ainsi, saint Paul marque l'unité de l'histoire et la maintiendra malgré l'opposition de l'Évangile et de la Loi.

En sortant des mains de Dieu, l'homme était droit. L'étroite relation de la chair et du péché, que l'apôtre accentuera, n'est point une relation essentielle et absolue. La chair n'est pas nécessairement mauvaise : c'est par la transgression (παράπτωμα) du premier homme que le péché, le mal est entré dans le monde (R., V, 12-19). Ce péché, saint Paul le personnifie en quelque sorte, le présente comme une réalité objective et vivante. Une puissance nouvelle (ἡ ἁμαρτία) apparaît, que la génération propage dans les enfants d'Adam suivant la chair (R., V, 12, 18, 19). Ce n'est pas l'acte du péché, la transgression elle-même (παράβασις, παράπτωμα, R., V, 14, 15; II, 23; G., VI, 1) : c'en est la conséquence, et c'est aussi le principe qui le produit, la pente qui y entraîne, d'un mot la *concupiscence*. Le péché habite en l'homme; il exerce sur lui une invincible tyrannie (R., VII, 5, 8, 15, 19, 20); il est pour lui une loi inéluctable (R., VII, 21, 23); l'homme est l'esclave du péché (πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν, R., VII, 14).

Le péché a son siège immédiat dans la chair (σάρξ).

Par la chair il ne faut pas entendre le corps (σῶμα), mais la substance du corps en tant qu'elle est le principe des convoitises qui nous portent au mal, ces convoitises elles-mêmes, l'homme tout entier, l'âme en tant qu'elle les suit et y conforme sa vie morale. Et ainsi saint Paul nous parle d'une prudence, d'une volonté, d'un esprit de la chair, d'homme charnel (φρόνημα, θέλημα, νοῦς τῆς σαρκός, R., VIII, 6; VII, 15; E., II, 3; Col., II, 18). Cette chair est une chair de péché, le corps un corps de péché (R., VI, 6; VIII, 3).

Le péché a pour fruit la mort; par lui elle a été introduite dans le monde (R., V, 12, 14, 15, 17; VI, 23).

Voilà donc la situation faite à l'homme par la transgression d'Adam : elle l'a rendu pécheur, a corrompu sa nature, l'a conduit à la mort. Dans cette extrémité, quelles ressources lui restent? Aucune. Sans doute, son esprit voit encore le bien, le devoir, et ce que saint Paul nomme l'homme intérieur l'aime et s'y complaît, mais d'une volonté impuissante (R., VII, 15-22). La Loi elle-même ne lui sera d'aucun secours, bien plus elle deviendra pour lui une occasion de ruine. Car la Loi, en soi, est juste et sainte; elle est spirituelle (πνευματικός) et exprime la volonté de Dieu (R., VII, 12, 14) : mais l'homme, lui, est charnel (σάρκινος, R., VII, 14), et en lui montrant son devoir sans lui donner la force de l'accomplir, la Loi ne fait que le rendre plus coupable. Sans la Loi, le péché était mort, il n'était pas connu comme tel ni imputé (R., III, 20; V, 13; VII, 7, 8) : avec elle il revit, se multiplie et pousse partout ses rejetons funestes (R., VII, 9, 11, 13). Si bien que le rôle de la Loi a été, en quelque sorte, de faire abonder l'iniquité pour épuiser le péché par sa fécondité même (R., V, 20; G., III, 19). Mais en ce faisant, elle a tué l'homme devenu, pour ses transgressions, passible du châtiment (R., VII, 11; G., III, 10).

Ainsi, juif ou païen, vivant sous la seule loi naturelle ou sous la loi mosaïque, l'homme était perdu sans l'intervention divine. Heureusement pour lui, voici, en face du péché, une autre puissance qui se dresse, la justice de Dieu (ἡ δικαιοσύνη θεοῦ, R., III, 21, 22), non pas cet attribut qui juge et qui châtie, mais la sainteté de Dieu, son exemption de toute tache et de toute souillure morale, justice qu'il communique, et par laquelle il rend justes ceux qui croient en Jésus (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν δίκαιον, καὶ δικαιοῦντα τὸν ἐκ πίστεως Ἰησοῦ, R., III, 26).

Cette justice de Dieu, voulant ainsi se communiquer, met en mouvement la *grâce*, c'est-à-dire la bonté et la tendresse de Dieu à notre égard (R., V, 20, 21), bonté dont l'éternel dessein est notre salut et celui de tous les hommes (E., I, 4; I Tim., II, 3, 4), et le premier gage qu'elle nous donne de sa bienveillance, c'est la *promesse*.

La promesse du Messie faite à Abraham, voilà en effet, dans le passé, le vrai secours donné à l'homme. Ce n'est pas Moyse et sa Loi, laquelle, on l'a vu, a été une occasion de péché, qui sont la vraie anticipation de Jésus-Christ et de sa grâce, c'est Abraham et la promesse qu'il a reçue (G., III, 6-18). Les vrais fidèles, les vrais Israélites ne sont pas les Juifs selon la chair, c'est-à-dire les sujets de la Loi, mais bien ceux qui croient, comme Abraham, en la promesse, et qui sont les héritiers de sa foi (R., IX, 6-8; G., IV, 28). Seulement, de même que l'enfant, bien qu'il soit, en principe, maître de sa fortune, est cependant traité en esclave jusqu'à son émancipation, ainsi les enfants spirituels d'Abraham ont été placés sous la Loi jusqu'à ce que l'Evangile leur apportât l'affranchissement et la jouissance de leurs droits de fils (G., III, 29; IV, 1-7, 22-31).

Cet affranchissement sera l'œuvre de Jésus-Christ. Jésus-Christ apparaît comme la seconde et suprême manifestation de la bonté de Dieu à notre égard, le vrai objet de la promesse (G., III, 16). Il est de notre race et de notre sang (R., I, 3; G., IV, 4), puisqu'il doit nous représenter et nous être substitué. Mais, s'il est homme et a pris chair, il n'a cependant pas connu le péché (R., VIII, 3; II Cor., V, 21). Comme homme, il occupe d'ailleurs un rang à part : il est le second Adam, le nouvel homme. Le premier, qui était de la terre, était terrestre (ἐκ γῆς χοϊκός) : le second est du ciel, et par conséquent céleste (ἐπουράνιος); et de même que notre naissance nous faisait, comme Adam, χοϊκοί, ainsi notre naissance spirituelle dans le Christ nous rend, comme lui, ἐπουράνιοι (I Cor., XV, 47-49). Ces expressions ἐπουράνιος, ἐξ οὐρανοῦ se rapportent probablement à l'origine du Sauveur. Mais, du reste, la conception de saint Paul s'élève bien plus haut. Il suppose clairement la préexistence de Jésus-Christ (G., IV, 4; II Cor., VIII, 9); il lui attribue un rôle dans la création (Col., I, 15-17; I Cor., VIII, 6). Jésus n'est pas Fils de Dieu seulement comme les justes de l'ancienne Loi, il est le propre Fils de Dieu (ἴδιος, R., VIII, 32); il est le Seigneur (κύριος), le seul Seigneur comme le Père est le seul Dieu (I Cor., VIII, 6); son nom doit être invoqué et tout genou fléchir devant lui (I Cor., I, 2; Ph., II, 9-11); l'auteur n'hésite pas à lui appliquer des textes de l'Ancien Testament écrits de Dieu même (R., X, 11-13; I Cor., X, 9; E., IV, 8). Et enfin la doctrine de l'apôtre atteint sa dernière expression dans le fameux passage de l'épître aux Philippiens (II, 6, 7), qui proclame Jésus-Christ préexistant ἐν μορφῇ θεοῦ, et égal à Dieu (ἴσα θεῷ). Rien ne prouve non plus d'une façon tant soit peu concluante que le θεός de l'épître aux Romains (IX, 5) ne se rapporte pas à Jésus-Christ;

et si l'on objecte qu'en tout cas l'apôtre subordonne le Christ au Père (I Cor., xv, 28; xi, 3), il est aisé de répondre que cette subordination est ministérielle, non essentielle, et que précisément dans le passage de la première épître aux Corinthiens, xi, 3, le parallélisme entre l'homme et la femme, d'une part, et Dieu et le Christ, de l'autre, n'est gardé que s'il y a entre ceux-ci identité de nature.

Pour saint Paul, Jésus-Christ est donc à la fois réellement homme et, au sens absolu, vrai Fils de Dieu. Son rôle est de nous sauver, ou plutôt d'être, entre les mains de Dieu, l'instrument de notre salut, car c'est Dieu qui, dans le Christ, se réconcilie le monde (II Cor., v, 19). Pour cela Jésus-Christ devient notre représentant, nous est substitué. Lui-même sans péché, il a été fait péché pour nous, afin que mourant avec lui et en lui, nous devenions en lui justice de Dieu (R., vi, 6, 8; II Cor., v, 14, 15, 21). Parce qu'il nous représente, il est notre victime; sa mort est le prix de notre rançon, un moyen de propitiation (τιμή, ἱλαστήριον) auquel nous participons, étant contenus en lui (R., iii, 25; vi, 6; I Cor., vi, 20; G., iii, 13; E., i, 7). Ce qui n'empêche pas que la grâce et la rédemption ne soient, en principe et de la part de Dieu, spontanées et gratuites, puisque l'incarnation et la mort de Jésus-Christ sont elles-mêmes la plus grande de toutes les grâces (R., v, 8; E., i, 3-6; ii, 4-7).

La mort de Jésus-Christ est ainsi la clef de toute l'œuvre du relèvement, et l'on comprend pourquoi saint Paul ne veut connaître que Jésus crucifié (I Cor., ii, 2). Le péché, crucifié en Jésus, meurt aussi en nous puisque nous étions renfermés en Jésus (R., vi, 6-15). C'est la partie négative de la justification : la partie positive va maintenant se développer. Comme nous sommes morts au péché avec Jésus-Christ et en lui,

de même nous ressuscitons avec lui et en lui à une vie nouvelle (R., VI, 4, 5, 8, 11; IV, 25). Le second Adam est esprit vivificateur (I Cor., XV, 45; II Cor., III, 17); et comme le premier Adam nous avait communiqué le péché et la mort, ainsi le second nous communique sa justice et sa vie (R., V, 15-21; G., II, 20), c'est-à-dire cette justice et cette sainteté de Dieu qu'il possédait, et dont la vie nouvelle qu'il a prise en sortant du tombeau est le symbole (R., VI, 4-11; IV, 25).

Comment s'opère cette communication? La génération naturelle, on l'a vu, transmet à ses descendants le péché d'Adam; le baptême et la foi nous transfusent la vie de Jésus. Par le baptême nous sommes co-ensevelis avec Jésus-Christ dans la mort : nous mourons au péché, puis nous ressuscitons avec lui (R., VI, 3-8; cf. E., II, 5-6; G., III, 27). Par la foi, qui nous incorpore au Sauveur, nous entrons en communion de sa justice et de ses mérites (R., III, 22-25; IX, 30-33; G., II, 16, 20; III, 2, 5-12, 23-27). Cette foi, remarquons-le bien, n'est pas une simple adhésion de l'esprit : elle implique, d'après saint Paul, la tradition totale à Dieu de l'homme, de son activité et de son cœur (R., I, 5; VI, 16, 17; X, 10, 16, 17; G., II, 20; I Th., II, 12-13). Elle ne s'oppose pas aux œuvres en général, mais aux œuvres d'où la foi est absente et que l'on regarderait comme le principe de la justification et du salut (R., IX, 31, 32; G., II, 16; III, 2, 5, 10-12).

Le péché avait son principe et son siège dans la chair : la vie nouvelle que nous apporte la rédemption a comme siège et principe l'Esprit (πνεῦμα). Le mot, outre la signification générale qui l'oppose à chair, péché, légalisme outré, présente, dans saint Paul, des nuances qu'il n'est pas toujours aisé de distinguer. Ainsi, dans certains cas, il semble désigner l'âme ou

l'homme lui-même, en tant qu'il est sous l'influence de l'Esprit de Dieu et aspire aux choses d'en haut (R., VIII, 4-10; G., V, 16; cf. I Cor., II, 14, 15). Plus souvent, il désigne l'Esprit de Dieu agissant en l'homme. Cet Esprit est la source de la grâce et des charismes (I Cor., XII, 3-11); il habite dans nos corps et les consacre (I Cor., III, 16; VI, 19); un jour il les ressuscitera (R., VIII, 11); il opère aussi et surtout dans l'âme en lui communiquant une vie nouvelle (R., VIII, 10), en étant pour elle le gage que Dieu lui donne de sa filiation divine (R., VIII, 14-16; II Cor., I, 22; V, 5; G., IV, 6). Mais en outre, il est plusieurs passages où il est clair que l'Esprit ne désigne plus une opération de Dieu en général, mais une personne déterminée, la personne du Saint-Esprit. L'Esprit-Saint aide notre faiblesse, prie en nous (R., VIII, 26, 27), rend témoignage que nous sommes les enfants de Dieu (R., VIII, 16). Il est en Dieu et connaît ses secrets (I Cor., II, 11); il est aussi en nous qui devenons ses temples (I Cor., III, 16; VI, 19). On le distingue du Père et du Fils (R., VIII, 11), Esprit à la fois de Dieu et du Christ (R., VIII, 9), envoyé par le premier, mais appartenant au second (G., IV, 6). Et c'est ainsi que, sans exposer expressément de doctrine sur la Trinité, saint Paul suppose toujours que ces noms de Père, Fils, Esprit sont entendus de ses lecteurs comme désignant trois termes divins dont il ne précise pas rigoureusement le rapport, mais qu'il associe dans une formule de bénédiction que l'on peut appeler trinitaire (II Cor., XIII, 13).

Tous les hommes cependant ne reçoivent pas l'Esprit et n'obéissent pas à l'Évangile (R., X, 16) : il y a des ennemis de la croix de Jésus-Christ, dont la fin est la ruine (Ph., III, 18, 19). C'est le mystère de la prédestination. Saint Paul l'envisage intrépidement, et en maintient avec force les deux éléments : d'une part, la

souveraine indépendance de Dieu qui sauve qui il veut, et, en fin de compte, parce qu'il le veut (R., IX, 14, 29); de l'autre, la liberté de l'homme qui ne se perd que par sa faute et son incrédulité (R., IX, 30-33; X, 14-21). Mais, du reste, il ne l'explique pas et il ne sent pas le besoin de l'expliquer, puisque, aussi bien, la gloire de Dieu se trouve manifestée dans la perte des uns comme par le salut des autres (R., IX, 20-23).

Quant aux fidèles qui reçoivent l'Évangile et vivent de l'Esprit, ils forment l'Église. Les chrétiens étant les membres de Jésus-Christ, l'Église est son corps, un corps dont il est la tête (R., XII, 4, 5; I Cor., XII, 27; E., I, 22, 23; V, 23; Col., I, 18; II, 19). C'est lui qui en maintient l'unité, qui en développe les organes (E., IV, 15, 16). A son tour, elle est le complément, l'achèvement de Jésus-Christ, son plérôme (πλήρωμα, E., I, 23). L'Esprit de vérité, qui demeure en elle, en fait la colonne de la vérité (I Tim., III, 15); il y divise les ministères et les fonctions (I Cor., XII, 4-11, 28-31) : mais tous ces ministères viennent d'un seul et même Esprit en qui nous avons été baptisés, et qui nous rend uns en lui (I Cor., XII, 13).

Dans cette Église universelle cependant, saint Paul, principalement dans ses épîtres pastorales, distingue des communautés particulières auxquelles il donne également le nom d'Églises, et, entre les membres de ces églises, des épiscopes et des diacres (Ph., I, 1) de qui il requiert certaines vertus (I Tim., III, 1-13). Il parle également de presbytres qui président (I Tim., V, 17, 19), et qu'il confond, en partie du moins, avec les épiscopes (Tit., I, 5-9). Il doit y en avoir dans chaque ville, dont la mission soit d'exhorter, de prêcher la saine doctrine, et de reprendre les récalcitrants (Tit., I, 5, 9; I Tim., V, 17). Un certain nombre de ces presbytres, sinon tous, sont donc en même

temps didascales, et les ministères dont nous venons de parler ne doivent pas complètement se distinguer de ceux que saint Paul énumère dans l'épître aux Éphésiens, IV, 11 : « Il (Jésus-Christ) a établi les uns apôtres, les autres prophètes, les autres évangélistes, les autres pasteurs et docteurs pour le perfectionnement des saints, etc. » Parfois les presbytres sont réunis en un corps, le *presbyterium,* qui impose les mains pour conférer certains ministères (I Tim., IV, 14). Mais du reste, l'apôtre recommande à Timothée de garder pur le dépôt des vérités qu'il lui a confiées (I Tim., VI, 20; II Tim., I, 13, 14), et de se choisir des collaborateurs fidèles pour en instruire les autres (II Tim., II, 2). Il s'attribue à lui-même et il reconnaît à Timothée et à Tite le droit de juger et de condamner en matière de foi et de discipline (I Tim., I, 19; V, 19, 20; VI, 3-5; II Tim., II, 16-19; IV, 2-4; Tit., III, 10, 11; I Cor., V, 1-5).

Entre les rites qui s'accomplissent dans les réunions chrétiennes, outre le baptême, saint Paul mentionne la cène du Seigneur, dont il rapporte l'institution sensiblement comme le troisième évangile (I Cor., XI, 20-34). L'Eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ : elle représente sa mort, et celui qui la reçoit indignement mange et boit son jugement. Dans un autre passage (I Cor., X, 16-21), ce même rite est rapproché de la manducation des viandes immolées aux idoles. Sa relation avec le sacrifice de la croix, déjà indiquée (I Cor., XI, 25, 26), est mise ainsi plus en relief.

Le mariage est le symbole de l'union de Jésus-Christ et de son Eglise. L'épouse est le corps de l'époux, comme l'Église est le corps de Jésus-Christ (E., V, 25-32). Dès lors le mariage est indissoluble : c'est le précepte du Seigneur (I Cor., VII, 10, 11); la mort seule

pourra le rompre (R., VII, 2, 3; I Cor., VII, 39). L'unique exception faite est en faveur du conjoint fidèle avec qui l'infidèle refuse de cohabiter (I Cor., VII, 12-16). Quant à la continence et à la virginité, Paul, pas plus que son maître, n'en fait un précepte : il la conseille seulement comme préférable à l'état du mariage quand Dieu y appelle (I Cor., VII, 7, 25-38). L'état de viduité est, de même, préférable aux secondes noces, bien que celles-ci soient permises (I Cor., VII, 39-40).

Cependant, à travers tout cet enseignement, on voit repasser de temps à autre cette préoccupation du jugement et de la fin des choses que la prédication de Jésus avait si fortement inculquée : Paul, lui aussi, avait prêché le royaume de Dieu (Act., XIX, 9; XX, 25 ; XXVIII, 31), et il n'ignorait pas que ce royaume ne serait consommé qu'avec le second avènement du Christ. Quand aurait lieu cette consommation? Traduisant sur ce point l'opinion commune de son temps, l'apôtre, quand il écrivit ses premières épîtres, la représentait comme prochaine (I Th., IV, 14-16; cf. II Th., II, 2-5) : « Le temps est court », s'écrie-t-il, il faut user du monde comme n'en usant pas, car sa figure passe (I Cor., VII, 29-31). En même temps cependant, il répète qu'avant la parousie suprême doit être révélé l'homme de péché, le fils de perdition (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας), qui s'élèvera contre Dieu et contre son règne. Or le mystère d'iniquité s'accomplit déjà : cependant l'antéchrist est encore entravé : il y a une puissance (ὁ κατέχων?) qui l'arrête jusqu'à ce qu'elle disparaisse elle-même et lui laisse le champ libre (II Th., II, 3-11). Puis, à mesure qu'il avance dans sa carrière, la pensée de l'apôtre s'éclaire et se complète. Au lieu de porter son regard directement sur la fin des temps, il l'arrête sur la fin de chaque homme en particulier et sur la sienne propre. La crainte d'être dépouillés de nos

corps et d'être trouvés nus nous trouble sans doute, mais il y faut consentir, puisque nous sommes par là réunis au Seigneur (II Cor., v, 1-8). Quant à lui, il sait, lorsqu'il écrit pour la seconde fois à Timothée, que sa dissolution n'est pas éloignée (II Tim., IV, 6, 7), mais cette mort lui sera un gain puisqu'elle le mettra avec le Christ (Ph., I, 21-23). Saint Paul croit donc qu'immédiatement après cette vie il jouira de la vue et de la société du Sauveur, et il étend cette espérance à tous les fidèles (II Cor., v, 1-8).

Il n'a pas oublié cependant cette fin des temps, dont il n'ose plus marquer l'époque précise, mais dont il connaît, soit par la catéchèse évangélique, soit par la tradition juive, les circonstances. L'avènement du Christ sera précédé, il l'a dit, de l'apparition d'un fils de perdition qui viendra séduire les peuples, et se substituer, autant qu'il le pourra, à Dieu (II Th., II, 3-11). Puis, à son tour, le Seigneur descendra du ciel, à la voix de l'archange et au bruit de la trompette (I Th., IV, 15; I, 10). L'antéchrist sera exterminé (II Th., II, 8). Les morts ressusciteront. Il semblerait, d'après les principes de l'apôtre, que cette résurrection ne dût convenir qu'aux justes, puisqu'elle est le fruit de la rédemption (I Cor., xv, 21-23) et la conséquence de l'habitation en eux du Saint-Esprit (R., VIII, 11; cf. I Cor., xv, 23; Ph., III, 11; I Th., IV, 14-16). Saint Paul cependant l'étend à tous, justes et pécheurs (Act., XXIV, 15; II Cor., v, 10; cf. I Cor., xv, 21-22). Seulement, dans les premiers, elle sera accompagnée d'une transfiguration et transformation de leur corps (I Cor., xv, 35-54). Suivra le jugement dernier. C'est Jésus-Christ qui y présidera (II Cor., v, 10; II Tim., IV, 1), bien que ce soit le jugement de Dieu, Dieu jugeant par le Christ (R., II, 5, 6, 16). Mais les fidèles siégeront aussi comme juges (I Cor., VI, 2, 3), encore qu'ils doi-

vent être jugés comme le reste des hommes (Act., xvii, 31; II Cor., v, 10) et comme les anges (I Cor., vi, 3). La sentence de ce tribunal décernera à chacun suivant ses œuvres, suivant sa culpabilité ou son mérite (R., ii, 5-13). L'apôtre suppose clairement en effet, dans les bons, un mérite proprement dit, quoiqu'il n'ignore pas que ce mérite est, en même temps, un don du ciel (R., xi, 35; Ph., ii, 13). Outre la transfiguration de leur corps, les justes recevront donc, pour leur fidélité, l'entrée dans la gloire des enfants de Dieu (R., v, 2; viii, 30) : leur filiation sera parfaitement révélée (R., viii, 19; cf. Col., iii, 4). Réunis à Jésus-Christ, ils hériteront avec lui du royaume du Père (R., viii, 17) : ils posséderont la vie éternelle (R., ii, 7; v, 21; G., vi, 8, etc.). Saint Paul continue ici son parallèle : morts avec Jésus-Christ, ressuscités avec lui, les justes sont glorifiés avec lui et partagent sa souveraineté. Quant au sort des méchants, ce sera un sort de colère, de tribulation et d'angoisse, de mort et de destruction (R., ii, 5, 8, 9; vi, 21; I Th., i, 10; Ph., iii, 19). Le Seigneur et sa vertu viendront sur eux avec un feu vengeur (II Th., i, 7-9). Leurs peines, aussi bien que la félicité des justes, seront éternelles (R., ii, 7; v, 21; vi, 23; I Cor., ix, 25; G., vi, 8; I Th., iv, 6; I Tim., i, 16; vi, 12; Tit., i, 2). C'est en vain que l'on a cherché dans saint Paul l'idée d'une restauration finale : elle ne s'y trouve pas.

Reste le dernier acte de cette suprême tragédie. La mort, le dernier adversaire de Jésus-Christ, a été détruite par la résurrection (I Cor., xv, 26, 54, 55). Le Christ, ayant achevé son œuvre et soumis tous ses ennemis, livre à son tour son royaume et sa royauté à son Père et se soumet à lui. Dieu est tout en tous (I Cor., xv, 24-28).

Il est aisé de voir, par ce simple résumé, quels dé-

veloppements a reçus de saint Paul l'enseignement de Jésus-Christ. C'est évidemment sur la partie anthropologique et sotériologique de cet enseignement, sur le rôle du Christ dans l'œuvre de la rédemption que l'apôtre a porté son attention. Il a mis dans un relief puissant, par une analyse impitoyable de la corruption humaine, le caractère universel du péché et l'absolue nécessité d'une restauration déjà esquissés dans l'Évangile. Jésus-Christ avait fait entendre que la Loi mosaïque n'était que provisoire : Saint Paul en définit de plus près la fonction dans le passé et la déchéance actuelle. Aux affirmations du Sauveur sur la dignité de sa personne il ajoute des traits qui annoncent, s'ils ne la rejoignent pas absolument, la théologie johannique. Il crée, pour ainsi dire, toute la théorie de la doctrine de la Rédemption. Sur l'Église aussi et son organisation intérieure, il apporte, dans les épîtres pastorales, des renseignements nouveaux. Il n'est pas jusqu'à son eschatologie qui ne soit d'une note plus claire que celle des synoptiques.

Toutefois, il faut bien remarquer que, dans tous ces développements, saint Paul se rattache étroitement à Jésus-Christ, et n'a d'autre but que d'expliquer la pensée du Maître. Quand il donne des conseils en son nom personnel, il a bien soin de les distinguer des préceptes du Seigneur (I Cor., VII, 12, 15). Si l'on trouve rarement cette distinction, c'est qu'en effet il se borne d'ordinaire à répéter l'enseignement qu'une révélation directe lui avait livré (G., I, 11, 12). Il le répète, disons-nous, mais en le marquant de son empreinte, et non pas comme une leçon apprise de mémoire et froidement reproduite, mais comme une doctrine qu'il avait vécue, qu'il s'était assimilée, et dont son cœur comme son intelligence avaient amoureusement fouillé les profondeurs.

L'Épître aux Hébreux doit être, comme je l'ai remarqué, et à cause de son origine, examinée à part des épîtres de saint Paul. Le but de l'auteur, dans cet écrit, est de déterminer ses correspondants à rester inébranlables dans la croyance qu'ils ont embrassée, en les détournant d'un retour possible au judaïsme. Pour y atteindre, il s'efforce d'établir la supériorité de la nouvelle économie par une comparaison de la personne, des fonctions et de l'œuvre de Jésus-Christ avec la personne, les fonctions et l'œuvre des promulgateurs et des ministres de l'ancienne Loi; d'où il conclut à la fermeté de foi et d'espérance qu'il faut garder dans la vie chrétienne. C'est donc surtout une christologie et une sotériologie qu'il expose.

Jésus, dans sa manifestation terrestre, est sans doute vraiment homme, de notre race et de la tribu de Juda (II, 14; VII, 14), semblable à nous hormis le péché, et par conséquent capable de compatir à nos maux (II, 17; IV, 15; VII, 26), fidèle, pieux et obéissant envers Dieu (III, 1, 2; V, 7, 8), mais cette apparence n'est pas tout Jésus. Il est encore le Fils, le premier-né, l'héritier universel, supérieur aux anges qui doivent l'adorer, l'ἀπαύγασμα τῆς δόξης καὶ χαρακτὴρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ), sans commencement et devant vivre toujours. C'est par lui que le monde a été créé et qu'il est conservé : il est Dieu (I, 1-12; III, 6; VII, 3, 8, 16, 28). Impossible de rapporter au Christ glorifié après la résurrection tous ces traits : quelques-uns regardent forcément le Christ préexistant. Et si une influence philonienne est ici possible, la doctrine de l'Incarnation, qui apparaît dès le deuxième verset de l'épître (cf. X, 5), et la théorie de la Rédemption qui la remplit montrent que l'auteur a complètement modifié et précisé le concept flottant et principalement cosmologique de

Philon. Sa pensée se rapproche visiblement du prologue du quatrième évangile.

Le Fils de Dieu cependant est devenu notre prêtre. Le sacerdoce juif n'avait, comme toute la Loi dont il était le centre, qu'un caractère provisoire (vii, 11, 12, 18, 19); il devait être transféré. Notre nouveau pontife, c'est Jésus-Christ (iv, 14). Médiateur de la nouvelle alliance (ix, 15; xii, 24), il est prêtre appelé de Dieu (iv, 5, 6, 10), prêtre à la ressemblance de Melchisédec (vi, 20-vii, 17; v, 10), supérieur aux prêtres du Lévitisme (vii, 1-11, 20-28), innocent et sans tache (vii, 26-28), éternel et unique (vii, 23, 24).

La victime qu'offre ce prêtre est lui-même (x, 7-10; vii, 27; ix, 11-15, 28), et il lui suffit de l'offrir une fois tant ce sacrifice est efficace (vii, 27; ix, 12; x, 10, 12, 14). Par ce seul acte il nous rachète (λύτρωσις, ix, 12, 15), nous purifie non plus de nos souillures légales, comme faisaient les rites anciens, mais de nos péchés (i, 3; ix, 14, 28; x, 22); arrosés de son sang nous sommes intérieurement sanctifiés (xii, 24; xiii, 12), affranchis de l'empire du démon (ii, 14), capables de nous approcher du trône de la miséricorde et mis en possession des biens de la grâce (x, 9; iv, 6; xii, 22-24). Ce sacrifice est d'ailleurs offert pour tous les hommes (ii, 9; v, 9; ix, 28); son efficacité embrasse tous les temps (ix, 25, 26); bien plus, accompli sur la terre, il se perpétue dans le sanctuaire du ciel où notre grand-prêtre a pénétré, portant entre les mains son propre sang, et où il continue d'intercéder pour nous (ix, 11, 12, 24; vii, 25).

Puis donc que Jésus-Christ est ainsi le médiateur de la nouvelle alliance, nous devons avoir confiance en lui (x, 19, 23), et, pour aller à Dieu, nous approcher de notre Sauveur avec une foi pleine (x, 21-22). L'auteur de l'Épître définit clairement ce qu'il entend par

la foi. Il en fait avant tout un acte de l'intelligence, l'assurance certaine des choses à espérer, la conviction de ce que l'on ne voit pas (xi, 1). La foi a été le principe de tous les héroïsmes que nous admirons dans l'histoire d'Israël (xi). Que l'on se garde bien de renier celle que l'on a reçue de Jésus-Christ, car il est impossible que ceux qui ont rejeté, après les avoir connus, la lumière et le don de Dieu soient renouvelés par la pénitence, crucifiant en eux et tournant en dérision le Fils de Dieu (vi, 4-8) ; passage qui ne signifie pas que la voie du retour et du pardon est irrévocablement fermée au pécheur ou même au renégat, mais seulement qu'ils ne trouveront point le salut en dehors de Jésus-Christ, et tant qu'ils s'obstineront à le méconnaître.

La foi et la confiance sont donc les deux vertus que recommande surtout l'Épître aux Hébreux. Mais les autres, le courage, la fidélité à l'Église, la persévérance ne sont pas exclues, non plus que les devoirs de la vie domestique et sociale (vi, 10, 12; x, 25, 32-36; xii, 2-4; xiii, 1-7). Un des grands motifs de les pratiquer, c'est le jugement futur. Tous doivent le subir après avoir passé par la mort (ix, 27). Le moment est proche où le Christ apparaîtra pour sauver ceux qui l'attendent (ix, 28; xi, 37). Alors les bons recevront leur récompense; ils jouiront du repos, du royaume, d'une patrie céleste, de la céleste Jérusalem (iv, 3, 10; x, 35; xi, 16; xii, 22, 23, 28). Leur bonheur sera sans fin (v, 9; ix, 12, 15; xii, 28) ; tandis que la perte des méchants sera épouvantable dans le feu qui les consumera (x, 27, 31, 39). L'auteur mentionne, au chapitre vi, 2, la résurrection de la chair, mais sans en préciser autrement les conditions.

§ 4. — L'enseignement des apôtres en dehors de saint Paul et de saint Jean[1].

Nous avons, sous ce titre, à résumer la doctrine d'abord des discours que les Actes des Apôtres mettent dans leur bouche aux premiers jours qui suivirent la Pentecôte, puis des épîtres qui ne sont attribuées ni à saint Jean ni à saint Paul. On doit même y joindre les Évangiles et les Actes pour leurs parties narratives, car, dans ces parties, ils traduisent surtout la foi de ceux qui les ont écrits.

Comme il est impossible de trouver dans cet ensemble de documents une idée centrale commune, force nous est de suivre un plan conventionnel, à l'occasion duquel on insistera, quand cela paraîtra nécessaire, sur les vues particulières à tel ou tel d'entre eux[2].

On n'y rencontre rien sur la Trinité en général qui renchérisse sur l'enseignement de Jésus et de saint Paul. Les trois personnes sont clairement distinguées dans le récit du baptême de Jésus surtout par saint Luc (Mt., III, 16, 17; Mc., I, 10, 11; Lc., III, 21, 22).

Du Saint-Esprit il est souvent question. Les Évangélistes marquent sa coopération à la naissance miraculeuse de Jésus (Mt., I, 20; Lc., I, 35), et sa descente sur lui au moment de son baptême (v. *supra*). Les Actes nous disent comment, promis par le Sauveur aux apôtres (I, 4; cf. Lc., XXIV, 49), il est venu en effet sur eux au jour de la Pentecôte (II, 4; cf. 17, 18). Son rôle est de fortifier la foi (VI, 5), de donner la sagesse (VI, 3), de guider les disciples dans leur ministère (VIII, 29),

1. Outre les ouvrages généraux signalés plus haut, voir la littérature spéciale dans STEVENS, *op. cit.*, p. 596.

2. Pour les références de ce paragraphe, A. = Actes; I, II P. = I, II Petri; Jac. = Jacques; Jud. = Jude.

d'inspirer les nouveaux prophètes (xi, 28 ; xiii, 9) comme il a inspiré les anciens (vii, 51), d'accorder le don des langues (ii, 4 ; x, 44-47). Il est, d'après saint Pierre, le principe de la grâce et de la sanctification des fidèles (I P., i, 2) ; lui mentir, c'est mentir à Dieu (A., v, 34).

Les discours rapportés par les Actes présentent le plus ancien exemple d'une apologétique chrétienne fondée sur le caractère de Jésus-Christ. Elle est fort simple, et se borne à démontrer que Jésus est le Messie promis. Il est le prophète annoncé par Moyse, le serviteur de Dieu, le παῖς θεοῦ d'Isaïe (A., iii, 13, 22-26 ; iv, 27 ; cf. 25) ; il a réalisé les prophéties (viii, 32 sqq.) ; sa mort même était prédite ; il est la pierre d'angle rejetée dont parle le Psaume cxvii, 22 (iv, 11 ; cf. 25-28), le trahi dont parle le Psaume lxviii, 26 (i, 16, 20) ; toute sa passion avait été décrite d'avance et s'est déroulée comme elle le devait (ii, 23 ; iii, 18 ; iv, 27, 28). David avait annoncé sa résurrection au Psaume xv, 10 (iii, 15 ; iv, 10 ; v, 30 ; x, 40), aussi bien que son ascension et son exaltation au ciel, au Psaume cix, 1 (ii, 33-36).

Du sacrifice de Jésus-Christ, il n'est presque rien dit. La première épître de saint Pierre contient cependant l'idée de la *substitutio vicaria* (ii, 24) et de notre rédemption par le sang du Sauveur (i, 18, 19). En revanche, le fait de sa résurrection occupe dans le premier enseignement apostolique une place prépondérante : c'est qu'il est pour les Juifs la preuve décisive de sa qualité de Messie. Après être descendu aux enfers pour y prêcher aux esprits des morts (I P., iii, 19, 20 ; iv, 6), le Christ ressuscité monte à la droite de son Père (Mc., xvi, 19). Là il doit régner éternellement (II P., i, 11 ; cf. Lc., i, 32, 33), car Dieu l'a fait Christ glorieux et Seigneur (A., ii, 36). Le nom de Κύριος devient son nom, s'appose à celui de Jésus (A., xi, 23, 24 ; i, 21, cf. 24 ; iv, 29 ; II P., i, 2, 8, 11, 14, 16) ;

Jésus est le seul dominateur et Seigneur (Jud., 4, 8); on lui applique les textes écrits de Dieu même dans l'Ancien Testament (A., II, 20, 21; VII, 59) et on l'adore (Mt., XXVIII, 9, 17).

La foi est la condition du salut, et les apôtres, en même temps qu'ils exigent le repentir, exigent que l'on croie à leur parole (A., II, 38, 41; III, 19; V, 31; VIII, 12, 14, 22). — On n'ignore pas, à ce propos, quelle opposition on a voulu trouver entre les vues de saint Paul sur la justification par la foi et celles de saint Jacques. Cette opposition n'existe point. Pas plus que saint Paul n'attribue la justification à une foi purement spéculative, qui ne serait point accompagnée d'une disposition intérieure d'obéissance et de charité, saint Jacques ne l'attribue à des œuvres que la foi et la charité ne vivifieraient point. Toute la doctrine de celui-ci se trouve condensée au chapitre II, verset 22, de son Épître : la foi d'Abraham concourait à ses œuvres, et s'est trouvée, par elles, portée à la perfection. Il n'y a de vraie foi que celle qui nous fait agir; l'autre est morte et inutile. Ce n'est donc pas la foi isolée et théorique qui nous sauve, pas plus que les œuvres sans la foi, mais bien la foi accompagnée des œuvres (Jac., II, 14-26). — Quant à la loi mosaïque, des divergences d'opinion se produisirent d'abord dans l'Église primitive sur la valeur obligatoire qu'elle devait conserver vis-à-vis des Gentils. Ceux-ci commençaient à se convertir : à Antioche, ils formaient déjà une communauté indépendante (A., XI, 20-26). Ces gentils, devenus chrétiens, seraient-ils soumis aux prescriptions légales du judaïsme (A., XV, 5-11)? Pierre trancha la question par la négative (A., XV, 7-11) : il avait reçu des indications divines à l'occasion du centurion Cornelius (A., X, 10-20, 28, 34, 35, 44-48). Jacques se prononça dans le même sens (A., XV, 13-20). Toutes les incertitudes

cependant ne furent pas levées, et l'on se demanda notamment si les convertis du judaïsme pouvaient, au mépris de la loi, frayer avec les fidèles venus du paganisme. On trouve un écho de ces scrupules dans l'Épître aux Galates (ii, 11-14). Pierre, qui tenait pour la légitimité de ces rapports, eut cependant un moment de faiblesse, et en fut repris par saint Paul. Ce n'est que plus tard que l'Épître aux Hébreux proclama la déchéance définitive de la loi ancienne et son remplacement par la nouvelle.

Quant au reste de la morale chrétienne, il serait trop long, on le conçoit, d'en relever tous les traits dans cette littérature en grande partie parénétique. On y recommande la soumission aux pouvoirs civils et aux maîtres immédiats, si l'on est serviteur (I P., ii, 13, 14, 18), la prière confiante (Jac., i, 6). Saint Jacques prohibe l'abus du serment (Jac., v, 12); il reproduit (Jac., i, 14, 15) la lignée *concupiscence, péché, mort* que l'on trouve dans saint Paul. L'énergique réprobation de celui-ci contre la chair reparaît également dans saint Jude (23), qui regarde le corps comme une tunique souillée qu'il faut haïr. Les Actes signalent la pratique du jeûne dans l'Eglise (xiii, 2, 3; xiv, 22).

L'Église, c'est le nom en effet que les Actes, qui en sont la plus ancienne histoire, donnent à la réunion des premiers fidèles (v, 11; viii, 1-3). Entre ceux-ci règne d'abord une sorte de communauté de biens, mais que la seule charité spontanée inspire et maintient (A., ii, 44, 45; v, 3, 4). De plus, dans ce peuple chrétien, qui généralement forme un sacerdoce saint, un sacerdoce royal (ἱεράτευμα ἅγιον, βασίλειον ἱεράτευμα) qui doit offrir des victimes spirituelles (I P., ii, 5, 9), il existe une hiérarchie. Les apôtres se réservent, comme fonctions propres, la prière et la διακονία τοῦ λόγου (A., vi, 2, 4). Pierre apparaît manifestement comme le premier

d'entre eux (A., I, 13, 15; II, 14, 37; III, 6, 12; IV, 8; V, 3, 29; XV, 7). Ils imposent les mains aux diacres et aux nouveaux convertis (A., VIII, 17). Au-dessous d'eux, on trouve dans chaque communauté les πρεσβύτεροι, qui doivent gouverner le troupeau qui leur est confié (A., XI, 30; XIV, 22; XV, 2, 6, 22, 23; XVI, 4; XXI, 18; I P., V, 1, 2). Les presbytres ont, avec les apôtres, décidé ce qu'il convenait d'exiger dans la question des observances légales, et, avec eux, présenté leur décision comme celle de l'Esprit-Saint (A., XV, 6, 22, 28). Puis, dans l'Église de Jérusalem, se montrent les diacres, institués par la prière et l'imposition des mains, dont la fonction est d'abord de s'occuper des pauvres (A., VI, 1-6), mais que l'on voit, dans la suite, discuter contre les Juifs, baptiser et prêcher (A., VI, 9; VIII, 38, 40). A Antioche, on rencontre des prophètes et des didascales qui imposent les mains à Paul et Barnabé (A., XIII, 1, 3). Enfin il est question de νεώτεροι, νεανίσκοι, dont on ignore s'ils remplissaient des ministères précis, et qui doivent être soumis aux presbytres (A., V, 6, 10; I P., V, 5).

C'est par le baptême que l'on entre dans l'Église (A., II, 41; X, 47, 48). Il est, avec la pénitence, la condition du salut (A., II, 38). Il suppose la foi (A., VIII, 36-38), et se donne au nom de Jésus-Christ (ἐπὶ τῷ ὀνόματι, ἐν τῷ ὀνόματι, εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου Ἰησοῦ, A., II, 38; X, 48; VIII, 16)[1]. Son effet est de remettre les péchés (A., II, 38; cf. X, 43), de nous purifier de nos fautes par le sang de Jésus-Christ dont il est une aspersion (I P., I, 2; III, 18-21).

Le baptême est ordinairement suivi de l'imposition des mains pour la communication du Saint-Esprit (A., VIII, 17, 19; XIX, 5, 6) : cette effusion se produit

1. Ce qui ne veut pas dire nécessairement que ce fût là la formule baptismale.

toutefois en dehors du rite, et est souvent accompagnée du don des langues et de charismes divers (A., x, 44-46; xix, 6). Puis, dans la communauté chrétienne, on célèbre la fraction du pain (A., ii, 42, 46; xx, 11). Quant aux apôtres de la seconde génération, Paul et Barnabé, et aux diacres, c'est, comme on l'a dit, par l'imposition des mains et la prière soit des premiers apôtres, soit des prophètes et des didascales, qu'ils reçoivent leur mission (A., vi, 6; xiii, 1-3).

Enfin, à ces rites il faut ajouter celui que saint Jacques recommande en cas d'infirmité. Un fidèle est-il malade? On introduira les presbytres de l'Église qui prieront sur lui en l'oignant d'huile au nom du Seigneur. Cette prière confiante soulagera le malade, et s'il est dans le péché, ses péchés lui seront remis (Jac., v, 14, 15).

Reste à examiner la doctrine eschatologique de nos documents. Elle ne diffère pas sensiblement de celle de Jésus ou de saint Paul, mais il est difficile d'en lier les éléments. Bien qu'il règne de l'incertitude relativement à l'époque précise de la fin du monde, et que la deuxième épître de saint Pierre fasse entendre qu'elle est peut-être fort éloignée (II P., iii, 8, 9), toutefois le sentiment dominant chez les fidèles est qu'elle est proche et qu'il s'y faut préparer (A., ii, 15, 21; I P., iv, 7; Jac., v, 8, 9). Avec le Messie les derniers temps sont venus (A., ii, 16, 17), et cette pensée doit effrayer les méchants et fortifier les bons (Jac., v, 1-9). Ces derniers temps seront marqués par l'apparition de docteurs de mensonge, de sectes perdues, niant le Seigneur Jésus, et se livrant à la corruption de leur cœur (II P., ii, 1-3, 12, 20; iii, 3, 4). Mais Dieu, qui juge les vivants et les morts, et qui a déjà puni dans l'enfer les mauvais anges (II P., ii, 4), rendra à chacun selon ses œuvres (I P., iv, 5). Les bons jouiront de la vie éter-

nelle (I P., III, 22; Jud., 21). Tantôt leur sort est représenté comme un héritage (I P., I, 4; Jac., II, 5), tantôt c'est une récompense, la couronne de vie donnée à ceux qui ont courageusement souffert (Jac., I, 12). Ce bonheur des justes sera sans fin (I P., I, 4; III, 22). Au contraire les méchants disparaîtront (I P., IV, 18), seront perdus (ἀπώλεια, II P., III, 7); ils seront châtiés par le feu qui les dévorera à l'exemple de Sodome et de Gomorrhe (II P., II, 6; Jud., 7, 8). Alors une conflagration générale dissoudra la terre, les cieux actuels et les éléments, et de nouveaux cieux, une nouvelle terre, où habitera la justice, apparaîtront : c'est l'objet de notre attente (II P., III, 7-13).

§ 5. — L'enseignement de saint Jean [1].

C'est avoir exposé déjà, du moins en partie, l'enseignement de saint Jean que d'avoir exposé celui de Jésus d'après le quatrième évangile, car le disciple s'est si bien pénétré des discours du Maître qu'il les a faits siens par la manière dont il les rapporte : nous entendons à la fois le Sauveur et le disciple. Mais, ces discours mis à part, il reste comme sources de la doctrine strictement johannique, outre les parties narratives de l'Évangile, les épîtres attribuées à l'apôtre et l'Apocalypse. En raison de leur caractère, il est à propos de présenter d'abord et à part les enseignements de l'Apocalypse. Ils tiennent encore au judaïsme et à ses formes malgré l'esprit nouveau et les échappées mystiques qui s'y rencontrent.

1. Outre les ouvrages généraux mentionnés plus haut, voir la littérature spéciale dans STEVENS, *op. cit.*, pp. 595, 596. On y ajoutera TH. CALMES, *L'évangile selon saint Jean*, Paris, 1904. E. JACQUIER, *Histoire des livres du N. T.*, t. IV, Paris, 1908.

C'est autour de la christologie et de l'eschatologie que se groupent surtout ces enseignements. Dieu et ses anges y sont toutefois l'objet aussi d'une attention particulière. Ce n'est pas comme Père que Dieu est envisagé : c'est dans ses attributs de majesté et de toute-puissance. Il est l'Éternel, l'alpha et l'oméga, le principe et la fin, le premier et le dernier (I, 8; XXI, 6; XXII, 13), παντοκράτωρ (I, 8; IV, 8, etc.), créateur de l'univers par sa seule volonté (IV, 11; X, 6; XIV, 7). — A côté de lui est Jésus-Christ. L'Apocalypse lui maintient sans doute un rôle subordonné par rapport au Père (I, 1; II, 26, 27); mais elle l'élève d'ailleurs bien haut dans la gloire de son triomphe, et finit par l'associer complètement au Père dans quelques-uns des attributs qu'elle lui prête, et dans les hommages qu'elle lui fait rendre. Ainsi le Fils de l'homme est juge et Seigneur (I, 16, 20), prince des rois de la terre, Seigneur des seigneurs et roi des rois (I, 5; XVII, 14). S'il est le témoin fidèle et l'Amen (I, 5; III, 4, 14), le premier-né d'entre les morts et celui qui tient les clefs de la mort et de l'enfer (I, 5, 18), le principe de la créature de Dieu (ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ, III, 14), il est aussi, comme le Père, le premier et le dernier (ὁ πρῶτος καὶ ὁ ἔσχατος, I, 17; II, 8), associé à Dieu dans la même louange et les mêmes honneurs (V, 12, 13), sans cesse rapproché de lui et joint à lui (VI, 16; VII, 9, 10; XI, 15; XII, 10; XIV, 4; XXI, 22; XXII, 3).

C'est sous la figure d'un agneau immolé que Jésus-Christ est apparu au voyant; par cet agneau, par son sang nous avons été rachetés d'une rédemption qui a été universelle (V, 9; cf. XIV, 4; V, 2; XI, 6). Dans son sang il a lavé nos péchés (I, 5; VII, 14; XXII, 14). La mort de Jésus-Christ est ainsi désignée comme la condition de notre réconciliation et comme le principe du salut.

Puis, au-dessous de Jésus-Christ, on trouve les anges. Ils jouent, dans l'Apocalypse, comme ordinairement dans ce genre d'écrits, un rôle considérable et qu'il est inutile d'analyser en détail. Mais il faut donner une mention spéciale aux sept esprits (πνεύματα) qui sont devant le trône de Dieu (I, 4), et qui sont identifiés aux sept lampes qui brûlent devant le trône (IV, 5) et aux sept yeux de l'Agneau (V, 6). Au I, 4, 5, ils sont nommés entre Dieu et Jésus-Christ, et il semble que chacun d'eux successivement parle dans les lettres envoyées aux Églises (II, 7, 11, 17, 29; III, 6, 13, 22). D'autre part, il est question de l'Esprit qui parle (XIV, 13) et qui, avec l'Épouse, soupire après la venue de Jésus (XXII, 17). Peut-être avons-nous, dans ces sept esprits, une personnification symbolique de l'action multiforme du Saint-Esprit, et, dans l'ensemble de ces passages, une ébauche de la pneumatologie johannique (*Ioan.*, XIV-XVI).

En face des bons anges apparaît le démon. L'auteur le présente sous la forme d'un dragon (XII, 3 ; cf. 9) : c'est l'ancien serpent (de la Genèse) appelé le diable et Satan, qui séduit le monde entier (XII, 9). Antagoniste de Dieu, il a, lui aussi, ses anges (XII, 7, 9), un trône (II, 13), une synagogue (II, 9 ; III, 9), une doctrine avec ses mystères (τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ, II, 14). Vaincu par Michel et ses anges et précipité du ciel (XII, 7, 8), il a fait la guerre aux enfants de Dieu, et se trouve aidé dans cette œuvre par les deux bêtes, personnification de l'iniquité corruptrice et persécutrice (XIII, 1-17).

Dieu et sa justice doivent triompher cependant, et ce triomphe constituera la fin des choses. Les visions eschatologiques de Patmos contiennent beaucoup d'éléments et d'images empruntés aux apocalypses juives circulant au moment de sa composition, et, à ce point de vue, sont peu originales. Mais, d'autre

part, elles ont eu trop d'influence sur l'eschatologie ecclésiastique postérieure pour qu'on les puisse négliger. Il est donc à propos d'en marquer au moins la suite.

Au commencement se place la chute de la Babylone homicide et persécutrice des saints : c'est la première victoire de l'Agneau (xvii, xviii), dont les noces sont venues et dont l'épouse se prépare (xix, 7, 9). Puis le Verbe de Dieu apparaît, à cheval, en guerrier, sa robe tachée de sang, et traînant à sa suite les armées du ciel (xix, 11-15). Contre lui s'assemblent la bête, le faux prophète, les rois et les puissants, ennemis de son règne, avec leurs troupes (xix, 17-19). La bête et le faux prophète sont saisis et jetés vivants dans un étang de feu et de soufre ; les autres sont tués et leurs chairs dévorées par les oiseaux du ciel (xix, 17, 18, 20, 21) ; Satan est enchaîné et relégué pour mille ans dans l'abîme (xx, 1-3).

Alors a lieu une première résurrection pour les justes seuls. Ils reviennent à la vie, et, avec le Christ dont ils sont les prêtres, règnent pendant mille ans (xx, 4-6).

Ce règne de mille ans est suivi d'une nouvelle épreuve. Satan, momentanément délivré de son cachot, séduit les nations des quatre coins de la terre, et ensemble ils viennent assiéger la cité sainte (xx, 7-8; cf. 3). Mais alors Dieu intervient lui-même. Le feu du ciel dévore les révoltés ; Satan va rejoindre la bête et le faux prophète dans l'étang de feu et de soufre pour y être, avec eux, tourmenté aux siècles des siècles (xx, 9, 10), et une seconde résurrection, générale celle-ci, suivie d'un jugement également général (xx, 12, 13), prépare le triomphe définitif de la justice. C'est sur ses œuvres (κατὰ τὰ ἔργα) écrites aux livres du ciel que chacun sera jugé (xx, 12, 13; ii, 23;

xxii, 12). La conséquence de ce jugement, c'est pour « la mort » et pour « l'enfer », c'est pour quiconque n'est pas inscrit au livre de vie « la seconde mort », c'est-à-dire la condamnation à l'étang de feu et de soufre qui a déjà recueilli la bête, le faux prophète et le dragon (xx, 14, 15 ; xxi, 8). Là, tombent les lâches, les incrédules, les abominables, les meurtriers, les impudiques, les enchanteurs, les idolâtres et tous les menteurs (xxi, 8; cf. xxii, 15). Le châtiment est d'ailleurs analogue aux crimes commis (xvi, 6; xiii, 10; ii, 20-23; xviii, 6, 7); mais de plus il est éternel (xx, 10) : il n'est, nulle part, question de restauration, d'ἀποκατάστασις.

Pour les justes, au contraire, une nouvelle terre et de nouveaux cieux sont créés, car les anciens ont disparu (xxi, 1; cf. xx, 11). Une Jérusalem nouvelle, l'épouse de l'Agneau, descend des cieux, magnifique et splendidement parée. On en donne la description (xxi, 11-27). C'est l'Église triomphante, la βασιλεία τοῦ θεοῦ définitive dans laquelle les saints régneront éternellement avec Dieu et contempleront sa face (xxi, 3, 4; xxii, 4, 5).

Venons maintenant à la doctrine de l'évangile et des épîtres de saint Jean [1].

« Dieu est lumière, et il n'y a point en lui de ténèbres » (I J., i; 5). « Dieu est amour » (I J., iv, 8, 16). Ce sont les deux définitions de Dieu que donne saint Jean, et qui vont à nous le représenter comme le principe de toute pureté, de toute sainteté et de toute vie, car les ténèbres, pour l'apôtre, c'est le mal (I J., i, 6, 7). Or l'amour de Dieu à notre égard a paru surtout en ceci qu'il a envoyé dans le monde son Fils

1. L'Évangile est cité par la simple indication du chapitre et des versets. Pour les Épîtres, I, II J. = I, II Ioannis.

unique afin qu'en lui nous eussions la vie (I J., IV, 9). — Qui est ce Fils unique? C'est *le Fils* simplement et par excellence (I J., II, 22-24), le Monogène (I, 14, 18) : c'est le Verbe. Le terme de λόγος — il se trouve déjà dans l'Apocalypse — est emprunté directement ou indirectement à la philosophie platonicienne et notamment à Philon; mais l'apôtre l'emplit d'un sens qu'il ne comportait pas, et le Verbe devient une personne qu'il n'était pas d'abord. Jésus-Christ est donc le vrai Verbe, le Verbe créateur, par qui tout a été fait (I, 3), le Verbe révélateur, lumière du monde (I, 9), le Verbe qui, dès le commencement (ἐν ἀρχῇ), était auprès de Dieu (πρὸς τὸν θεόν), dans le sein du Père, et qui était Dieu (I, 1, 2, 18), mais qui s'est incarné et est venu au monde dans une chair véritable (I, 14; I J., IV, 2, 3; V, 1, 6-8, 12; II J., 7-12).

Son œuvre ici-bas a été de nous communiquer la vie qui est en lui (I J., I, 2; III, 14; V, 11, 20), et par conséquent d'abord d'effacer nos péchés, de dissoudre en nous les œuvres du diable (I J., III, 5, 8). C'est pour cela que Jésus a dû mourir non seulement pour la nation d'Israël, mais pour tous les enfants de Dieu dispersés (XI, 51, 52), afin d'être propitiation (ἱλασμός) pour nos péchés et de nous purifier par son sang (I J., I, 7; II, 2; IV, 10).

Le monde cependant n'a pas correspondu à cette grâce du Père par Jésus-Christ. Le monde, en saint Jean, est quelquefois l'ensemble simplement des choses créées (I, 9, 10), plus souvent l'ensemble des forces qui s'opposent sur la terre au règne de Dieu. Ce monde est tout entier dans le mal (I J., V, 19), et tout ce qu'on y trouve n'est qu'orgueil et convoitise (I J., II, 16). Il a pour œuvre propre le péché, l'iniquité (ἀνομία, I J., III, 4; V, 17). Le péché ici n'est pas la transgression passagère de la volonté de Dieu : c'est l'état d'opposition habi-

tuelle à ses lois : et voilà pourquoi celui qui est né de Dieu et qui en garde la filiation ne pèche point et ne saurait pécher (I J., III, 9, 10; V, 18), non plus que celui qui demeure en Jésus-Christ (I J., III, 6). D'autre part cependant, l'apôtre distingue des péchés qui sont et des péchés qui ne sont pas *ad mortem* (πρὸς θάνατον, μὴ πρὸς θάνατον, I J., V, 16, 17). Pour les premiers on ne doit point intercéder; pour les seconds on peut le faire, et la vie sera accordée. C'est pour ces derniers sans doute que saint Jean nous dit que nous avons auprès du Père un avocat, Jésus-Christ (I J., II, 1).

Le soin des vrais chrétiens sera donc de détester le monde et d'en triompher par la foi (I J., II, 15; V, 4, 5), mais d'ailleurs de se sanctifier sur le modèle de Dieu même, afin de lui devenir semblables, et de pouvoir, quand il se révélera, le contempler tel qu'il est (καθώς ἐστιν, I J., III, 2, 3).

La brève esquisse de la théologie johannique que l'on vient de lire doit être complétée, je l'ai déjà observé, par ce qui a été dit de l'enseignement de Jésus-Christ d'après le quatrième évangile. Cette théologie de saint Jean marque le point culminant de la révélation religieuse dans le Nouveau Testament. Dans les synoptiques, la parole de Jésus se trouve conditionnée par la qualité de ses auditeurs, et doit partir le plus souvent des idées familières à la pensée juive. Elle étend sans doute infiniment ces idées, mais sans en modifier les contours au point qu'elles deviennent étrangères à ceux qui l'écoutent. Saint Paul brise déjà en partie le moule palestinien de cette première catéchèse. Apôtre des Gentils et de la Diaspora, il doit accommoder cette catéchèse aux Juifs hellénistes et aux Grecs, et donc en effacer ou atténuer les traits qui la leur rendraient inintelligible. Mais dans saint Jean (je parle de l'Évangile et des Épîtres) ce travail

est poussé bien plus loin. Au moment où il écrit, l'Église a débordé au large les contrées qui l'ont vue naître, et de nouveaux modes de concevoir et de parler s'imposent à elle, si elle veut être comprise et acceptée. Quelques arrangements de détail ne suffiraient pas : c'est toute une traduction et une interprétation des données doctrinales synoptiques qui s'imposent. Il faut rompre définitivement avec le particularisme et le symbolisme juifs, pour proclamer l'universalité de la religion de l'Évangile et aller au fond des divines réalités qu'il contient, sortir des tâtonnements pour révéler dans leur infinie grandeur l'amour de Dieu et la dignité de Jésus-Christ. Dieu est Esprit, et c'est en esprit qu'il le faut adorer. Le Messie des Juifs, l'Oint du Seigneur est le Verbe de Dieu, Dieu éternel comme le Père, incarné et fait homme. Le salut qu'il apporte, c'est la vie même de Dieu qu'il vient nous communiquer, et qui doit, si nous la développons en nous, nous rendre semblables au Père et capables de le voir tel qu'il est. Voilà, en raccourci, l'exposé que saint Jean fait de la prédication du Maître, et qui doit être désormais l'expression de la foi nouvelle. L'antiquité a surnommé le disciple que Jésus aimait *le Théologien*. Elle ne s'est pas trompée : saint Jean — écrivain inspiré d'ailleurs et organe de la révélation divine — est en effet un des premiers, et, sans doute, le plus grand théologien de l'Église.

§ 6. — Résumé et synthèse.

Dans les paragraphes précédents, nous avons suivi l'un après l'autre, pour en dégager la doctrine, les écrits du Nouveau Testament. Essayons dans celui-ci de résumer en quelques mots ces enseignements.

Dieu est le principe et la fin de tout, l'alpha et l'oméga, tout-puissant, créateur de l'univers. Il est esprit, et c'est en esprit qu'il le faut adorer. Mais de plus il est père, père singulièrement de Jésus-Christ; le père aussi des disciples de Jésus et même de tous les hommes dont il veut la sanctification et le salut.

A côté du Père est le Fils : sauf en quelques passages, on le considère rarement en dehors de l'incarnation. Jésus-Christ est le Fils de Dieu, son Fils par excellence, propre, Fils unique, Monogène, adoré, exalté comme le Père, auteur immédiat de la création, préexistant au monde, et qui, dans cette préexistence, était dans la forme de Dieu, égal à Dieu, Verbe de Dieu, Dieu; car le Verbe était Dieu.

Puis, avec le Père et le Fils, nous trouvons l'Esprit-Saint, nettement distingué de l'un et de l'autre. Bien qu'il ne soit nulle part — sauf peut-être dans *Actes*, v, 34 — explicitement nommé Dieu, les qualités qu'on lui donne et les fonctions qu'on lui attribue supposent manifestement qu'il possède la nature divine. Procédant du Père et recevant du Fils, pénétrant les secrets de Dieu, il est le principe sanctificateur des fidèles et l'auteur des charismes, l'inspirateur des prophètes et le directeur de toute l'activité apostolique.

Ainsi, sans exposer précisément une théorie trinitaire, Jésus d'abord, puis saint Paul et les apôtres enseignent clairement l'existence d'une trinité, de trois termes distincts en Dieu, que la formule baptismale met sur le même pied : le Père, le Fils et le Saint-Esprit.

Les anges sont les premières créatures de Dieu. Parmi eux, les bons, inférieurs au Fils, sont les ministres de ses volontés. Ils contemplent Dieu et ignorent les convoitises charnelles; quelques-uns sont les anges des petits enfants. Mais tous les anges n'ont

pas conservé leur dignité; les rebelles à Dieu ont été précipités dans les enfers avec leur chef, Satan, l'adversaire, l'ennemi; et avec lui, ils s'efforcent de perdre les hommes et d'élever leur propre règne contre celui de Dieu.

Leur première victime, c'est Adam. Par Adam, par sa transgression, le péché est entré dans le monde, et, avec le péché, la mort qui en est la sanction. La chair s'est corrompue, et, comme un venin, la concupiscence et le péché ont passé, par la génération, dans toute la postérité du premier homme. La raison et la Loi ont été impuissantes à guérir l'humanité déchue. Il y fallait quelque chose de plus grand : Dieu, qui avait créé l'homme, pouvait seul le sauver.

Le moyen de ce salut, c'est l'incarnation. Le Verbe de Dieu, le Monogène qui était dans le sein du Père, se fait chair; il naît d'une vierge. Sans cesser d'être Dieu, il devient homme, de notre race et de la semence de David selon la chair : il prend toutes nos faiblesses, hormis le péché. Il est le second Adam, venu du ciel, en qui nous sommes tous contenus, comme nous l'étions dans le premier. Et c'est pourquoi, de même que nous étions tous morts dans le premier Adam, nous sommes tous vivifiés dans le second. Substitué à nous et nous représentant, il meurt sur la croix, paie notre rançon, apaise la justice de Dieu, lui offre, comme notre pontife, la victime expiatoire qui est lui-même Toutes les formes sous lesquelles la théologie postérieure orthodoxe représentera la rédemption se trouvent déjà dans le Nouveau Testament.

La rédemption de Jésus-Christ est universelle. Devant Dieu il n'y a plus désormais ni juifs ni gentils, ni grecs, ni barbares : il n'y a que des hommes qui acceptent ou rejettent le message divin et le salut qui leur est offert. Ceux qui l'acceptent, qui adhèrent à

Jésus-Christ forment l'Église. L'Église a été établie par Jésus-Christ, qui en a créé le premier noyau en réunissant les apôtres et en groupant déjà autour d'eux un certain nombre de fidèles. De cette Église les apôtres seront les chefs, et Jésus leur donne, avec leur mission, le pouvoir d'enseigner, d'ordonner, de baptiser, de remettre les péchés. Mais, entre les apôtres, Pierre sera le premier : c'est sur lui comme sur un roc que l'Église est bâtie, et c'est lui qui détient les clefs de la cité sainte.

Mystiquement, l'Église est l'épouse et le corps de Jésus-Christ, son extension et son complément sur la terre. Elle est la colonne de la vérité. Matériellement et dans sa signification la plus étendue, elle est la société nouvelle formée par l'ensemble des Églises particulières, établies dans les centres qui ont reçu l'Évangile. De cette Église les Actes des apôtres, et les épîtres surtout de saint Paul nous mettent sous les yeux l'organisation et la vie pendant ses cinquante premières années. Les apôtres en ont le soin général, et résolvent pour elles les difficultés pratiques qui entravent la première évangélisation. Ils la détachent peu à peu du judaïsme qui l'enserre. Sous eux et institués par eux, des apôtres et disciples du second ordre, Barnabé, Timothée, Tite, etc. s'occupent plus spécialement, et pour un temps du moins, de régions ou groupes d'Églises. Un certain nombre d'Églises particulières ont, pour les gouverner, des chefs auxquels on donne indistinctement le nom d'ἐπίσκοποι ou πρεσβύτεροι, et des diacres. Puis viennent les ministres et prédicateurs itinérants, apôtres, évangélistes, didascales, et les fidèles doués de charismes, prophètes, glossolales, interprètes, thérapeutes, exorcistes, etc. En tout cas, le principe d'autorité, qui partage les membres de l'Église en gouvernants et gouvernés, enseignants et

enseignés, est nettement formulé. La doctrine annoncée par les apôtres et leurs délégués n'est pas une philosophie qu'on discute : c'est un dépôt que le prédicateur doit transmettre, une catéchèse qu'il impose, et que l'on ne saurait contredire sans être anathème. Des règlements sont établis qu'il faut respecter, des exclusions même de l'Église sont portées qui punissent les plus grandes fautes. Chaque Église particulière, communiquant d'ailleurs avec les autres Églises, forme une petite société distincte qui a sa hiérarchie, son culte, ses réunions spéciales.

On devient chrétien par le baptême conféré au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit, ou même peut-être dans quelques Églises et pour quelque temps, au nom du Seigneur Jésus. L'effusion du Saint-Esprit, obtenue par l'imposition des mains des apôtres, complète cette initiation. Dans les assemblées des fidèles, la prédication de la parole est suivie de la fraction du pain, rappel de la mort du Sauveur. L'eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ : c'est avec une conscience pure qu'il s'en faut approcher. Si l'on a failli, la pénitence est possible, et les apôtres ont précisément reçu le pouvoir de remettre les péchés. L'onction de l'huile, accompagnée de prières, par les presbytres soulage le chrétien malade, et efface encore ses péchés s'il en est besoin. Par l'imposition des mains, les apôtres et les presbytres se créent des collaborateurs et ordonnent des diacres. Le mariage chrétien lui-même, déclaré indissoluble, est chose sainte; il est l'image de l'union de Jésus-Christ avec son Église.

Toute la morale de la Loi nouvelle peut se résumer dans l'amour de Dieu et du prochain. C'est le précepte proclamé à nouveau par la bouche de Jésus-Christ et répété par saint Paul et saint Jean. Mais cet

amour ne doit pas rester purement spéculatif; la foi en Jésus ne doit pas rester oisive : il faut qu'elle se traduise par les œuvres et par l'observation des commandements. La foi sans les œuvres serait inutile, comme sans la foi les œuvres seraient stériles. De plus, aux préceptes s'ajoutent les conseils : invitation à la pratique de la continence, de la pauvreté volontaire, du renoncement total au monde pour suivre le Christ. On peut, sans aller jusque-là, « entrer dans la vie », mais non point « être parfait ».

En observant les commandements et les conseils, l'homme mérite vraiment la récompense promise par Dieu, encore que cette récompense soit, par ailleurs, une grâce et un don. En n'observant pas les commandements, il se rend passible de châtiment. Une première rétribution suit immédiatement la mort : une autre plus solennelle est réservée pour la fin du monde. Quand viendra la fin du monde? Jésus-Christ n'ayant pas voulu nous en instruire, il est naturel que l'ancienne croyance juive, qui liait la fin du monde à la venue du Messie, ait persisté quelque temps chez beaucoup de nouveaux convertis. Quant aux autres éléments eschatologiques, ils sont nets et fermes : la résurrection générale des morts; le jugement prononcé par Jésus-Christ; la damnation éternelle des méchants dans le feu; le bonheur éternel aussi des justes dans la société de Dieu et des anges; la consommation et la rénovation du vieux monde. C'est le triomphe final de Dieu et de son règne.

Tels sont, esquissés à grands traits, les enseignements de Jésus et de ses apôtres, consignés dans les livres du Nouveau Testament. On a dit souvent que ces écrits n'étaient pas, sauf en quelques parties, des traités doctrinaux. Et l'on a raison en effet, si l'on veut signifier par là qu'ils ne sont point des exposés didac-

tiques et méthodiquement raisonnés. Mais on aurait tort d'ailleurs de croire que la doctrine, que le dogme en est absent ou y est rare : le résumé qui précède le montre assez. L'Église chrétienne devait y trouver toute la substance de son enseignement, et l'inépuisable objet de ses réflexions et de ses études.

CHAPITRE III

LE DOGME CHRÉTIEN DANS LES PÈRES APOSTOLIQUES[1].

§ 1. — Aperçu préliminaire. Les sources de la foi. Écriture, tradition.

On donne le nom de Pères apostoliques aux écrivains ecclésiastiques qui ont paru à la fin du Ier ou dans la première moitié du IIe siècle, et dont quelques-uns ont reçu des apôtres ou de leurs disciples immédiats l'enseignement qu'ils nous transmettent. Écrivains non proprement inspirés, et inférieurs en vues profondes aux auteurs du Nouveau Testament, ils sont inférieurs aussi, en richesse doctrinale et en puissance de réflexion, à ceux qui les ont suivis eux-mêmes. Ce sont de simples témoins de la croyance beaucoup plus que des théologiens. Si l'on excepte saint Ignace, génie

1. Le but de ce travail étant d'exposer la *doctrine* des auteurs dont nous parlons et non de raconter leur vie et leur œuvre, on n'y cherchera aucune notice biographique ou bibliographique proprement dite. Les renseignements de ce genre, que nous supposons acquis, doivent être demandés aux auteurs de patrologies et aux historiens de l'ancienne littérature ecclésiastique, NIRSCHL, FESSLER-JUNGMANN, BARDENHEWER, BATIFFOL, HARNACK, KRÜGER, KRUMBACHER, EHRHARD, EBERT, TIXERONT etc. (En voir la liste, avec le titre exact de leurs ouvrages, dans BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, tom. I, Freiburg-i. B., 2e édit., 1913, p. 17 sqq.). On se contentera ici, pour chaque auteur examiné, de signaler l'édition citée dans ce volume, et les études les meilleures et les plus récentes sur sa théologie.

plus personnel, leur haute valeur vient surtout de leur antiquité. Leurs œuvres appartiennent d'ailleurs principalement à la littérature parénétique. Elles ne sont souvent que des écrits de circonstance, des lettres sur des thèmes religieux et chrétiens, mais qui n'ont à aucun degré la prétention d'en traiter d'une façon didactique et complète.

Ces Pères apostoliques sont au nombre de huit[1], que l'on peut ranger, au point de vue géographique, dans l'ordre suivant : à Rome, la première épître de saint Clément (93-97)[2], et le *Pasteur* d'Hermas (vers 140-155)[3]; à Rome ou à Corinthe, l'homélie appelée deuxième épître de saint Clément (vers 150)[4]; à An-

1. L'édition citée pour tous ces écrits est la seconde de FUNK, *Patres apostolici*, Tübingen, 1901; mais on pourra se servir aussi des éditions séparées parues dans les *Textes et documents* de la collection HEMMER et LEJAY. Ces éditions sont accompagnées d'une traduction française et précédées, en forme d'introductions, d'études très sérieuses sur chaque ouvrage, que je signale ici une fois pour toutes. — Aux écrits indiqués dans le texte on peut ajouter, si l'on veut, les *Odes de Salomon*, sur le caractère desquelles les critiques ne sont pas complètement d'accord, les uns en faisant une œuvre orthodoxe, d'autres y voyant une composition docète ou gnostique. L'ouvrage daterait de 80 à 120 (Harnack) ou de 100 à 120 (Batiffol). Édition J. LABOURT et P. BATIFFOL, *Les Odes de Salomon*, trad. franç. et introd. historique, Paris, 1911.

2. Travaux : A. BRÜLL, *Der erste Brief des Clemens von Rom*, Freiburg, 1882. WREDE, *Untersuchungen über den ersten Clemensbrief*, Göttingen, 1891. G. COURTOIS, *L'Épître de Clément de Rome*, Montauban, 1894. BANG, *Studien über den Clemensbrief*, *Theolog. Studien und Kritiken*, vol. LXXI, 1898. J. GREGG, *The epistle of saint Clement*, London, 1899. A. SCHERER, *Der erste Clemensbrief an die Corinther*, Regensburg, 1902. R. SOHM, *Kirchenrecht*, I, Leipzig, 1892.

3. Travaux : TH. ZAHN, *Der Hirt des Hermas untersucht*, Gotha, 1868. AD. LINK, *Christi Person und Werk im Hirten des Hermas*, Marburg, 1886. A. RIBAGNAC, *La Christologie du Pasteur d'Hermas*, Paris, 1887. E. HUCKSTADT, *Der Lehrbegriff des Hirten*, Anklam, 1887. P. BATIFFOL, *Hermas et le problème moral au second siècle*, dans les *Études d'histoire et de théologie positive*, 3e édit., Paris, 1904. A. BAUMEISTER, *Die Ethik des Pastor Hermae*, Freiburg im Br., 1912. A. D'ALÈS, *L'Édit de Calliste*, Paris, 1914.

4. Travaux : HAGEMANN, *Ueber den zweiten Brief des Klemens von Rom*, dans la *Theolog. Quartalschrift*, tom. XLIII, 1861. A. HARNACK, *Ueber den sogn. zweiten Brief des Klemens an die Korinther*, dans la *Zeitschr. für Kirchengeschichte*, tom. I, 1876-1877.

tioche et le long des côtes de l'Asie Mineure, les sept épîtres de saint Ignace (107-117)[1]; à Smyrne, l'épître de saint Polycarpe et son *Martyrium* (ce dernier de 155-156); à Hiérapolis en Phrygie, les fragments de Papias (vers 150); en Palestine peut-être, la *Doctrine des douze apôtres* (dans sa forme actuelle des années 131-160 suivant Harnack, mais, au moins dans son ensemble, de la fin du Ier siècle d'après Funk, Zahn et Batiffol)[2]; enfin en Égypte probablement, l'épître (apocryphe) de saint Barnabé (130-131 d'après Harnack)[3].

La source à laquelle ces documents vont puiser leur enseignement et l'autorité sur laquelle ils prétendent l'asseoir, c'est d'abord l'Ancien Testament. Il est pour eux l'Écriture par excellence (ἡ γραφή, γέγραπται)[4], la

1. Travaux : TH. ZAHN, *Ignatius von Antiochien*, Gotha, 1873. TH. DREHER, *S. Ignatii episcopi Antiocheni de Christo Deo doctrina*, Sigmaringæ, 1877. H. DE GENOUILLAC, *L'Église chrétienne au temps de S. Ignace d'Ant.*, Paris, 1907. J. NIRSCHL, *Die Theologie des hl. Ignatius*, Mainz, 1880. J. RÉVILLE, *Étude sur les origines de l'Épiscopat*, Paris, 1891. VON DER GOLTZ, *Ignatius von Antiochien als Christ und Theologe*, Leipzig, 1894. E. BRUSTON, *Ignace d'Antioche, ses épîtres, sa vie, sa théologie*, Paris, 1897. M. RACKL, *Die Christologie des heil. Ignatius von Antiochien*, Freiburg im Br., 1914. — Sur l'épître aux Romains en particulier : A. HARNACK, *Die Zeugnis des Ignatius über das Ansehen des römischen Gemeinde*, dans les *Sitzungsber. der k. preuss. Akad. der Vissensch. zu Berlin*, 1896. J. CHAPMAN, *S. Ignace d'Antioche et l'Église romaine*, dans la *Revue bénédict.*, tom. XIII, 1896. F. X. FUNK, *Der Primat der römischen Kirche nach Ignatius und Irenaeus*, dans ses *Kirchengeschichtl. Abhandl. und Untersuch.*, tom. I, Paderborn, 1897.

2. Travaux : O. KNOOP, *Der dogmatische Inhalt der Διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων*, Posen, 1888. C. TAYLOR, *An essay on the theology of the Didache*, Cambridge, 1889. E. JACQUIER, *La doctrine des douze apôtres et ses enseignements*, Paris, 1891. N. BIESENTHAL, *Die urchristliche Kirche in Lehre und Leben nach der Διδαχὴ τ. δ. α.*, Insterburg, 1893. O. MOE, *Die Apostellehre und der Dekalog im Unterrichte der alten Kirche*, Gütersloh, 1896.

3. Travaux : O. BRAUNSBERGER, *Der apostel Barnabas, sein Leben und der ihm beigelegte Briefe*, Mainz, 1876. P. LADEUZE, *L'épître de Barnabé*, Louvain, 1900. PH. HAEUSER, *Der Barnabasbrief neu untersucht und neu erklaert*, Paderborn, 1912.

4. I *Clem.*, IV, 1; XXXIX, 3; XXXV, 7, etc.; IGNAT., *Magnes.*, XII, etc.; BARN., IV, 7.

parole sainte (ὁ ἅγιος λόγος)[1]. Mais une autorité égale est attribuée aux paroles de Jésus-Christ[2], et saint Ignace, mettant l'Évangile sur le même pied que les Prophètes, le cite aussi sous la rubrique γέγραπται (*Philad.*, VIII, 2; cf. *Smyrn.*, VII, 2). Quant aux apôtres, saint Ignace encore les considère comme les maîtres de la croyance de l'Église, le *presbyterium* du Père éternel auquel il faut rester attaché[3]. La *Doctrine des apôtres* s'intitule Διδαχὴ κυρίου διὰ τῶν δώδεκα ἀποστόλων, et l'on trouve dans les ouvrages que nous examinons des citations plus ou moins claires de presque tous les écrits apostoliques du Nouveau Testament. Ce n'est pas à dire que leurs auteurs eussent dès lors un canon arrêté du Nouveau Testament — nous rencontrons au contraire chez eux quelques citations d'apocryphes quoique en très petit nombre[4], — mais c'est à dire qu'ils regardaient la parole des apôtres, aussi bien que celle de Jésus-Christ, là où ils pensaient la posséder, comme une autorité décisive établissant irréfragablement la doctrine et la foi.

Cette parole des apôtres, on croyait d'ailleurs la retrouver ou du moins en retrouver l'écho ailleurs que dans les documents écrits. On sait que Papias, à côté ou même au-dessus de la tradition écrite, mettait la tradition orale de ceux qui avaient conversé avec les apôtres et les anciens[5]. Plusieurs des citations faites par les Pères apostoliques ne viennent pas de nos livres canoniques[6] : les éléments leur en avaient peut-

1. I *Clem.*, XIII, 3.

2. Γέγραπται (Barn., IV, 14); ἑτέρα γραφή (II *Clem.*, II, 4); ἐν ταῖς γραφαῖς εἴρηται (Polyc., *Philipp.*, XII, 1).

3. *Magn.*, VI, 1; *Trall.*, II, 2; III, 1, 3; *Rom.*, IV, 3, etc.

4. *Évangile des Égyptiens* dans II *Clem.*, IV, 5; V, 4; XII, 2; *Doctrine de Pierre* (?) dans saint Ignace, *Smyrn.*, III, 2.

5. Eusèbe, *Hist. eccl.*, III, 39, 4.

6. Par exemple, I *Clem.*, XIII, 2; cf. Hermas, *Similit.* VIII, 8, 1; II *Clem.*, VIII, 5; Barn., VI, 13.

être été transmis de mémoire. Enfin l'idée d'une autorité doctrinale ecclésiastique, d'un enseignement vivant, plus libre et plus souple que la parole simplement rapportée de Jésus-Christ et des apôtres, mais s'imposant comme elle, cette idée, qui nous est apparue déjà dans les épîtres pastorales de saint Paul surtout, se retrouve dans saint Ignace, et peut-être même dans saint Clément. Celui-ci en appelle à « la glorieuse et vénérable règle de notre tradition » (*I Clem.*, VII, 2); et le premier ne permet pas plus de se séparer de l'évêque que de se séparer de Dieu, de Jésus-Christ et des apôtres (*Trall.*, VI, 1-VII, 1). « Fils de vérité, fuyez la division et les mauvaises doctrines : là où est le pasteur, suivez-le comme des brebis » (*Philad.*, II, 1; cf. *Ephes.*, III, 2; IV, 1).

Ainsi donc l'Ancien Testament, y compris quelques apocryphes, la parole et les écrits de Jésus-Christ et des apôtres, la tradition orale, un ou deux documents apocryphes du Nouveau Testament, l'enseignement de l'évêque, voilà à quelles sources s'alimente la doctrine des Pères apostoliques.

Quelle est cette doctrine?

§ 2. — La Trinité, Jésus-Christ, la rédemption.

« Avant tout, crois qu'il n'y a qu'un Dieu, qui a tout créé et consommé, et a fait de rien toutes choses pour qu'elles existassent. » C'est ainsi que débute le premier *Mandatum* du *Pasteur*[1]; et l'unité de Dieu était, en effet, la première vérité à proclamer contre les païens.

Elle n'excluait pas dans l'esprit des chrétiens la plu-

1. S. IGNACE, *Magn.*, VIII, 2.

ralité des termes en Dieu : et c'est pourquoi nous retrouvons dans nos auteurs les formules trinitaires du Nouveau Testament[1]. On remarquera surtout celles de saint Clément et de saint Polycarpe. Le premier donne au chapitre LVIII, 2 un exemple de serment : Ζῇ γὰρ ὁ θεὸς, καὶ ζῇ ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἥ τε πίστις καὶ ἡ ἐλπὶς τῶν ἐκλεκτῶν, ὅτι κτλ. Si l'on rapproche cette façon de parler de celle de l'Ancien Testament, ζῇ Κύριος (*I Reg.*, XIV, 39; XX, 3, etc.), on voit que pour Clément Κύριος équivaut à ὁ θεός, ὁ κύριος Ἰησοῦς, τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ces trois termes étant mis sur le même plan, et invoqués ensemble comme garants de la parole jurée[2]. A son tour, saint Polycarpe, sur le point de mourir, termine sa prière en glorifiant le Père par le Fils, mais avec le Fils et avec le Saint-Esprit : δι' οὗ (παιδός) σοὶ σὺν αὐτῷ καὶ πνεύματι ἁγίῳ δόξα κτλ.[3].

Nous reviendrons tout à l'heure sur la personne de Jésus-Christ. En dehors des passages que nous avons signalés et de ceux d'Hermas que nous indiquerons plus loin, il est peu question dans nos documents de la personne du Saint-Esprit. Saint Clément se contente de répéter après les apôtres que c'est par cet Esprit qu'ont parlé les écrivains sacrés (VIII, 1 ; XLV, 2); qu'il a été l'organe de Jésus-Christ s'exprimant dans l'Ancien Testament (XXII, 1, suiv.), et il ajoute que c'est par ce même Esprit (διὰ τοῦ ἁγίου πνεύματος) que lui, Clément, a écrit son épître (LXIII, 2)[4].

Cela suffit à déclarer les attributs divins du Saint-Esprit. Mais, sur Jésus-Christ, les affirmations sont

1. *I Clem.*, XLVI, 6; LVII, 2; S. IGNACE, *Eph.*, IX, 1; *Magn.*, XIII, 1; *Martyr. Pol.*, XIV, 3; *Didachè*, VII, 1, 3; *Odes de Salomon*, XIX, 2, 3; XXIII, 20.

2. On trouve une formule semblable dans *L'assomption d'Isaïe*, III, 13.

3. *Martyr*, *Pol.*, XIV, 3.

4. L'ode XIX de Salomon met nettement en relief la personnalité du Saint-Esprit.

plus explicites, et c'est en propres termes que, à la suite de saint Jean et de saint Paul, on le proclame Dieu. S'il reçoit souvent, dans les formules liturgiques, le nom de παῖς θεοῦ [1], on le nomme plus souvent υἱὸς θεοῦ. Saint Clément, citant l'*Épître aux Hébreux* (I, 3-13), l'élève au-dessus des anges, et le représente comme la splendeur de la majesté divine, engendré de Dieu, assis à sa droite (XXXVI, 2-5). Il l'appellerait même Dieu (παθήματα αὐτοῦ, *scilic.* θεοῦ, II, 1), à s'en tenir à la leçon du plus ancien manuscrit, l'*Alexandrinus*, du ve siècle [2]. Mais si ce mot n'a pas été écrit par saint Clément à propos de Jésus-Christ, il l'a été certainement quelques années plus tard par saint Ignace. Saint Ignace connaît la doctrine du Logos johannique : Jésus-Christ, dit-il, est le Logos de Dieu sorti du silence pour manifester le Père (λόγος ἀπὸ σιγῆς προελθών) [3]. Au nom de Logos toutefois l'évêque d'Antioche préfère celui de Jésus-Christ. Jésus-Christ « était avant les siècles auprès du Père » (*Magn.*, VI, 1) [4] ; il est Dieu (θεὸς Ἰησοῦς χριστός, *Trall.*, VII, 1), le Dieu (τὸν θεόν) qui rend sages les fidèles (*Smyrn.*, I, 1) : il est notre Dieu (ὁ θεὸς ἡμῶν, *Ephes.*, Inscript. ; XV, 3 ; XVIII, 2 ; *Rom.*, Inscript. ; III, 3 ; *Polyc.*, VIII, 3), le Dieu d'Ignace (τοῦ θεοῦ μου, *Rom.*, VI, 3) ; son sang est le sang de Dieu (ἐν αἵματι θεοῦ, *Eph.*, I, 1) ; il s'est ressuscité lui-même (*Smyrn.*, II, 1) [5]. « Frères, s'écrie à son tour, au début

1. *I Clem.*, LIX, 2-4 ; *Martyr. Pol.*, XIV, 1, 3 ; XX, 2 ; *Didache*, IX, 2, 3 ; X, 2, 3.

2. C'est la leçon adoptée par M. Harnack. Le manuscrit de Constantinople et les versions latine et syriaque donnent αὐτοῦ = χριστοῦ.

3. *Magn.*, VIII, 2. Il ne s'agit pas ici de la génération éternelle du Fils, mais de sa mission *ad extra*.

4. Sur la préexistence de Jésus-Christ, cf. *Odes de Salomon*, XXVIII, 15, 16 : « Ils cherchèrent ma mort et ne réussirent pas, parce que j'étais plus ancien que leur mémoire : en vain, ils se ruèrent sur moi ceux qui me poursuivaient ; c'est en vain qu'ils cherchèrent à anéantir le souvenir de celui qui existait avant eux. » Et cf. VII, 4.

5. Rapprocher de ces textes de saint Ignace les aveux des chrétiens

de son homélie, l'auteur de la *Secunda Clementis*, il faut considérer Jésus-Christ comme Dieu, comme le juge des vivants et des morts[1] » ; et de fait, il cite au chapitre IX, 5, avec l'annonce λέγει ὁ θεός, la parole de Jésus dans saint Luc (VI, 32, 35). Polycarpe glorifie le Fils avec le Père et veut qu'on l'adore[2] ; et le Pseudo-Barnabé, qui lui fait adresser par le Père au commencement les paroles : *Faisons l'homme à notre image*, est si bien convaincu de sa filiation divine transcendante qu'il ne veut pas qu'on le nomme fils de l'homme et fils de David (V, 5 ; VI, 12 ; XII, 10, 11).

Dans ce concert toutefois on s'est demandé si Hermas ne jetait pas une note discordante, et s'il n'était pas lui-même un précurseur des adoptianistes de la fin du IIe siècle qui, nous le verrons, refusaient à Jésus-Christ la divinité réelle et vraie. Les textes qui ont donné lieu à cette difficulté se trouvent dans la *Similitude* V, chapitres 2, 5 et 6, dont il faut rapprocher la *Similitude* IX, 1, 1 ; 12, 1, 3. Certains auteurs (Harnack, Loofs, Funk) les interprètent en ce sens qu'Hermas, confondant le Saint-Esprit — troisième personne de la Trinité — avec le Fils de Dieu — deuxième personne — (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν, *Simil.* V, 5, 2), n'a vu en Jésus-Christ qu'un homme, ou, comme il dit, une chair en qui cet Esprit a habité (κατῴκισεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, *Simil.* V, 6, 5). Dès lors, Hermas n'aurait admis, antérieurement à cette inhabitation, que deux termes en Dieu, le Père et le Saint-Esprit : Jésus-Christ ne serait pas vraiment Dieu ; et c'est seulement par la glo-

rapportés par Pline le Jeune, dans sa lettre à Trajan (*Epist.*, X, 97), écrite vers 112-113, qu'ils ont coutume de se réunir à un jour fixé pour chanter un hymne au Christ *comme à un Dieu*, « *carmenque Christo quasi Deo dicere secum invicem* ».

1. Ἀδελφοί οὕτως δεῖ ἡμᾶς φρονεῖν περὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ ὡς περὶ θεοῦ, ὡς περὶ κριτοῦ ζώντων καὶ νεκρῶν.

2. *Martyr. Pol.*, XIV, 3 ; XVII, 3.

rification de sa chair, entrée en participation de l'Esprit-Saint et de l'héritage de Dieu (*Simil.* v, 6, 6), que serait constituée une sorte de trinité divine. Mais c'est là une explication bien invraisemblable. Qu'un auteur, même d'un esprit peu spéculatif, vivant au milieu du IIe siècle et dans le commerce du clergé romain, ait pu ignorer à ce point la foi primordiale consignée dans la formule baptismale, et confondre le Fils avec le Saint-Esprit paraît chose impossible. Le langage d'Hermas est assurément fort confus, mais cependant on voit clairement qu'il met d'abord en jeu trois personnes, le Père, le Saint-Esprit qui est représenté dans la parabole par le fils (ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν), et le serviteur « qui est le Fils de Dieu » (ὁ δὲ δοῦλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν, v, 5, 2). Cet esprit que Dieu a fait habiter dans la chair n'est pas le Saint-Esprit, mais le Fils préexistant qui est *un esprit saint,* et dont Hermas écrit précisément qu'il est antérieur à toute créature, et auteur lui-même de la création en même temps que conseiller du Père dans cet acte[1].

La désignation du Fils par l'expression πνεῦμα doit d'autant moins nous étonner que nous la rencontrons ailleurs. Le Christ « étant d'abord esprit est devenu chair », écrit la *Secunda Clementis,* ὢν μὲν τὸ πρῶτον πνεῦμα ἐγένετο σάρξ (IX, 5). La chair était un voile nécessaire, car les hommes n'auraient pu directement contempler le Fils préexistant, eux qui ne sauraient fixer le soleil, œuvre de ses mains[2]. Cette manifestation humaine de Dieu (θεοῦ ἀνθρωπίνως φανερωμένου) constitue l'οἰκονομία[3]. Entre tous les Pères apostoliques, saint

1. *Simil.* V, 6, 5; IX, 12, 2. Sur cette interprétation voir R. SEEBERG, *Lehrb. der DG.,* I, 97 suiv.
2. PS.-BARNABÉ, V, 6, 10.
3. S. IGN., *Eph.*, XVIII, 2; XIX, 31; cf. PS.-BARNABÉ, τύπῳ ἐν σαρκὶ φανερωθείς (XII, 10).

Ignace s'est étendu sur les conditions de cette « économie ». Le docétisme, signalé déjà par saint Jean, menaçait la vraie foi, niant la réalité de l'humanité de Jésus et sa descendance davidique, et partant la maternité vraie de Marie. Déjà saint Clément avait remarqué que Jésus-Christ vient d'Abraham κατὰ σάρκα (xxxii, 2). Ignace écarte absolument les conceptions qui ne maintiendraient pas à Jésus-Christ sa descendance davidique, qui n'en feraient pas un homme comme nous, de notre race (*Rom.*, vii, 3; *Eph.*, xix, 3; xx, 2; *Smyrn.*, i, 1) : il affirme la maternité vraie et absolue de Marie : Jésus est ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ (*Eph.*, vii, 2), γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου (*Smyrn.*, i, 1); mais il maintient aussi énergiquement la virginité de la mère dans sa conception (*Eph.*, vii, 2; xviii, 2; *Smyrn.*, i, 1). La virginité de Marie, son enfantement et la mort de Jésus-Christ ont été cachés au prince de ce monde : ils constituent les trois mystères de la prédication préparés dans le silence de Dieu (*Eph.*, xix, 1).

Puis, continuant de poursuivre les faux docteurs qui transforment en une simple apparence l'humanité du Sauveur : Jésus-Christ, écrit saint Ignace, est « vraiment (ἀληθῶς) sorti de la race de David selon la chair... vraiment né d'une vierge... il a été vraiment percé de clous pour nous dans sa chair sous Ponce-Pilate et Hérode le tétrarque » (*Smyrn.*, i, 1, 2). « Il a vraiment souffert comme il s'est vraiment ressuscité lui-même, et non pas ainsi que le disent certains incrédules [qui prétendent] qu'il a souffert seulement en apparence (τὸ δοκεῖν), eux-mêmes ne vivant qu'en apparence » (*Smyrn.*, ii). Et cette chair, Jésus-Christ ne s'en est pas dépouillé après sa résurrection : « Je sais, déclare Ignace, qu'après sa résurrection, Jésus-Christ a été en chair, et je crois qu'il l'est [encore]. Et quand il

vint à ceux qui étaient avec Pierre, il leur dit : Prenez, palpez-moi, et voyez que je ne suis pas un génie sans corps. Et aussitôt ils le touchèrent, et ils crurent, s'étant mêlés à sa chair et à son esprit... Et après la résurrection, il mangea et but avec eux, comme étant corporel, bien qu'il fût spirituellement uni à son Père » (*Smyrn.*, III)[1].

Nos auteurs ont donc clairement enseigné et la divinité et l'humanité du Sauveur; mais saint Ignace est ici encore particulièrement explicite, parce qu'il lui assigne à la fois et par opposition des attributs humains et des attributs divins. Deux passages ont surtout, à ce point de vue, attiré l'attention des critiques.

Le premier est dans l'Épître aux Éphésiens, VII, 2 : « Il n'y a qu'un seul médecin corporel et spirituel, engendré et inengendré, devenu Dieu dans la chair, dans la mort vie véritable, de Marie et de Dieu, d'abord passible et alors impassible, Jésus-Christ Notre-Seigneur[2]. »

Le second est dans l'épître à Polycarpe, III, 2 : « Attends celui qui est au-dessus de tout moment, l'intemporel, l'invisible, à cause de nous visible, l'impalpable, l'impassible, à cause de nous passible, qui a souffert de toute façon à cause de nous[3]. »

On a voulu (Harnack, Bruston) infirmer le témoignage de ces textes en faveur de la divinité de Jésus-Christ, en rapportant les attributs opposés qu'ils

1. Voir des déclarations semblables chez S. POLYCARPE, VII, 1. Les *Odes de Salomon* marquent nettement la naissance de Jésus *ex Maria*, et sa conception virginale (XIX, 4-10; XXVIII, 14).

2. Εἷς ἰατρός ἐστιν, σαρκικός τε καὶ πνευματικός, γεννητὸς καὶ ἀγέννητος, ἐν σαρκὶ γενόμενος θεός, ἐν θανάτῳ ζωὴ ἀληθινή, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ, πρῶτον παθητὸς καὶ τότε ἀπαθής, Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ κύριος ἡμῶν.

3. Τὸν ὑπὲρ καιρὸν προσδόκα, τὸν ἄχρονον, τὸν ἀόρατον, τὸν δι' ἡμᾶς ὁρατόν, τον ἀψηλάφητον, τὸν ἀπαθῆ, τὸν δι' ἡμᾶς παθητόν, τὸν κατὰ πάντα τρόπον δι' ἡμᾶς ὑπομείναντα.

mentionnent non à deux éléments, divin et humain, existant *simultanément* en Jésus-Christ, mais à deux états *successifs* du Sauveur. Dans la pensée d'Ignace, Jésus-Christ, d'abord pur homme, serait devenu Dieu, et aurait acquis les attributs divins dans sa glorification. Mais les raisons apportées de cette interprétation ne sont ni convaincantes ni même toujours recevables. Si l'on songe que la préexistence de Jésus-Christ aussi bien que sa divinité pendant sa vie terrestre ne font aucun doute pour saint Ignace (*Magn.*, VI, 1; *Eph.*, I, 1; XIX, 3), le sens général de ces textes ne paraîtra pas douteux : l'évêque d'Antioche attribue ici au Sauveur simultanément les qualités de l'homme et du Dieu.

Quel était le but de la venue de Jésus-Christ? Sous les multiples expressions dont ils se servent, l'idée de nos auteurs est la même : Jésus-Christ venait nous sauver, nous faire connaître Dieu, nous délivrer de nos péchés, détruire la mort et nous rendre la vie. Comment? Par l'effusion de son sang, par sa propre mort. Jésus-Christ, dit saint Ignace, qui est la pensée et la sentence du Père (τοῦ πατρὸς ἡ γνώμη), la bouche véridique par laquelle il s'exprime (*Eph.*, III, 2; *Rom.*, VIII, 2), est devenu pour nous la connaissance de Dieu et notre unique docteur (τοῦ θεοῦ γνῶσις, *Eph.*, XVII, 2; XV, 1; *Magn.*, IX, 1). Mais, de plus, il méditait, en se manifestant humainement, d'abolir la mort et de la remplacer par la nouveauté de la vie éternelle (*Eph.*, XIX, 3). La cause de la mort, c'est le péché : c'est pourquoi Jésus-Christ saint, se substituant à nous, a porté nos péchés sur la croix, est mort, lui innocent, pour les pécheurs [1]. « Il a donné son sang pour nous... et sa chair pour notre chair, et son âme pour nos

1. S. POLYC., I, 2; VIII, 1; *Martyr. Pol.*, XVII, 2.

âmes[1]. » Pontife éternel, maintenant glorifié à la droite de son Père[2], il a livré sa chair à la destruction en l'offrant en sacrifice (προσφέρειν, θυσία); il nous a aspergés de son sang[3]. Par là nous avons été purifiés de nos péchés[4]; nous avons été rachetés (λύτρωσις)[5]; la mort a été détruite, la résurrection des morts assurée, la vie reconquise[6]; et un peuple nouveau, un peuple saint a été enfanté, héritier des promesses à la place de la nation juive[7]. Jésus qui est « la Porte du Père par laquelle entrent Abraham, et Isaac et Jacob et les prophètes et les apôtres de l'Église », est le médiateur par qui le monde vient au Père, si bien qu'en définitive, « le christianisme n'a pas cru au judaïsme, mais le judaïsme au christianisme, dans lequel sont réunis tous ceux qui croient en Dieu[8] ». On ne saurait exprimer plus énergiquement que ne le fait Ignace dans ces deux passages et l'unité du plan salvifique de Dieu depuis le commencement du monde, et la place centrale qu'y occupe Jésus-Christ.

§ 3. — L'Église et la hiérarchie. L'Église romaine[9].

Le peuple nouveau qui succède ainsi au peuple juif dans les prédilections divines constitue l'Église chré-

1. *I Clem.*, XLIX, 6; cf. XXXI, 6.
2. *I Clem.*, LXIV; S. POLYC., XII, 2; *Martyr. Pol.*, XIV, 3; S. IGN., *Philad.*, IX, 1.
3. PS.-BARNABÉ, V, 1; VII, 3, 5.
4. HERMAS, *Simil.* V, 6, 2, 3; PS.-BARN., V, 1.
5. *I Clem.*, XII, 7; PS.-BARN., XIV, 6. Les idées de rédemption du péché et de rançon sont complètement absentes des *Odes de Salomon*.
6. S. IGN., *Eph.*, I, 1; *Magn.*, IX, 1; PS.-BARN., VII, 2; *Secunda Clem.*, XX, 5; cf. I, 7.
7. PS.-BARN., IV, 7, 8; XIII, XIV, 4-6.
8. S. IGN., *Philad.*, IX, 1; *Magn.*, X, 3.
9. Sur ce paragraphe, voir spécialement P. BATIFFOL, *Études d'hist. et de théol. positive*, 1re série, 3e édit., Paris, 1904; *L'Église naissante*

tienne. Dans le Nouveau Testament, l'Église est considérée tantôt sous un aspect mystique, comme l'épouse et le corps de Jésus-Christ, comme l'assemblée des saints choisis par Dieu en Jésus-Christ avant la constitution du monde (*Eph.*, I, 4, 22, 23; v, 23, 29); tantôt sous un aspect plus positif, comme la société des fidèles gouvernée par une hiérarchie et soumise à des règles précises. Le premier point de vue se retrouve dans Hermas. L'Église, dit-il, a été créée la première (πάντων πρώτη ἐκτίσθη); c'est pour elle que le monde existe (*Vis.* II, 4, 1; cf. *Vis.* I, 1, 6), et dans son ampleur elle comprend et les croyants de la terre et les élus du ciel (*Vis.* III, 5, 1). A son tour, la *Secunda Clementis*, dans un passage curieux et d'une interprétation difficile (XIV, 1-5), — le texte est peut-être corrompu, — parle de l'Église première, de l'Église vivante comme d'un être spirituel (ἦν γὰρ πνευματική), créé avant le soleil et la lune, et qui a apparu à la fin des temps dans la chair même de Jésus-Christ. Cet allégorisme s'explique si l'on se reporte aux textes indiqués de saint Paul.

Mais ce point de vue n'est pas celui auquel se tiennent généralement nos auteurs. Clément, Ignace, Polycarpe sont des évêques qui ont affaire à des communautés concrètes, dont la bonne discipline attire d'abord leur attention.

Remarquons d'abord que, sous leur plume, le mot *Église* s'applique également aux Églises locales, existant dans chaque ville, et à l'Église universelle, à l'ensemble formé par ces groupements particuliers reliés entre eux par les rapports de foi, de charité et d'assistance mutuelle. A cet ensemble Ignace le pre-

et le catholicisme, 6ᵉ édit., Paris, 1909; L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Église*, I, Paris, 1906; A. MICHIELS, *L'origine de l'épiscopat*, Louvain, 1900; H. BRUDERS, *Die Verfassung der Kirche*, Mayence,

mier et plus tard le *Martyrium Polycarpi* donnent l'épithète de *catholique :* « Que là où paraît l'évêque, là se trouve la multitude, de même que là où est Jésus-Christ, là est l'Église catholique » (*Smyrn.*, VIII, 8). Cette épithète ici ne différencie pas l'Église orthodoxe des sectes hérétiques ou schismatiques : elle garde sa signification radicale et ancienne d'*universelle, totale,* par opposition à *partielle* et *locale.* La relation du martyre de saint Polycarpe est adressée « à toutes les chrétientés en tout lieu de la sainte Église catholique »; et il est dit que Polycarpe, avant de mourir, a prié « pour toute l'Église catholique dans le monde habité[1] ». Mais au chapitre XVI, 2 de ce même document, le mot *catholique,* appliqué à l'Église particulière de Smyrne, ne retient plus évidemment sa signification d'*universel :* il équivaut à *légitime, orthodoxe,* et oppose l'Église dont Polycarpe était évêque (ἐπίσκοπος τῆς ἐν Σμύρνῃ καθολικῆς ἐκκλησίας) aux conventicules hérétiques qui pouvaient exister à Smyrne. Quel rapport entre ces deux sens ? C'est que ces conventicules, essentiellement particularistes, n'étaient point reliés à ceux des autres villes, tandis que la communauté orthodoxe de Smyrne se fondait pour ainsi dire dans l'unité de la grande Église dont elle était une partie, et en recevait le qualificatif. — Cette grande Église du reste n'était pas seulement catholique en fait, comme étant l'ensemble des Églises particulières déjà existantes : elle devait en droit être et devenir catholique par sa diffusion dans le monde entier; car Jésus est mort pour tous les hommes, et le Christ, « par sa résurrection, a élevé dans les siècles l'étendard pour les saints et pour ses fidèles, aussi bien parmi les juifs que parmi les Gentils, dans l'unique corps de son Église[2] ».

1. *Martyr. Pol.*, Inscript.; VIII, 1; cf. XIX, 2.
2. S. IGNACE, *Smyrn.*, I, 2.

Et l'Église ne doit pas seulement être catholique : elle sera et elle est indéfectible dans sa doctrine, le Christ, observe saint Ignace, ayant été oint de parfums sur la tête (*Matth.*, xxvi, 7), afin de lui communiquer cette incorruptibilité (*Eph.*, xvii, 1).

Nous voici donc, comme dans les épîtres de saint Paul, en présence d'Églises organisées, gouvernées, formant des sociétés locales et, par leur union, une plus grande société universelle. Comment sont administrées ces communautés? Notons d'abord le soin que prend saint Clément de faire remarquer aux Corinthiens que le ministère des apôtres n'est point un charisme transitoire, destiné à disparaître avec eux, mais une institution établie par la volonté de Dieu, et dont les apôtres ont eux-mêmes assuré la perpétuité.

« Les apôtres nous ont été dépêchés comme messagers de la bonne nouvelle par le Seigneur Jésus-Christ. Jésus-Christ a été envoyé par Dieu. Le Christ vient donc de Dieu, et les apôtres viennent du Christ : ces deux choses découlent en bel ordre de la volonté de Dieu... Prêchant à travers les villes et les campagnes, ils (les apôtres) éprouvèrent dans le Saint-Esprit leurs prémisses, et les instituèrent comme épiscopes et comme diacres des futurs croyants » (xlii, 1, 2, 4).

Puis :

« Dans leur prescience parfaite de l'avenir, ils instituèrent ceux que nous avons dits, et ensuite portèrent cette règle qu'après leur mort, d'autres hommes éprouvés succéderaient à leur ministère. Ceux qui ont été ainsi mis en charge par les apôtres ou plus tard par d'autres personnages éminents avec l'approbation de toute l'Église, qui ont servi d'une façon irréprochable le troupeau du Christ... nous ne croyons pas juste de les rejeter du ministère » (xliv, 2, 3).

Les ministres ainsi institués ont un pouvoir de gou-

vernement et de direction, nous le dirons plus amplement tout à l'heure; mais ils ont aussi un pouvoir d'ordre; ils exercent des fonctions liturgiques. Les épiscopes dont Clément de Rome plaide la cause auprès des Corinthiens avaient saintement et sans reproche offert à Dieu les dons de l'assemblée (ὁσίως προσενεγκόντας τὰ δῶρα, XLIV, 4). De son côté, la *Didachè*, qui vient de parler (XIV) de l'office dominical, de la fraction du pain qui s'y accomplit et du sacrifice qu'on y célèbre, continue : « Élisez-vous *donc* des épiscopes et des diacres du Seigneur » (XV, 1). Elle considère par conséquent ces épiscopes et ces diacres comme les ministres de cette fraction du pain et de ce sacrifice [1].

Saint Ignace est le premier auteur chez qui se trouve nettement marquée la hiérarchie à trois degrés, évêque, prêtres, diacres, et l'épiscopat unitaire ou monarchique, c'est-à-dire la suprématie de l'évêque et, dans chaque église, d'un seul évêque sur le corps des prêtres (le *presbyterium*) et les diacres. Cette situation, dont nous constatons l'existence entre les années 100-120 en Syrie et dans la province d'Asie, à Éphèse, à Magnésie, à Tralles, à Smyrne était générale au milieu du IIe siècle. Mais l'on s'est demandé si elle remontait aux apôtres et par suite de quelles circonstances le pouvoir de l'évêque s'était élevé ainsi au-dessus de celui des prêtres.

En fait, et si nous consultons les écrits des autres Pères apostoliques en dehors de saint Ignace, il semble que les catégories des ministres de l'Évangile, conformément à ce que nous avons vu dans les épîtres de saint Paul et dans les *Actes*, aient été dans certaines Églises, et à la fin du Ier et au commencement du

1. Et cf. S. IGNACE, *Smyrn.*, VIII, 1, 2.

IIe siècle, à la fois plus nombreuses et moins nettement différenciées qu'elles le furent plus tard. La liste la plus complète est donnée par la *Didachè*, qui énumère les apôtres, les prophètes, les didascales, les épiscopes, les diacres. Elle ne nomme pas les presbytres qui se retrouvent chez Clément, Hermas, la *Secunda Clementis* et Polycarpe. Mais de ce qu'elle dit des apôtres, des prophètes et des didascales (XI, XIII), il s'ensuit évidemment que ces trois catégories de personnes n'entraient point dans la hiérarchie sédentaire et fixe qui dirigeait les Églises locales, et devaient en subir le contrôle. Les apôtres (distincts des Douze) étaient des missionnaires toujours en route, et qui ne pouvaient séjourner dans les communautés qu'un jour ou deux (XI, 5). Il n'y avait pas partout des prophètes (XIII, 4), et le didascale lui-même devait subir une épreuve avant d'être autorisé à enseigner (XI, 1, 2). Restent donc les épiscopes, les presbytres et les diacres : c'est le schema hiérarchique donné par saint Ignace. Seulement, tandis que celui-ci distingue nettement les évêques et, dans chaque Église, l'évêque unique, des prêtres, nos autres documents omettent de nommer ou les épiscopes [1] ou les presbytres [2], ou bien paraissent confondre les prêtres avec les évêques en donnant aux uns et aux autres indifféremment le nom d'épiscopes ou de presbytres [3]. Les Églises, dans ces temps reculés, n'étaient-elles donc gouvernées que par un collège de prêtres ou par un collège d'évêques égaux entre eux?

Observons avant tout que l'emploi indifférent des

1. *Secunda Clementis*.
2. La *Didachè*.
3. *I Clem.*, XLIV, 1, 4, 5. C'est la même confusion que nous avons constatée chez saint Paul (v. ci-dessus, p. 90). Les deux mots ἐπίσκοποι et πρεσβύτεροι désignent indifféremment les mêmes personnages.

mots *presbytres* et *épiscopes* pour désigner les mêmes personnes n'implique pas qu'entre ces personnes il n'existât aucune distinction de dignité ou de pouvoir. Ces mots n'ont pas eu d'abord le sens technique et exclusif qu'on leur a attribué plus tard [1]. D'autre part, il est infiniment vraisemblable en effet que beaucoup d'Églises, dans les premiers temps, n'ont pas eu, pour les gouverner, un évêque attitré. Dans ces chrétientés de nouveaux convertis à peine dégrossis, peu nombreuses, on n'eût pas aisément trouvé des sujets capables d'exercer à eux seuls la charge épiscopale. Les apôtres et leurs successeurs immédiats ont dû souvent s'en réserver la direction supérieure, et se contenter d'y établir des presbytres chargés de remplir les fonctions de l'instruction et du culte, et de maintenir la discipline reconnue. C'est, à ce qu'il semble, la situation qui se révèle dans les cas de Tite et de Timothée régissant les Églises de Crète et d'Asie, et sans y voir une loi générale, on peut croire qu'ils se sont reproduits fréquemment ailleurs. Cet état de choses cependant n'était pas universel : l'épiscopat à Jérusalem, Antioche, Athènes, Alexandrie, Rome, remonte aux apôtres. De plus il ne devait pas durer et, au fur et à mesure que le champ de l'apostolat s'étendit, que les chrétientés devinrent plus fortes et les fidèles plus affermis dans la foi, une transformation s'opéra qui fit apparaître dans chaque Eglise un évêque; un évêque tenant la place de l'apôtre ou du successeur des apôtres qui avait jusque-là dirigé cette Église, et possédant ses pouvoirs. C'est dans le sein du *presbyterium* naturellement que cet évêque fut choisi : de *primus inter pares* peut-être, il devint supérieur à ses frères. Le changement se fit sans secousse : aucun souvenir de

1. Dans S. Clément, les presbytres de XXI, 6 et peut-être de LVII, 1 ne sont pas des prêtres : ce sont les anciens de la communauté.

crise ne s'est conservé. Le langage ne se modifia que lentement, et l'on put continuer quelque temps de compter le nouvel évêque parmi les πρεσβύτεροι, comme on avait donné longtemps à ceux-ci le nom d'ἐπίσκοποι.

Ainsi donc la succession hiérarchique est voulue de Dieu et est l'œuvre des apôtres. Les membres de cette hiérarchie ne gouvernent pas seulement : ils ont un pouvoir d'ordre. Et cette hiérarchie comprend dans chaque Église un évêque, des prêtres, des diacres. La conséquence est que les simples fidèles doivent obéissance aux ministres ainsi établis. C'est la conclusion que tire saint Clément du principe qu'il a posé. Il faut se soumettre aux hégoumènes (I, 3), aux guides de nos âmes (LXIII, 1), aux presbytres (XLVII, 6; LIV, 2); il y a grand péché à les priver, sans qu'ils y aient donné cause, de l'exercice de leur charge, comme ont fait certains Corinthiens (XLIV, 3, 4, 6; XLVII, 6), et l'on doit, au contraire, les honorer (I, 3; cf. III, 3). Clément veut que, dans l'Église, règne une discipline aussi ferme que la discipline militaire (XXXVII, 2, 3). Ces recommandations sont répétées par la *Didachè* (XV, 1, 2), par la *Secunda Clementis* (XVII, 5) et par saint Polycarpe (V, 3); mais saint Ignace y est revenu avec une singulière insistance.

On a dit quelquefois que les épîtres de saint Ignace sont un plaidoyer pour l'épiscopat monarchique. Non : mais elles sont un plaidoyer pour l'unité des Églises menacée par le schisme. L'évêque d'Antioche sent le péril que les coteries et les hérésies font courir aux Églises d'Asie Mineure, et il adjure celles-ci de se serrer autour de l'évêque, du *presbyterium* et des diacres, comme autour du centre de l'unité. Très souvent (voir surtout *Philad.*, IV), il considère ces trois ordres comme formant, vis-à-vis des fidèles, un tout, la partie dirigeante de l'Église à qui il faut rester

soumis ; mais plusieurs fois aussi, il détache tantôt les deux premiers degrés (*Eph.*, II, 2; XX, 2; *Magn.*, II, VII, 1; *Trall.*, XIII, 2), tantôt le premier seulement comme représentant dans l'Église l'autorité à laquelle tous doivent obéir, même les prêtres : « Il convient que vous soyez du même avis que l'évêque, ce que vous faites, car votre mémorable *presbyterium*, digne de Dieu, est attaché à l'évêque comme les cordes à la lyre » (*Eph.*, IV, 1). « Il ne convient pas que vous abusiez de l'âge de votre évêque, mais bien, en considération de la puissance de Dieu le Père, que vous lui témoigniez toute espèce de respect, comme j'ai appris que font les saints prêtres : car ils n'abusent pas de sa jeunesse dans cette haute position, mais, prudents en Dieu, ils se soumettent à lui, ou plutôt non à lui, mais au Père de Jésus-Christ, à l'évêque de tous » (*Magn.*, III, 1; cf. *Trall.*, XII, 2). L'évêque est le centre de l'Église : là où il est doit être aussi la communauté, comme là où est Jésus-Christ là est l'Église (*Smyrn.*, VIII, 2; cf. *Smyrn.*, XI, 1; *Polyc.*, IV, 1). Dans cette trinité hiérarchique, évêque, presbyterium, diacres, l'évêque tient la place de Dieu le Père, les prêtres représentent le collège des apôtres, les diacres représentent Jésus-Christ (*Magn.*, VI, 1; *Trall.*, III, 1; *Smyrn.*, VIII, 1), disposition qui paraît surprenante d'abord, mais qui s'explique si l'on remarque que l'auteur considère Jésus-Christ comme le ministre (διάκονος) du Père, et les diacres comme exerçant la διακονία Ἰησοῦ Χριστοῦ (*Magn.*, VI, 1). Saint Ignace est d'ailleurs très clair sur l'infériorité des diacres par rapport aux prêtres (*Magn.*, II) : il les nomme toujours en troisième lieu.

Quels sont les devoirs des fidèles vis-à-vis de ces directeurs de l'Église? Au fond il n'y en a qu'un : leur rester uni de sentiment, de foi, d'obéissance. Ignace ne suppose pas qu'il soit jamais permis de se séparer de

l'autorité dans ses vues ou sa conduite : il faut être soumis à l'évêque, au presbyterium, aux diacres (*Eph.*, II, 2; V, 3; XX, 2; *Magn.*, II, III, 1; VI, 1, 2; XIII, 2; *Trall.*, II, 1, 2; XIII, 2; *Philad.*, VII, 1; *Smyrn.*, VIII, 1; *Polyc.*, VI, 1) : il ne faut rien faire sans eux dans l'Église (*Trall.*, II, 2; VII, 2; *Philad.*, VII, 2; *Smyrn.*, VIII, 1; *Polyc.*, IV, 1). Plus particulièrement, Jésus-Christ étant la sentence du Père, et les évêques qui vivent sur toute la terre étant dans la doctrine de Jésus-Christ (ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ), il convient de partager la doctrine de l'évêque (*Eph.*, III, 2; IV, 1). C'est en ne se séparant pas de Jésus-Christ, de l'évêque et des préceptes des apôtres que l'on se nourrira de l'aliment chrétien, et que l'on s'abstiendra de l'herbe étrangère qui est l'hérésie (*Trall.*, VI, 1-VII, 1). Puis, ceux qui sont de Dieu et de Jésus-Christ sont avec l'évêque : les schismatiques n'hériteront pas du royaume des cieux (*Philad.*, III, 2, 3). — Et comme l'évêque est le centre doctrinal et disciplinaire, il est aussi le centre liturgique de l'Église : « Que cette eucharistie soit tenue pour légitime (βεβαία) qui se fait sous l'évêque ou sous celui à qui il l'a accordé... Il n'est permis, sans l'évêque, ni de baptiser, ni de faire l'agape (*ou* l'eucharistie) : ce qu'il approuve est ce qui plaît à Dieu, afin que tout ce qui se fait soit ferme et valide » (*Smyrn.*, VIII, 1, 2).

L'unité de chaque Église particulière est garantie par le groupement des fidèles autour de leurs pasteurs et surtout de l'évêque. Et l'unité de l'Église universelle, sera-t-elle garantie simplement par les relations de charité commune qui règnent entre les chrétientés locales? Y a-t-il entre les Églises une Église supérieure qui soit le centre de leur unité, et qui ait autorité pour maintenir l'unité de la foi et de la discipline? Pierre a été par Notre-Seigneur établi le fondement et le porte-clefs de l'Eglise : l'Église de Rome

qu'il a fondée et où Clément et Ignace savent qu'il a prêché et qu'il est mort[1], a-t-elle hérité de sa prééminence, et trouvons-nous dans nos auteurs quelque indice qu'ils ont reconnu ce fait?

On peut dire que l'épître de saint Clément est à elle seule une preuve qu'à Rome on en avait conscience. Des troubles ont éclaté dans l'Église de Corinthe, où un parti de jeunes a dépossédé de leur ministère les presbytres qui la gouvernaient. Ces presbytres ont-ils recouru à Rome pour se faire rendre justice? Nous l'ignorons. Ce serait le premier et un bien remarquable exemple d'appel à Rome. En tout cas, l'Église de Rome a appris le conflit et, par son évêque, elle intervient. Il presse, il supplie les délinquants de se repentir; mais il commande aussi et requiert l'obéissance à ce qu'il a écrit dans le Saint-Esprit (LIX, 1; LXIII, 2, 3). « Soit que l'on considère en lui-même cet acte spontané de l'Église romaine, écrit Mgr Duchesne, soit que l'on pèse les termes de la lettre, on ne peut échapper à cette impression que, dès la fin du premier siècle de notre ère, une cinquantaine d'années après sa fondation, cette église se sentait déjà en possession de l'autorité supérieure, exceptionnelle, qu'elle ne cessera de revendiquer plus tard. L'apôtre Jean vivait encore à Éphèse au temps où Clément écrivait. On ne voit pas trace d'intervention, ni de lui, ni de son entourage. Et pourtant les communications étaient plus faciles entre Éphèse et Corinthe qu'entre Corinthe et Rome. Mais quel accueil les Corinthiens firent-ils aux exhortations et aux envoyés de l'Église romaine? Un accueil si parfait, que la lettre de Clément passa chez eux presque au rang des écritures sacrées. Soixante-dix ans plus tard, on la lisait encore, le dimanche, dans l'assem-

1. *I Clem.*, cf. V, 3, 4 avec VI, 1; S. IGN., *Rom.*, IV, 3.

blée des fidèles. Rome avait commandé : on lui avait obéi[1]. »

Vingt ans environ après cette lettre, saint Ignace, lui aussi, paraît bien attribuer à l'Église de Rome une autorité à part. Dans l'inscription de son épître aux Romains, non seulement il multiplie, en faveur de leur Église, les termes laudatifs, mais il la désigne comme présidant dans le lieu du pays des Romains (ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων), comme dignement chaste et présidente de la charité (ἀξιόαγνος καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης).

Quelle est la portée de ces expressions? — Observons que, dans le premier texte, les mots ἐν τόπῳ κτλ. n'indiquent pas les *limites* de la présidence de l'Eglise romaine, mais le *lieu* où elle est établie et s'exerce : προκάθηται est au mode absolu : il n'est question à cette époque ni de patriarcat romain ni d'Églises suffragantes : l'Église de Rome préside, et le siège de cette présidence c'est la ville de Rome, ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων. D'autre part, l'expression ἀγάπη du second passage pourrait fort bien désigner la fraternité chrétienne en général, les chrétiens eux-mêmes. Quatre fois au moins dans saint Ignace le mot est pris dans ce sens concret (*Trall.*, XIII, 1; *Rom.*, IX, 3; *Philad.*, XI, 2; *Smyrn.*, XII, 1), et il est bien probable qu'il l'est aussi dans *Rom.*, IX, 1. Nous aurions donc ici un témoignage en faveur de la primauté romaine, mais sans qu'Ignace explique d'ailleurs quelle en est la nature ni à quoi il la rattache[2].

1. *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 126, 127.

2. « Si le martyr s'était adressé à l'évêque de Rome, ces présidences pourraient être interprétées comme locales : dans son église, c'est toujours l'évêque qui préside. Mais ici il ne s'agit pas de l'évêque, il s'agit de l'église. A quoi préside l'Église romaine ? A d'autres églises dans une circonscription déterminée? Mais Ignace n'a pas l'idée d'une limitation de ce genre. D'ailleurs, y avait-il alors en Italie des communautés chré-

§ 4. — Les rites et le culte chrétiens.

Le rite de l'initiation chrétienne par lequel on devenait membre de l'Église était le baptême régulièrement suivi de la collation du Saint-Esprit et de l'eucharistie. La tour mystique montrée à Hermas, et qui représente l'Église, est édifiée sur les eaux; et à la question du voyant qui demande l'explication de ce fait, l'Église elle-même répond que c'est par l'eau que la vie des croyants est sauvée et sera sauvée[1]. Hermas regarde le baptême comme tellement nécessaire pour entrer dans le royaume de Dieu qu'il a fallu, dit-il, que les apôtres et les docteurs, prédicateurs de l'Évangile, descendissent aux enfers pour instruire et baptiser les justes de l'ancienne Loi déjà morts[2]. La *Didachè* est extrêmement précise sur le rite de son administration, et le mieux est de transcrire ce qu'elle en dit :

VII. Pour le baptême, donnez-le de la manière suivante : après avoir enseigné tout ce qui précède, « baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », dans l'eau courante. [2] S'il n'y a pas d'eau vive, qu'on baptise dans une autre eau, et à défaut d'eau froide, dans de l'eau chaude. [3] Si tu n'as (assez) ni de l'une ni de l'autre, verse trois fois de l'eau sur la tête « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». [4] Que le baptisant, le baptisé et d'autres personnes qui le pourraient, jeûnent avant le baptême; du

tiennes distinctes, dans leur organisation, de la communauté romaine. Le sens le plus naturel de ce langage, c'est que l'Église romaine préside à l'ensemble des églises. Comme l'évêque préside dans son église aux œuvres de charité, ainsi l'Église romaine préside à ces mêmes œuvres dans la chrétienté tout entière » (L. Duchesne, *op. cit.*, p. 127, 128).

1. *Vis.* iii, 3, 5, 6; cf. *Simil.* ix, 16, 1, 2.

2. *Simil.* ix, 16, 5-7. Sans parler du martyre, Hermas insinue peut-être aussi l'efficacité du baptême de désir, *Vis.* iii, 7, 5, 6; cf. *Simil.* vii, 6, 6; 8, 3; d'Alès, *op. cit.*, p. 63, 64, note.

l'autorité dans ses vues ou sa conduite : il faut être soumis à l'évêque, au presbyterium, aux diacres (*Eph.*, II, 2; V, 3; XX, 2; *Magn.*, II, III, 1; VI, 1, 2; XIII, 2; *Trall.*, II, 1, 2; XIII, 2; *Philad.*, VII, 1; *Smyrn.*, VIII, 1; *Polyc.*, VI, 1) : il ne faut rien faire sans eux dans l'Église (*Trall.*, II, 2; VII, 2; *Philad.*, VII, 2; *Smyrn.*, VIII, 1; *Polyc.*, IV, 1). Plus particulièrement, Jésus-Christ étant la sentence du Père, et les évêques qui vivent sur toute la terre étant dans la doctrine de Jésus-Christ (ἐν Ἰησοῦ Χριστοῦ γνώμῃ), il convient de partager la doctrine de l'évêque (*Eph.*, III, 2; IV, 1). C'est en ne se séparant pas de Jésus-Christ, de l'évêque et des préceptes des apôtres que l'on se nourrira de l'aliment chrétien, et que l'on s'abstiendra de l'herbe étrangère qui est l'hérésie (*Trall.*, VI, 1-VII, 1). Puis, ceux qui sont de Dieu et de Jésus-Christ sont avec l'évêque : les schismatiques n'hériteront pas du royaume des cieux (*Philad.*, III, 2, 3). — Et comme l'évêque est le centre doctrinal et disciplinaire, il est aussi le centre liturgique de l'Église : « Que cette eucharistie soit tenue pour légitime (βεβαία) qui se fait sous l'évêque ou sous celui à qui il l'a accordé... Il n'est permis, sans l'évêque, ni de baptiser, ni de faire l'agape (*ou* l'eucharistie) : ce qu'il approuve est ce qui plaît à Dieu, afin que tout ce qui se fait soit ferme et valide » (*Smyrn.*, VIII, 1, 2).

L'unité de chaque Église particulière est garantie par le groupement des fidèles autour de leurs pasteurs et surtout de l'évêque. Et l'unité de l'Église universelle, sera-t-elle garantie simplement par les relations de charité commune qui règnent entre les chrétientés locales? Y a-t-il entre les Églises une Église supérieure qui soit le centre de leur unité, et qui ait autorité pour maintenir l'unité de la foi et de la discipline? Pierre a été par Notre-Seigneur établi le fondement et le porte-clefs de l'Eglise : l'Église de Rome

qu'il a fondée et où Clément et Ignace savent qu'il a prêché et qu'il est mort[1], a-t-elle hérité de sa prééminence, et trouvons-nous dans nos auteurs quelque indice qu'ils ont reconnu ce fait?

On peut dire que l'épître de saint Clément est à elle seule une preuve qu'à Rome on en avait conscience. Des troubles ont éclaté dans l'Église de Corinthe, où un parti de jeunes a dépossédé de leur ministère les presbytres qui la gouvernaient. Ces presbytres ont-ils recouru à Rome pour se faire rendre justice? Nous l'ignorons. Ce serait le premier et un bien remarquable exemple d'appel à Rome. En tout cas, l'Église de Rome a appris le conflit et, par son évêque, elle intervient. Il presse, il supplie les délinquants de se repentir; mais il commande aussi et requiert l'obéissance à ce qu'il a écrit dans le Saint-Esprit (LIX, 1; LXIII, 2, 3). « Soit que l'on considère en lui-même cet acte spontané de l'Église romaine, écrit M[gr] Duchesne, soit que l'on pèse les termes de la lettre, on ne peut échapper à cette impression que, dès la fin du premier siècle de notre ère, une cinquantaine d'années après sa fondation, cette église se sentait déjà en possession de l'autorité supérieure, exceptionnelle, qu'elle ne cessera de revendiquer plus tard. L'apôtre Jean vivait encore à Éphèse au temps où Clément écrivait. On ne voit pas trace d'intervention, ni de lui, ni de son entourage. Et pourtant les communications étaient plus faciles entre Éphèse et Corinthe qu'entre Corinthe et Rome. Mais quel accueil les Corinthiens firent-ils aux exhortations et aux envoyés de l'Église romaine? Un accueil si parfait, que la lettre de Clément passa chez eux presque au rang des écritures sacrées. Soixante-dix ans plus tard, on la lisait encore, le dimanche, dans l'assem-

1. *I Clem.*, cf. V, 3, 4 avec VI, 1; S. IGN., *Rom.*, IV, 3.

blée des fidèles. Rome avait commandé : on lui avait obéi[1]. »

Vingt ans environ après cette lettre, saint Ignace, lui aussi, paraît bien attribuer à l'Église de Rome une autorité à part. Dans l'inscription de son épître aux Romains, non seulement il multiplie, en faveur de leur Église, les termes laudatifs, mais il la désigne comme présidant dans le lieu du pays des Romains (ἥτις καὶ προκάθηται ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων), comme dignement chaste et présidente de la charité (ἀξιόαγνος καὶ προκαθημένη τῆς ἀγάπης).

Quelle est la portée de ces expressions? — Observons que, dans le premier texte, les mots ἐν τόπῳ κτλ. n'indiquent pas les *limites* de la présidence de l'Eglise romaine, mais le *lieu* où elle est établie et s'exerce : προκάθηται est au mode absolu : il n'est question à cette époque ni de patriarcat romain ni d'Églises suffragantes : l'Église de Rome préside, et le siège de cette présidence c'est la ville de Rome, ἐν τόπῳ χωρίου Ῥωμαίων. D'autre part, l'expression ἀγάπη du second passage pourrait fort bien désigner la fraternité chrétienne en général, les chrétiens eux-mêmes. Quatre fois au moins dans saint Ignace le mot est pris dans ce sens concret (*Trall.*, XIII, 1; *Rom.*, IX, 3; *Philad.*, XI, 2; *Smyrn.*, XII, 1), et il est bien probable qu'il l'est aussi dans *Rom.*, IX, 1. Nous aurions donc ici un témoignage en faveur de la primauté romaine, mais sans qu'Ignace explique d'ailleurs quelle en est la nature ni à quoi il la rattache[2].

1. *Églises séparées*, Paris, 1896, p. 126, 127.

2. « Si le martyr s'était adressé à l'évêque de Rome, ces présidences pourraient être interprétées comme locales : dans son église, c'est toujours l'évêque qui préside. Mais ici il ne s'agit pas de l'évêque, il s'agit de l'église. A quoi préside l'Église romaine ? A d'autres églises dans une circonscription déterminée ? Mais Ignace n'a pas l'idée d'une limitation de ce genre. D'ailleurs, y avait-il alors en Italie des communautés chré-

§ 4. — Les rites et le culte chrétiens.

Le rite de l'initiation chrétienne par lequel on devenait membre de l'Église était le baptême régulièrement suivi de la collation du Saint-Esprit et de l'eucharistie. La tour mystique montrée à Hermas, et qui représente l'Église, est édifiée sur les eaux; et à la question du voyant qui demande l'explication de ce fait, l'Église elle-même répond que c'est par l'eau que la vie des croyants est sauvée et sera sauvée[1]. Hermas regarde le baptême comme tellement nécessaire pour entrer dans le royaume de Dieu qu'il a fallu, dit-il, que les apôtres et les docteurs, prédicateurs de l'Évangile, descendissent aux enfers pour instruire et baptiser les justes de l'ancienne Loi déjà morts[2]. La *Didachè* est extrêmement précise sur le rite de son administration, et le mieux est de transcrire ce qu'elle en dit :

VII. Pour le baptême, donnez-le de la manière suivante : après avoir enseigné tout ce qui précède, « baptisez au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit », dans l'eau courante. [2] S'il n'y a pas d'eau vive, qu'on baptise dans une autre eau, et à défaut d'eau froide, dans de l'eau chaude. [3] Si tu n'as (assez) ni de l'une ni de l'autre, verse trois fois de l'eau sur la tête « au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit ». [4] Que le baptisant, le baptisé et d'autres personnes qui le pourraient, jeûnent avant le baptême; du

tiennes distinctes, dans leur organisation, de la communauté romaine. Le sens le plus naturel de ce langage, c'est que l'Église romaine préside à l'ensemble des églises. Comme l'évêque préside dans son église aux œuvres de charité, ainsi l'Église romaine préside à ces mêmes œuvres dans la chrétienté tout entière » (L. DUCHESNE, *op. cit.*, p. 127, 128).

1. *Vis.* III, 3, 5, 6; cf. *Simil.* IX, 16, 1, 2.

2. *Simil.* IX, 16, 5-7. Sans parler du martyre, Hermas insinue peut-être aussi l'efficacité du baptême de désir, *Vis.* III, 7, 5, 6; cf. *Simil.* VII, 6, 6; 8, 3; D'ALÈS, *op. cit.*, p. 63, 64, note.

moins au baptisé ordonne qu'il jeûne un jour ou deux auparavant[1].

Ainsi conféré le baptême est un sceau, ou plutôt le sceau par excellence, ἡ σφραγὶς οὖν τὸ ὕδωρ ἐστίν, le sceau du Fils de Dieu qu'il imprime sur le baptisé, sceau qu'il faut conserver net et intact, que le péché brise et détruit, mais que la pénitence peut réparer[2]. Son effet propre est l'ἄφεσις τῶν ἁμαρτιῶν : c'est de nous faire mourir à notre vie antérieure pour nous faire vivre à une vie nouvelle : le baptisé descend mort dans l'eau et en sort vivant[3]. « Nous descendons dans l'eau remplis de péchés et de souillures, dit le Pseudo-Barnabé, et nous en sortons portant des fruits, possédant dans le cœur la crainte, et, dans l'esprit, l'espérance en Jésus » (xi, 11; cf. 1, 8). Et voulant donner un peu plus loin (xvi, 8, 9) une idée de cette vie nouvelle à laquelle le baptême nous engendre, il écrit :

« Par la rémission des péchés que nous recevons et l'espoir dans le nom [du Seigneur] nous devenons nouveaux, derechef intégralement créés. C'est pourquoi Dieu habite vraiment en nous, dans notre habitacle. Comment? Sa parole de foi, sa vocation, sa promesse, la sagesse des commandements, les préceptes de la doctrine, lui-même prophétisant en nous, lui-même demeurant en nous, nous ouvrant à nous, qui sommes livrés à la mort, la porte du temple, c'est-à-dire la bouche, nous donne la pénitence et nous introduit dans le temple incorruptible. »

1. On remarquera que la *Didachè*, qui note ici explicitement que le baptême est administré au nom des trois personnes divines, parle cependant de ceux qui sont baptisés εἰς ὄνομα κυρίου (ix, 5) : preuve qu'elle ne voit pas dans ces derniers mots la formule propre du rite. Hermas dit de même εἰς τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου (*Vis.* iii, 7, 3).

2. Hermas, *Simil.* viii, 6, 3; ix, 16, 3, 4; *Secunda Clem.*, vi, 9; vii, 6; viii, 6. Sur le nom de σφραγίς donné au baptême, voir F. J. Dœlger, *Sphragis*, Paderborn, 1911, II Abschnitt.

3. Ps.-Barnabé, xi, 1; xvi, 8; Hermas, *Simil.* ix, 16, 2-7; *Mand.*, iv, 3, 1-3; 4, 4.

On a vu plus haut[1] que saint Clément parle des offrandes présentées par les préposés de l'Église au nom du peuple chrétien (XLIV, 4). Ailleurs, il fait manifestement allusion à la synaxe qui réunissait les fidèles pour le service liturgique, ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναχθέντες (XXXIV, 7). Voici que la *Didachè* va nous décrire cette synaxe :

XIV. Réunissez-vous le jour dominical du Seigneur, rompez le pain et rendez grâces, après avoir d'abord confessé vos péchés, afin que votre sacrifice soit pur. [2] Celui qui a un différend avec son compagnon ne doit pas se joindre à vous avant de s'être réconcilié, de peur de profaner votre sacrifice, [3] car voici ce qu'a dit le Seigneur : « Qu'en tout lieu et en tout temps, on m'offre un sacrifice pur; car je suis un grand roi, dit le Seigneur, et mon nom est admirable parmi les nations ». XV. Ainsi donc, élisez-vous des évêques et des diacres dignes du Seigneur, des hommes doux, désintéressés, véridiques et éprouvés; car ils remplissent eux aussi, près de vous, le ministère des prophètes et des docteurs.

La réunion a lieu le dimanche. On y *rompt le pain*, c'est-à-dire on y célèbre l'eucharistie et on y communie : car c'est le sens consacré de cette expression dans les plus anciens documents chrétiens[2]. Et cette cérémonie est regardée comme un sacrifice, θυσία : le rappel du texte de saint Matthieu, v, 23, 24; xv, 11-20, et de celui de Malachie (I, 11, 14), classique en cette matière, ne laisse aucun doute sur ce point. Voilà pourquoi il faut être pur et s'être réconcilié avec ses ennemis pour prendre part à ce sacrifice. Mais d'ail-

1. Sur cette question de l'eucharistie voir spécialement P. BATIFFOL, *L'Eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation*, 5e édit., Paris, 1913.

2. *I Corinth.*, x, 16; *Act.*, II, 42, 46; xx, 7; S. IGN., *Ephes.*, xx, 2. Voir ce geste représenté dans la peinture de la *Capella greca* contemporaine de nos documents (J. WILPERT, *Fractio panis*, Paris, 1896, planche XIII-XIV).

leurs cette liturgie du sacrifice n'est pas confiée à tous indistinctement : elle est réservée aux épiscopes et aux diacres : « Ainsi donc, élisez-vous, etc. ».

Dans ce passage, la Didachè n'a rien dit des prières qui accompagnaient le sacrifice. Elle en avait donné quelque chose aux chapitres IX et X. Certains auteurs ont été surpris de n'y pas voir rappeler les paroles de l'institution de l'eucharistie, et ont conclu que les prières rapportées dans ces deux chapitres ou du moins dans le chapitre IX étaient seulement des prières d'action de grâces (εὐχαριστία) pour l'agape, et analogues à celles qui étaient prononcées dans les repas semi-liturgiques des Juifs[1]. Mais le caractère proprement eucharistique de ces prières ne paraît pas douteux; et c'est bien de cette façon que les a entendues la tradition subséquente. Seulement, ce ne sont point les prières de la consécration : ce sont, au chapitre IX, des prières qui devaient la précéder ou la suivre, et, au chapitre X, des prières qui suivaient la communion (μετὰ δὲ τὸ ἐμπλησθῆναι). Remarquons qu'au chapitre IX, 3, 4, il est question du pain rompu (τὸ κλάσμα) : nous connaissons le sens de cette expression. Le pain et le vin sur lesquels l'eucharistie a été faite, le pain et le vin eucharistiés prennent déjà le nom d'*eucharistie* au verset 5 ; et de cette eucharistie il est spécifié que les baptisés seuls doivent en manger et en boire, car c'est à ce sujet que le Seigneur a dit : « Ne donnez pas ce qui est saint aux chiens ». L'eucharistie est donc la nourriture réservée aux chrétiens,un aliment saint. Le texte du chapitre X ajoute encore à ces indications, car il oppose à la nourriture et à la boisson communes octroyées à tous les hommes l'aliment et le breuvage spirituels (πνευματικὴν τροφὴν καὶ ποτόν, 3) don-

1. Voir ici l'introduction de Hemmer à son édition de la *Doctrine des apôtres, Les Pères apostoliques*, I, Paris, 1907, p. XLIV et suiv.

nés aux chrétiens par Jésus-Christ, aliment et breuvage que les saints peuvent seuls recevoir : « Si quelqu'un est saint, qu'il vienne! Si quelqu'un ne l'est pas, qu'il fasse pénitence! » (6). On ne saurait expliquer de l'agape de pareilles expressions.

Ce qu'est exactement cette eucharistie, saint Ignace va nous le dire en termes explicites. Si familière était à l'évêque d'Antioche la pensée de l'eucharistie que souvent il emprunte à ce mystère ses images et ses façons de parler, sans l'avoir d'ailleurs directement en vue. C'est le cas peut-être du passage de l'épître aux Romains, VII, 3, et plus encore de celui de l'épître aux Tralliens, VIII, 1[1]. Mais ailleurs il l'aborde directement. Mettant en garde les Éphésiens contre les docètes, il écrit :

« Ils s'abstiennent de l'eucharistie et de la prière, parce qu'ils ne confessent pas que l'eucharistie est la chair de notre Sauveur Jésus-Christ, la chair qui a souffert pour nos péchés, la chair que le Père dans sa bonté a ressuscitée. Eux donc qui contredisent le don de Dieu meurent dans leurs discussions. Il aurait mieux valu pour eux aimer pour aussi ressusciter[2]. »

La pensée est claire. Les docètes, qui niaient la réalité de l'humanité de Jésus-Christ, ne pouvaient en effet croire que l'eucharistie fût réellement son corps. Or c'est précisément cette réalité, cette équation du corps de Jésus-Christ et de l'eucharistie que saint Ignace affirme contre eux[3]. En niant le don de Dieu.

1. *Rom.*, VII, 3 : « Je n'ai nul goût pour un aliment de corruption, ni pour les plaisirs de cette vie. Je veux le pain de Dieu, ce qui est la chair de Jésus-Christ, né de la semence de David, et pour breuvage je veux son sang, ce qui est un incorruptible amour ». *Trall.*, VIII, 1. « Créez-vous à nouveau vous-mêmes dans la foi, ce qui est la chair du Seigneur, et dans l'amour, ce qui est le sang de Jésus-Christ ».

2. *Ephes.*, VII, 1.

3. Remarquons seulement que le mot εὐχαριστία désigne encore ici

les docètes trouvaient la mort; de plus, en s'éloignant de la synaxe commune et en tenant des conventicules schismatiques, ils s'attaquaient à l'unité de l'Église. Au contraire, Ignace montre dans l'eucharistie, pour chaque fidèle, le principe de l'immortalité et, pour l'Église, le principe de l'unité et de la concorde.

« Appliquez-vous à avoir une [seule] eucharistie, car une est la chair de Notre-Seigneur Jésus-Christ, et un le calice pour l'unité de son sang, un l'autel, comme un l'évêque avec le presbyterium et les diacres [1]. » — « Puisse Dieu me révéler que tous et chacun ensemble par la grâce pour le nom [chrétien] vous vous assemblez en une foi en Jésus-Christ, qui selon la chair est de la race de David, fils de l'homme et fils de Dieu, et que vous obéissez à l'évêque et au presbyterium d'un cœur intrépide, rompant un pain unique, qui est remède d'immortalité, antidote contre la mort, pour la vie en Jésus-Christ à jamais [2]. »

Ici nous trouvons encore le pain rompu (ἕνα ἄρτον κλῶντες), mais le pain et le calice sont mis en rapport avec l'autel et avec l'évêque, le presbyterium et les diacres. Ignace vise la liturgie du sacrifice dont l'autel est le centre et l'évêque le ministre principal. Il y revient plus clairement s'il se peut dans la lettre aux Smyrniotes, VIII, 1, 2 :

« Que personne sans l'évêque ne fasse rien de ce qui se rapporte à l'église. L'eucharistie doit être seule estimée valide (βεβαία), qui est [faite] sous [la présidence de] l'évêque ou par celui qu'il en a chargé. Que là où se montre l'évêque, là soit le peuple, comme là où est le Christ Jésus,

les éléments consacrés; et qu'en présentant, ainsi qu'il le fait, l'eucharistie comme cette chair « qui a souffert et que le Père, dans sa bonté, a ressuscitée », l'évêque d'Antioche enseigne très nettement l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ.

1. *Philad.*, IV.
2. *Ephes.*, XX, 2.

là est l'Église catholique. Défense, sans l'évêque, soit de baptiser, soit de faire agape [1]. »

Nous résumerons donc ainsi les données des Pères apostoliques sur l'eucharistie. L'eucharistie est un aliment saint, spirituel qui ne se donne qu'aux chrétiens, aux purs. Elle est le corps et le sang historique de Jésus-Christ, principe d'immortalité pour ceux qui la reçoivent; symbole et principe d'unité pour l'Église entière. Et elle n'est pas seulement un aliment : la liturgie eucharistique constitue un sacrifice dont l'évêque, les prêtres et les diacres sont les ministres, et qui ne doit être offert que sous la présidence et le contrôle de l'évêque.

Nos documents, en dehors d'Hermas, n'ont pas traité *ex professo* le sujet de la pénitence. Il s'y trouve cependant quelques indications utiles à relever.

On a remarqué que la *Didachè* mentionne par deux fois une confession des péchés (ἐξομολογήσῃ) dont elle ne précise pas la forme, mais qui avait un certain caractère officiel, car elle se faisait dans l'église, ἐν ἐκκλησίᾳ (IV, 14; XIV, 1). L'épître de Barnabé (XIX, 12) réitère cette même recommandation de confesser ses péchés, d'après les *Deux voies*. A son tour, saint Clément considère la confession de ses péchés (l'exomologèse) comme une partie de la pénitence (LI, 3; cf. LII, 1), et la *Secunda Clementis* exhorte les fidèles à ne pas différer leur pénitence après la mort, à un temps « où nous ne pouvons confesser [nos péchés] ou en faire pénitence « (ἐξομολογήσασθαι ἢ μετανοεῖν, VIII, 3). La pénitence, d'après ces auteurs, inclut donc un certain aveu des fautes commises.

1. Ἀγάπην ποιεῖν. Il ne s'agit pas de l'agape, mais de l'eucharistie. Plus haut, le mot βεβαία doit se prendre au sens moral, *valide = légitime*.

Quant à la pénitence elle-même, il est manifeste qu'en ces temps reculés, on la considère comme offerte à tous les hommes, païens ou chrétiens, et comme capable, si elle est sincère, de leur obtenir le pardon de Dieu et de l'Église. Dieu désire que tous ses bien-aimés (les chrétiens) fassent pénitence[1]. Il faut prier pour tous les hommes : pour tous il y a ἐλπὶς μετανοίας[2]. Ignace met en garde les Philadelphiens contre les hérétiques et les schismatiques; néanmoins si ceux-ci font pénitence et reviennent à l'unité de l'Église et à la communion de l'évêque, Dieu leur pardonnera et les recevra comme siens (III, 2; VIII, 1). Valens était un prêtre déchu, venu avec sa femme peut-être à l'idolâtrie par l'avarice : saint Polycarpe toutefois leur souhaite une vraie pénitence et engage les Philippiens à les considérer comme des membres malades et errants qu'il faut tâcher de ramener et de guérir (XI, 1, 2, 4)[3]. Il exhorte les presbytres à se montrer, dans leur ministère, bons, miséricordieux, lents à croire le mal, indulgents envers les pécheurs, car tous, hélas! nous sommes débiteurs envers la justice de Dieu (VI, 1). Nous voilà bien loin des rigueurs du montanisme et de Novatien.

A côté de ces indications sommaires cependant, nous avons dans le *Pasteur* d'Hermas un livre qui a directement pour objet la pénitence, et dont le but est de signaler, avec les défaillances qui se produisaient alors dans l'Église, le remède qui doit les guérir. Les idées de l'auteur ne sont pas toujours faciles à dégager de la forme apocalyptique sous laquelle il les présente, et il faut renoncer à trouver chez lui un système

1. *I Clem.*, VIII, 5; LII, 1.
2. S. IGN., *Eph.*, X, 1.
3. *Sicut passibilia membra et errantia eos revocate ut omnium vestrum corpus salvetis* (le grec manque; Zahn a traduit par ἀνακαλεῖσθε) : la réconciliation se fera bien avec l'Église comme avec Dieu.

lié et suivi d'assertions dogmatiques sur le sujet qu'il traite. Il a trop négligé surtout de dire quelle part revenait à l'Église dans l'administration de la pénitence. Malgré ces lacunes, son témoignage doit être analysé avec soin.

C'est de la pénitence qui se fait avant le baptême qu'il s'agit exclusivement ou du moins principalement dans la Vision III, 2-7. La tour mystique, qui est l'Église, se construit, et il n'y peut entrer que des pierres appropriées, c'est-à-dire des catéchumènes bien disposés, ayant renoncé à leurs vices antérieurs.

Il n'en est pas de même au *Mandatum* IV, 1, 8; 3, et aux Similitudes VIII et IX, 3-9; 13; 14; 18 et suivants. Dans cette dernière parabole, nous voyons des pierres qui avaient d'abord été reçues dans la tour et qui en sont rejetées (*Simil.* IX, 3, 5). Comme la suite l'expose, ces pierres sont le symbole des chrétiens prévaricateurs. Quelles étaient leurs fautes?

Hermas donne par deux fois le tableau suivi des désordres qu'il veut flétrir : une première fois dans la Similitude VIII, 6-10, une seconde fois dans la Similitude IX, 19-31. Au moment où il rédige son livre, la persécution a déjà sévi, et, à côté des martyrs qui ont vaillamment confessé leur foi, on trouve des apostats qui non seulement l'ont reniée, mais ont blasphémé et se sont faits les délateurs de leurs frères. D'autres ont apostasié simplement par intérêt, par trop d'attache à leurs biens temporels. Puis ce sont des docteurs de mensonge, des hypocrites qui enseignent l'erreur; des riches et des puissants qui, sans renoncer à leurs croyances, mènent, au milieu des païens, une vie toute païenne; des fidèles détracteurs, brouillons, formant des coteries; des ambitieux pleins d'eux-mêmes, téméraires; des pécheurs qui subissent l'entraînement des passions; bref, toute une série de

défaillances, et qui ne se rencontraient pas seulement dans les simples chrétiens, mais aussi dans les membres dirigeants de la communauté (*Simil.* IX, 26, 2; *Vis.* II, 2, 6). Tous ces maux s'expliquent, d'après Hermas, par la διψυχία, l'hésitation, le partage de l'âme entre deux croyances ou deux lignes de conduite; car l'auteur ne donne pas toujours à ce mot, qui revient souvent sous sa plume, exactement la même signification : mais la διψυχία implique toujours, en définitive, une absence de convictions fortes.

On trouve donc des pécheurs dans l'Église, on y trouve même des apostats. Peuvent-ils faire pénitence, et existe-t-il pour eux un pardon? Hermas a ouï dire par certains didascales qu'il n'y en a pas, et que l'unique pénitence accordée au chrétien est celle qu'il fait au baptême, quand il reçoit la rémission de ses péchés passés (*Mandat.* IV, 3, 1) : c'est l'erreur que soutiendront plus tard quelques montanistes et qui comptait peut-être déjà des partisans (παρά τινων διδασκάλων). Au contraire, d'autres faux docteurs aux idées relâchées, et qu'Hermas accuse d'importer des doctrines étrangères, persuadaient aux pécheurs qu'ils n'avaient pas besoin de pénitence (*Simil.* VIII, 6, 5). Hermas repousse ces opinions extrêmes. D'une part, il déclare la pénitence nécessaire : elle seule peut sauver le pécheur (*Simil.* VIII, 8, 4, 5; 9, 4; 11, 3); d'autre part, il la déclare possible et efficace (*Simil.* VIII, 6, 3; 11, 3). Voyons de plus près dans quelles conditions.

D'abord, Hermas accorde la pénitence, c'est-à-dire la possibilité du pardon à toutes les catégories de pécheurs, pourvu qu'ils se convertissent sincèrement. On pourrait croire qu'il fait une exception pour les apostats blasphémateurs et délateurs de leurs frères : il les déclare une race scélérate et qui a péri à Dieu

pour toujours (εἰς τέλος, *Simil.* VIII, 6, 4; IX, 19, 1; cf. *Simil.* VI, 2, 3, 4). Cependant, il y a là probablement l'expression d'une expérience faite plutôt que l'énoncé d'un principe. Les verges qui représentent les apostats blasphémateurs ont été, comme les autres, plantées et arrosées par le Pasteur, et, comme les autres, celui qui les a faites voulait qu'elles reverdissent (*Simil.* VIII, 2, 8, 9). Il n'a donc tenu qu'à leur endurcissement que ces malheureux soient restés dans la mort. Les renégats jusqu'à l'idolâtrie, eux, peuvent obtenir leur pardon (*Simil.* IX, 21, 3, 4); et de fait les enfants d'Hermas, qui avaient blasphémé le Seigneur, trahi leurs parents et qui s'étaient souillés d'impudicités, ont obtenu le leur (*Vis.* II, 2, 2-4). Il est expressément recommandé au conjoint dont le mari ou la femme est tombé dans l'adultère de ne pas se remarier afin de laisser au coupable la possibilité du retour, puisque « en ces matières la pénitence est possible » (δύναται γὰρ ἐν τοῖς τοιούτοις μετάνοια εἶναι, *Mand.* IV, 1, 4-11).

Le second point qui est clair encore dans l'enseignement d'Hermas, c'est que la pénitence n'est accordée qu'une seule fois après le baptême à chaque pécheur (*Mand.* IV, 3, 4-6). On sait que telle a été la discipline de l'Église dans les premiers siècles, et nous en trouvons ici la première attestation. Mais il s'agit évidemment de la pénitence officielle et publique administrée par l'Église. Hermas écrit sans doute qu'au pécheur qui ne se repent que pour retomber encore et recommencer à se repentir, la pénitence ne sert de rien (*ibid.*, 6) : toutefois, en ajoutant qu'« un tel homme arrivera difficilement à la vie (δυσκόλως γὰρ ζήσεται), il marque qu'il ne faut pas absolument désespérer du pardon divin[1]. La miséricorde de Dieu ne repousse ja-

1. Sur le sens du mot δυσκόλως chez Hermas, voir D'ALÈS, *op. cit.*, p. 80 et suiv.

mais — Hermas le répète souvent — le cœur vraiment contrit.

Bien que notre auteur ne le dise pas expressément, il est donc certain que la pénitence dont il parle n'est pas simplement affaire entre le pécheur et Dieu, qu'elle offre le caractère d'une discipline ecclésiastique. L'Église est partout présente dans son livre ; les pénitents sont de nouveau reçus dans l'Église après en avoir été expulsés : et c'est à l'Église organisée, aux chefs mêmes de cette Église qu'Hermas doit communiquer ses révélations (*Vis.* II, 2, 6 ; 4, 2, 3 ; III, 8, 9-11 ; 9, 7-10).

On s'est demandé seulement si la pénitence prêchée par Hermas, cette pénitence accordée une fois à chaque pécheur, avait dans sa pensée le caractère d'une institution fixe, permanente dans l'Église, ou bien si elle n'était qu'une faveur exceptionnelle, une sorte de jubilé octroyé seulement pour les fautes commises jusqu'au moment où il écrit, et sur lequel les chrétiens qui failliraient dans la suite ne devaient point compter. Alors, en effet, qu'Hermas au *Mand.* IV, 3, 6, pose en principe que le chrétien baptisé qui tombe dans le péché peut faire pénitence une fois (μετὰ τὴν κλῆσιν ἐκείνην τὴν μεγάλην καὶ σεμνὴν ἐάν τίς... ἁμαρτήσῃ, μίαν μετάνοιαν ἔχει), il proteste quelques lignes plus haut (3-4) que « ceux qui viennent maintenant d'embrasser la foi, de même que ceux qui l'embrasseront dans la suite, ne seront point admis à faire pénitence de leurs péchés : ils n'auront que le pardon des péchés antérieurs [à leur baptême]. Mais pour ceux qui ont été appelés avant ces derniers temps, le Seigneur a institué une pénitence ». Et des déclarations toutes semblables, plus énergiques dans leur forme, se retrouvent *Vis.* II, 2, 4, 5, 8, et *Simil.* IX, 26, 6[1].

1. « Au sujet de ses élus, le Maître l'a juré par sa gloire : si, passé

Sur l'interprétation de ces textes, les critiques se sont divisés. Les uns ont pensé qu'Hermas, soit pour ne pas heurter de front un rigorisme puissant à son époque, soit parce qu'il croyait imminente la fin du monde, soit même pour quelque opportunité dont la nature nous échappe, a en effet limité la possibilité de la pénitence aux seuls chrétiens qui avaient prévariqué avant l'accomplissement de sa mission. Le principe qu'il pose au *Mand.* IV, 3, 6, doit s'entendre avec les restrictions qu'il a formulées lui-même dans les phrases précédentes et ailleurs. — D'autres critiques pensent au contraire qu'il ne faut pas prendre ces restrictions à la lettre, et qu'on doit maintenir au principe émis sa force absolue. Hermas croit vraiment et veut dire que tout chrétien de n'importe quelle époque, pécheur après son baptême, peut et pourra faire pénitence une fois. Seulement, comme il craint que les futurs chrétiens n'abusent de cette déclaration, il l'obscurcit en usant d'un langage économique, et proteste qu'ils ne doivent pas compter sur cette faveur. Il approuve même ce que disent certains didascales, qu'il n'existe pas d'autre pénitence que celle qui précède le baptême (*Mand.* IV, 3, 1, 2). Ces restrictions n'ont rien de dogmatique ni de doctrinal : il n'y faut voir que des artifices de langage plus ou moins heureux, imaginés par un apôtre qui veut écarter des chrétiens la tentation même du mal, et qui ne craint pas, pour y parvenir, d'outrer ses expressions.

ce jour, ils pèchent encore, il n'y a plus pour eux de salut; pour les justes, en effet, la pénitence a une limite; pour tous les saints, les jours de la pénitence touchent à leur terme; quant aux Gentils, ils ont jusqu'au dernier jour pour faire pénitence » (*Vis.* II, 2, 5). — « Ce que je dis là ne s'applique pas aux jours à venir; qu'on n'aille donc plus renier le Seigneur et recourir à la pénitence! Car il n'y a plus de salut pour quiconque désormais reniera son Maître » (*Simit.* IX, 26, 6).

De ces deux opinions on ne saurait nier que la première est mieux en harmonie avec les textes et plus respectueuse du caractère d'Hermas. Mais du reste, entre les deux, le choix importe assez peu au point de vue qui nous occupe, puisque, en définitive, nous sommes assurés que les restrictions apportées par Hermas, si elles sont réelles, n'ont aucune attache dans la tradition et n'ont pas été motivées par des considérations doctrinales[1]. On peut même ajouter que ces restrictions, il les a faites à regret, car toute son œuvre est pénétrée du sentiment de l'indulgence divine[2], et il lui arrive à lui-même de ne pas prendre à la rigueur les règles qu'il avait déjà posées[3]. Bon indice qu'il faut regarder dans le *Pasteur* l'esprit plus que la lettre, et ne pas interpréter trop étroitement les passages contraires en apparence à la coutume de l'Église.

Et maintenant comment doit se faire, en pratique, la pénitence? — J'ai déjà dit qu'Hermas, malheureusement, ne parle pas distinctement des exercices rituels qu'elle comportait : il parle surtout des dispositions qu'elle suppose et des effets qu'elle produit en l'homme. La pénitence commence par le repentir, par un changement des sentiments intimes : elle est une μετάνοια (*Simil.* VII, 4), et ce repentir s'accompagne naturellement d'un aveu des péchés commis, ἐξομολόγησις.

1. Il semble qu'Hermas soit particulièrement indigné de la lâcheté avec laquelle certains chrétiens ont apostasié dans la précédente persécution. Il veut bien que l'on pardonne à ces chrétiens pusillanimes, mais son esprit se révolte contre la pensée d'amnistier de nouvelles défaillances. Voir surtout les deux passages indiqués, *Vis.* II, 2, 2, 4, 5, 8; *Simil.* IX, 26, 6; et aussi le sarcasme de *Vis.* II, 3, 4.

2. Voir *Mandat.* IV, 3, 4, 5; IX, 3.

3. C'est le cas de *Simil.* IX, 4, 2. L'auteur avait fixé comme terme ultime pour faire pénitence le moment de sa prédication ou l'apparition de son livre. Or ici, la construction de la tour, c'est-à-dire de l'Église, est suspendue, et un délai est accordé aux pécheurs pour faire pénitence.

Hermas mentionne assez souvent cette confession des péchés et la pratique lui-même[1]. Toutefois, elle paraît toujours chez lui un acte de dévotion privée, un aveu fait à Dieu. Le changement intérieur cependant ne suffit pas : il faut que le converti de cœur subisse encore les peines que ses fautes ont méritées, crucifie son âme et son corps : « Tu t'imagines donc que les péchés des pénitents sont remis sur-le-champ? Pas du tout. Le pénitent doit soumettre lui-même son âme à la souffrance, pratiquer dans toute sa conduite une profonde humilité et souffrir toute sorte de tribulations » (*Simil.* VII, 4)[2]. Un tarif même est donné : une heure de plaisir défendu se rachète par trente jours de pénitence, et un jour (douze heures) par une année (*Simil.* VI, 4). Un ange du châtiment est préposé aux coupables, qui est chargé de leur faire expier leurs prévarications (*Simil.* VI, 2, 5; 3, 1-5). A ces conditions le pécheur reçoit enfin son pardon ou plutôt sa *guérison* (ἴασις)[3]. C'est Dieu qui en est l'auteur premier[4]. Mais le pénitent, qui peut désormais espérer de vivre, ne saurait vivre effectivement que moyennant un changement complet de conduite et une pratique exacte des commandements : « Que mes préceptes soient la règle de votre conduite, et vous vivrez pour Dieu » (*Simil.* VI, 1, 3, 4).

On a vu ci-dessus qu'Hermas traite du cas d'adultère

1. *Vis.* I, 1, 3; III, 1, 5; *Mand.* X, 3, 2; *Simil.* II, 5; IX, 23, 4.
2. Hermas a consacré à décrire cette expiation les *Similitudes* VI et VII.
3. C'est l'expression technique. Tandis qu'Hermas emploie le mot ἄφεσις ἁμαρτιῶν pour désigner la rémission des péchés faite au baptême (*Mand.* IV, 1, 2, 3), il désigne toujours (sauf *Mand.* IV, 4, 4) la rémission des péchés commis après le baptême par le mot ἴασις (*Vis.* I, 1, 9; *Mand.* IV, 1, 11; XII, 6, 2; *Simil.* V, 7, 3, 4; VII, 4; VIII, 11, 3; IX, 23, 5; 28, 5).
4. *Mand.* IV, 1, 11; *Simil.* V, 7, 3, 4; VII, 4.

dans le mariage. Le mari, dit-il, qui a connaissance de l'infidélité de sa femme ne doit plus cohabiter avec elle, sinon il participe à son péché ; mais il ne doit pas non plus se remarier, sans quoi il deviendrait adultère lui-même. Que si la femme revient à résipiscence, il *doit* la recevoir. Et il faut dire la même chose de la femme par rapport au mari (*Mand.* IV, 1, 4-10). Hermas n'autorise donc pas le divorce proprement dit pour cause d'adultère. Et la raison qu'il en donne, c'est que le repentir du coupable est possible et que l'autre conjoint ne doit rien faire qui y soit un obstacle : « Si l'on vous a défendu à tous, hommes ou femmes, de vous remarier, c'est qu'en ces matières la pénitence est possible ».

L'auteur du *Pasteur* avait donc conscience de la transformation que le droit évangélique avait fait subir au mariage. Avant lui, saint Ignace avait déjà posé en principe que le mariage des chrétiens est placé sous la surveillance de l'Église : « Il convient que les époux et les épouses contractent leur union avec l'approbation de l'évêque (μετὰ γνώμης τοῦ ἐπισκόπου), afin que le mariage soit selon le Seigneur et non suivant la passion » (*Polyc.*, v, 2).

Signalons enfin, en terminant ce paragraphe, les chapitres XVII et XVIII du *Martyrium Polycarpi*, relatifs aux reliques de l'évêque de Smyrne. On y voit clairement marqués : 1° La différence entre le culte rendu à Jésus-Christ (σέϐεσθαι, προσκυνοῦμεν) et l'amour que l'on porte aux saints et à leurs reliques (ἀγαπῶμεν) ; — 2° Le soin de recueillir les restes des martyrs et les honneurs qu'on leur rend ; — 3° Enfin la célébration du *dies natalis* des confesseurs de la foi, et la joie que donne le souvenir de leur triomphe.

§ 5. — Morale. Fins dernières.

Le IIe siècle, ainsi que nous allons le dire bientôt, ne connut pas seulement des erreurs dogmatiques : il en connut aussi de morales que l'Église dut condamner : et il ne sera pas inutile de constater comment elles se trouvaient par avance contredites par sa tradition.

On a vu plus haut comment les deux points de vue de saint Paul et de saint Jacques attribuant la justification et le salut, l'un principalement à la foi, l'autre principalement aux œuvres, loin de s'exclure, se complètent mutuellement et s'harmonisent. C'est bien ainsi que l'a compris saint Clément qui, tantôt avance que nous ne sommes pas justifiés par nos œuvres mais par la foi en laquelle Dieu, dès le commencement, a justifié tous les hommes (XXXII, 3, 4), tantôt, venant à la pratique, insiste au contraire sur la nécessité des bonnes œuvres et des actes vertueux (XXXIII, 1; XXXV, 2; cf. XXXI). Saint Polycarpe l'a compris de la même façon (comp. I, 3 avec II, 2; V, 2). Il ne suffit donc pas de croire pour être sauvé : « Celui qui accomplira ces [préceptes du Seigneur], écrit le Pseudo-Barnabé, sera glorifié au royaume de Dieu : celui qui s'en éloignera périra avec ses œuvres. De là la résurrection, de là la rétribution » (ἀνταπόδομα, XXI, 1; cf. IV, 12; XIX, 11). Les bonnes œuvres sont une compensation (ἀντιμισθία) que nous donnons à Jésus-Christ pour ce qu'il a fait pour nous[1].

Entre ces bonnes œuvres cependant Hermas distingue nettement de celles qui sont obligatoires celles qui sont de simple conseil et « au delà du précepte »

1. *Secunda Clem.*, I, 3, 5; III, 3, 4; IV, 3; V, 1, 6, etc.

(ἐκτὸς τῆς ἐντολῆς τοῦ θεοῦ, *Simil.* v, 3, 2-3). L'observation des préceptes s'impose absolument : sans elle impossible d'avoir la vie ni d'hériter des promesses divines[1]. Le mot d'ordre est qu'il faut « garder immaculé le sceau » (τηρήσατε τὴν σφραγίδα)[2], c'est-à-dire la grâce du baptême. Comment? En fuyant les désordres et en pratiquant les vertus indiqués dans le petit catéchisme moral des *Deux voies*, que l'auteur de la *Didachè* a mis en tête de son livre (I-VI)[3]. On évitera donc de souiller sa chair, puisque, en le faisant, c'est à l'Église, au Christ qu'on s'attaque[4]. On excitera en soi la foi, l'espérance, la charité, éléments de toute la justice[5], « la foi et l'amour de Jésus-Christ qui sont le commencement et la fin de la vie », et dont « toutes les autres choses découlent pour la bonne conduite[6] ». Puis on s'appliquera aux vertus d'humilité, de douceur, d'obéissance, de support et de charité mutuelle, gardiennes de la paix et de l'union dans les communautés chrétiennes[7]. On vivra dans la simplicité, l'innocence et la pureté, disposition éminemment agréable à Dieu[8].

Saint Ignace a profondément, suivant sa coutume, caractérisé cette vie chrétienne comme la vie de Jésus en nous. Jésus est notre vie, non seulement en ce sens qu'il nous a apporté la vie éternelle, mais en ce sens que, demeurant personnellement en nous, il est en nous principe véritable et indéfectible de vie (τὸ ἀδιάκριτον ἡμῶν ζῆν, τὸ διὰ παντὸς ἡμῶν ζῆν, τὸ ἀληθινὸν ἡμῶν ζῆν,

1. *Simil.* I, 7; VI, 1; X, 2, 4, etc.
2. *Sec. Clem.*, VIII, 6; cf. VII, 6.
3. Cf. PS.-BARNABÉ, XIX-XXI.
4. *Sec. Clem.*, XV, 3, 4; cf. HERMAS, *Simil.* V, 6, 5.
5. S. POLYC., III, 2, 3.
6. S. IGN., *Ephes.*, XIV, 1; cf. *Smyrn.*, VI, 1.
7. *I Clem.*, XLIX.
8. HERMAS, *Simil.* IX, 24; 29, 1-3.

εἰς τὸ ἀληθινὸν ζῆν, *Eph.*, III, 2; XI, 1; *Magn.*, I, 2; cf. XV; *Smyrn.*, IV, 1; cf. *Trall.*, IX, 2). Il habite en nous et nous sommes ses temples : il est notre Dieu en nous (*Eph.*, XV, 3; cf. *Magn.*, XII, XIV; *Rom.*, VI, 3). De là le nom de θεοφόρος qu'Ignace prend pour lui-même dans le titre de ses épîtres, et les épithètes de θεοφόροι, ναοφόροι, χριστοφόροι, ἁγιοφόροι qu'il donne aux Éphésiens (IX, 2); de là l'union qu'il souhaite aux Églises avec la chair et l'esprit de Jésus-Christ, avec le Père et Jésus (*Magn.*, I, 2).

A ces exhortations d'un caractère un peu général se joint l'indication de quelques œuvres spécialement recommandées. Entre les œuvres de pénitence Hermas place le jeûne (*Vis.* III, 1, 2)[1]. Toutefois il le faut bien comprendre, car ce n'est pas le jeûne purement matériel qui plaît à Dieu, mais avant tout l'éloignement du mal (*Simil.* V, 1). Ce jeûne d'ailleurs doit être tourné en aumône (*Simil.* V, 3, 7). L'aumône est en effet présentée par la *Secunda Clementis* comme l'œuvre de pénitence et l'allègement par excellence du péché (κούφισμα ἁμαρτίας) : elle vaut mieux que le jeûne qui lui-même est préférable à la prière (XVI, 4).

Quant aux œuvres de surérogation, nous trouvons surtout conseillée la continence sous toutes ses formes. Hermas, qui permet les secondes noces, leur préfère la viduité bien observée (*Mand.* IV, 4, 1, 2). Lui-même est un continent, un *encratite* (Ἑρμᾶς ὁ ἐγκρατής, *Vis.* I, 2, 4; cf. II, 3, 2) — expression qu'il ne faut pas prendre au sens péjoratif, — et il vivra désormais avec sa femme comme avec une sœur (*Vis.* II, 2, 3; 3, 1). « Si quelqu'un, écrit Ignace, peut demeurer dans la chasteté pour honorer la chair du Seigneur, qu'il y demeure, mais sans orgueil » (*Polyc.*, V, 2).

1. La *Didachè* indique déjà comme jours de jeûne le mercredi et le vendredi (VIII, 1).

La froide analyse que nous venons de faire montre bien le bel équilibre que la morale chrétienne gardait dans ces temps primitifs chez les auteurs avoués par l'Église : elle ne révèle pas l'intensité de vie chrétienne qui s'y faisait jour parfois, et qui soulevait au-dessus d elles-mêmes les âmes des martyrs et des saints. C'est en lisant les épîtres de saint Ignace qu'on en prend la plus juste idée. On connaît sur son amour pour les souffrances et sa soif du martyre les passages classiques de sa lettre aux Tralliens (IV, 1, 2) et surtout de sa lettre aux Romains (IV, 1 ; V, 2, 3 et *passim*) ; mais son désir d'être réuni à Dieu lui inspire aussi de temps à autre des accents d'un mysticisme passionné : « Mon amour est crucifié, et il n'y a point en moi de feu pour la matière ; mais il y a une eau vive et parlante qui me dit : Viens au Père ! » (*Rom.*, VII, 2).

Un des grands motifs mis en avant par nos auteurs pour engager les fidèles à pratiquer leurs devoirs et à faire pénitence, c'est le jugement final et la récompense ou le châtiment que leur conduite leur vaudra. Conformément à une croyance qui persistera longtemps, Hermas pense que la fin du monde est proche (*Vis.* III, 8, 9). Le Pseudo-Barnabé, tout en paraissant partager ce sentiment (IV, 3 ; XXI, 3 ; cf. VII, 8, 24), donne des calculs précis au chapitre XV, 4-9. Les six jours de la création représentent six mille ans, car un jour du Seigneur est de mille ans (cf. Ps. XC, 4 ; *II Petri,* III, 8). Le monde doit donc durer 6000 ans, dont la majeure partie est déjà écoulée. Le septième jour, c'est-à-dire au commencement du septième millénaire, apparaîtra le Fils de Dieu : il détruira le temps de l'impie (τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου) — entendons de l'Antéchrist — et jugera les méchants (cf. VII, 2). Ce sera le repos. Tout étant renouvelé, les justes sanctifieront le septième

millénaire avec le Christ. Mais ce sabbat lui-même ne sera qu'une préparation au huitième jour, qui marquera le commencement d'un monde nouveau.

Nous trouvons ici formulée la croyance millénariste, dont nous aurons à reparler, et à laquelle on sait que Papias donnait l'expression la plus naïvement réaliste [1]. Il est remarquable toutefois que les documents qui la présentent sont des moins autorisés parmi ceux que nous étudions. Les autres ont simplement reproduit l'eschatologie de l'Évangile, celle de saint Paul et des apôtres.

L'heure de la venue du Seigneur est incertaine, mais elle sera précédée de l'apparition de l'Antéchrist « comme fils de Dieu » et du scandale d'un grand nombre [2]. Alors les morts ressusciteront. On sait que ce dogme était un de ceux que les docètes et le gnosticisme naissant repoussaient, et c'est pourquoi nous le trouvons longuement démontré chez saint Clément (xxiv-xxvi, 3), et énergiquement affirmé par la *Secunda Clementis* (xi, 1, 4), saint Ignace (*Trall.*, ix, 2) et saint Polycarpe (vii, 1, 2; *Martyr.*, xiv, 2). « Celui qui nie la résurrection et le jugement, écrit l'évêque de Smyrne, est le premier-né de Satan [3]. »

Le jugement discernera les bons d'avec les méchants, et démêlera la confusion dans laquelle ils vivent ici-bas [4]. Dieu traitera chacun suivant ses œuvres [5]. Le sort des réprouvés sera terrible. Les impénitents, les pécheurs, les païens, les désobéissants, les faux docteurs seront jetés au feu éternel (εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον) :

1. S. Irénée, *Adv. haeres* v, 33, 3 et suiv.; Eusèbe, *H. E.*, iii, 39, 12
2. *Didachè*, xvi, 1-5; Hermas, *Vis.* iv, 2, 5; 3, 6.
3. La *Didachè* (xvi, 6, 7) paraît restreindre la résurrection aux justes mais elle parle probablement de la résurrection *ad vitam*.
4. *I Clem.*, xxviii, 1; Hermas, *Simil.* iii; iv, 1-3); *Sec. Clem.*, xvii, 4-7, xviii, 2; S. Polyc., vii, 1, 2.
5. *I Clem.*, xxxiv, 3.

leurs supplices seront sans fin; ils mourront εἰς τέλος. Quiconque, ne connaissant pas Dieu, aura fait le mal sera jugé εἰς θάνατον; mais quiconque l'aura fait, connaissant Dieu, sera doublement puni et périra éternellement (ἀποθανοῦσται εἰς τὸν αἰῶνα)[1]. Ce ne sera cependant pas le sort général, et Hermas croit plutôt que la majorité des chrétiens qu'il a sous les yeux sera sauvée (*Simil.* VIII, 1, 16). Comme le châtiment des méchants a été proportionné à leurs crimes, de même la récompense des justes est mesurée à leurs peines. Car leurs bonnes œuvres sont des dépôts qu'ils retrouveront[2]. Cette récompense est « la vie dans l'immortalité », ζωὴ ἐν ἀθανασίᾳ[3], l'incorruptibilité et la vie éternelle, τὸ θέμα ἀφθαρσία καὶ ζωὴ αἰώνιος[4]. Ils vont au lieu saint (εἰς τὸν ἅγιον τόπον), et quand viendra l'inspection du royaume de Dieu, ils seront manifestés[5]. Ils vivront avec les anges[6] et jouiront du repos du royaume. Leur bonheur sera sans mélange et sans fin : ce sera la couronne de leurs souffrances et de leurs travaux, le salaire (μισθόν) de leur fermeté dans le bien[7].

Voilà ce que les textes nous apprennent de la doctrine professée dans l'Église chrétienne entre les années 90-150. Rappelons-nous cependant que nos textes ne disent pas tout, il s'en faut, et, en conséquence, que cette doctrine a dû être bien plus touffue qu'ils ne permettent de l'exposer.

1. HERMAS, *Vis.* III, 7, 2; *Mand.* XII, 2, 3; *Simil.* IV, 4; IX, 18, 2; S. IGN., *Eph.*, XVI, 2; *Martyr. Polyc.*, II. 3; XI, 2; *Sec. Clem.*, VI, 7; VII, 6; XV, 5; XVII, 5, 7; PS.-BARN., XXI, 1.
2. S. IGN., *Polyc.*, I, 3; VI, 2.
3. *I Clem.*, XXXV, 2; cf. XXXVI, 2; HERMAS, *Vis.* II, 2, 3; IV, 3, 5; PS.-BARN., VIII, 5.
4. S. IGN., *Polyc.*, II, 3.
5. *I Clem.*, V, 7; L, 3.
6. HERMAS, *Vis.* II, 2, 7; *Simil.* IX, 27, 3.
7. *Sec. Clem.*, V, 5; VII, 2, 3; XI, 5; XIX, 4; XX, 2.

§ 6. — Les symboles de foi[1].

Cette étude de l'état de la théologie dans la première moitié du IIe siècle, pour être moins incomplète, demande que nous ajoutions quelques mots sur les symboles de foi reconnus à cette époque.

Il est naturel qu'il ait existé de très bonne heure une formule courte, aisée à retenir, qui résumât l'enseignement des apôtres et des catéchistes, et que l'on fît répéter aux candidats avant de les admettre au baptême. On a voulu en voir des vestiges dans *I Cor.*, XV, 3, 4; *I Tim.*, VI, 13; *II Tim.*, II, 2, 8; IV, 1. Mais plus dignes d'attention sont les passages que l'on relève dans un certain nombre d'écrivains du IIe siècle, et qui paraissent être des traces de symbole, ou rappeler du moins des formules fixes de la prédication et de la foi chrétiennes.

Tels sont, pour l'Orient d'abord, les textes d'Origène,

1. Travaux : CASPARI, *Quellen zur Geschichte des Taufsymbols*, Christiania, 1866. C. A. SWAINSON, *The nicene and Apostles' creed*, London, 1875. J. R. LUMBY, *The history of the Creeds*, 2e édit., London, 1880. C. A. HEURTLEY, *A history of the earlier formularies of faith of the western and eastern Churches*, London, 1892. TH. ZAHN, *Das apostolische Symbolum, eine Skizze seiner Geschichte und eine Prufung seines Inhalts*, 2e édit., Erlangen, 1893. S. BAÜMER, *Das apostolische Glaubensbekenntniss. Seine Geschichte und sein Inhalt*, Mainz, 1893. CL. BLUME, *Das apostolische Glaubensbekenntniss. Ein apologetisch-geschichtliche Studie*, Freiburg, 1893. KATTENBUSCH, *Das apostolische Symbol*, Leipzig, 1894. A. HARNACK, *Das apostolische Glaubensbekenntniss. Ein geschichtlicher Bericht nebst einem Nachwort*, 27e édit., Berlin, 1894. J. KUNZE, *Glaubensregel, Heilige Schrift und Taufbekenntniss*, Leipzig, 1899. A. E. BURN, *An introduction to the Creeds and to the Te Deum*, London, 1899. H. B. SWETE, *The Apostles' Creed, its relation to primitive Chistianity*, 3e édit., Cambridge, 1899, E. VACANDARD, *Les origines du Symbole des Apôtres*, dans la *Revue des questions historiques*, tom. LXVI, 1899. C. SANDAY, *Recent research on the origin of the Creed*, dans *Journal of theolog. Studies*, tom. I, 1900. MC GIFFERT, *The Apostles' Creed*, New-York, 1902. A. SEEBERG, *Das Evangelium Christi*, Leipzig, 1905. P. BATIFFOL, article *Apôtres (Symbole des)* dans le *Dictionnaire de Théologie catholique* tome I.

du presbyterium de Smyrne, d'Aristide, de saint Ignace réunis et reproduits par Hahn dans sa *Bibliothek der Symbole*[1], §§ 1, 2, 4, 8. Plusieurs auteurs en ont conclu que, dès ces temps reculés, l'Orient possédait un symbole à peu près fixe, et ils ont ajouté que ce symbole, usité dès le commencement du IIe ou même à la fin du Ier siècle, notamment en Asie Mineure, était passé de là à Rome pour y devenir la formule du symbole dit des apôtres, ou du moins pour influer sur sa rédaction. Mais cette théorie est loin d'avoir conquis tous les suffrages. Entre autres arguments, on a fait valoir contre elle le fait que les confessions de foi orientales, antérieures au concile de Nicée, que nous possédons — celles de saint Grégoire le Thaumaturge, d'Arius, d'Alexandre d'Alexandrie, du *De recta in Deum fide* (Hahn, §§ 14, 15, 185-186) — présentent au contraire entre elles une diversité d'agencement qui reste inexplicable dans l'hypothèse d'un type fondamental commun. Ce n'est qu'à partir du concile de Nicée que les symboles orientaux offrent dans leur composition la même ordonnance, ordonnance qui rappelle celle du symbole des apôtres : preuve que ce symbole, loin d'avoir été exporté de l'Orient à Rome, a été plutôt importé de Rome en Orient lors des grands débats suscités par l'arianisme.

N'y avait-il donc, au IIe et au IIIe siècle, aucune formule baptismale généralement adoptée? — Si, et l'on a signalé, comme ayant dû probablement servir alors à la *redditio symboli*, une courte formule dont on trouve la trace dans la XIXe catéchèse de saint Cyrille de Jérusalem, et que l'on peut ramener aux termes suivant : Πιστεύω εἰς... πατέρα, καὶ εἰς τὸν υἱὸν, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ εἰς ἓν βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν.

En Occident, les choses sont beaucoup plus claires.

1. A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirhe*, 3e édit., Breslau, 1897.

Dès le milieu du IIe siècle, nous rencontrons une formule fixe que l'on a appelée le symbole des apôtres, et qui n'est autre chose que le symbole baptismal de l'Église romaine[1].

Le plus ancien texte grec que nous en ayons est celui que Marcel d'Ancyre a reproduit dans sa lettre au pape Jules, et qui date de 337 environ[2]; le plus ancien texte latin est contenu dans une *Explanatio symboli ad initiandos* qui se trouve parmi les œuvres de Maxime de Turin, mais que l'on a attribuée à saint Ambroise († 397; Hahn, § 34); — dans celle de saint Nicéta de Remesiana au Ve siècle (Hahn, § 40); — ou encore dans le *Commentarius in symbolum apostolorum* de Rufin (vers 400; Hahn, § 36). Rufin témoigne[3] que l'Église de Rome avait, dès le principe, conservé ce texte sans changement, tandis que les diverses Églises (d'Occident) y avaient fait des additions. Ce dernier renseignement est confirmé par les faits (cf. Hahn, §§ 37 sqq.).

Au IVe siècle, vers 337, la formule du symbole romain était donc arrêtée; mais du IVe siècle, nous pouvons remonter immédiatement à la fin du IIe, car Tertullien, dans son *Adversus Praxean* (2), dans son *De praescriptione haereticorum* (13), et surtout dans son *De velandis virginibus* (1), nous donne, sous le nom de *regula fidei*, manifestement quant au fond, à l'ordre et même à la forme, le symbole des apôtres tel que Rufin le connaîtra plus tard (Hahn, § 7).

Que si maintenant on veut tenir compte des rapprochements que l'on peut établir entre cette formule et certains textes de saint Justin et de saint Irénée — deux occidentaux d'adoption — qui semblent en repro-

1. S. Irénée, *Adv. haeres.*, I, 9, 4 : Οὕτω δὲ καὶ ὁ τὸν κανόνα τῆς ἀληθείας ἀκλινῆ ἐν ἑαυτῷ κατέχων, ὃν διὰ τοῦ βαπτίσματος εἴληφε.
2. S. Épiphane, *Haeres.*, LXXII, 3; Hahn, § 17.
3. *Op. cit.*; *P. L.*, XXI, 339.

duire quelque chose (Hahn, §§ 3, 5); si l'on remarque le style lapidaire et la brièveté ferme de sa rédaction, l'absence dans son énoncé de toute allusion aux hérésies dominantes au IIe siècle, on admettra sans difficulté que le symbole romain est contemporain au moins de saint Justin, ou même on le reportera plus haut encore vers le commencement du IIe siècle.

Quelle en était, à cette époque, la teneur exacte? On ne peut la déterminer qu'approximativement, en s'aidant des textes postérieurs, mais en écartant avec soin de ces textes tout ce qui n'est point accepté ni appuyé par les auteurs plus anciens. Cette méthode a conduit au texte suivant : Πιστεύω εἰς [ἕνα] θεὸν « πατέρα » παντοκράτορα, καὶ εἰς Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν κύριον ἡμῶν, τὸν γεννηθέντα ἐκ παρθένου, τὸν ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου σταυρωθέντα, τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ ἀναστάντα ἐκ νεκρῶν, ἀναβάντα εἰς τοὺς οὐρανούς, καθήμενον ἐν δεξίᾳ τοῦ πατρός, ὅθεν ἔρχεται κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς, καὶ εἰς τὸ πνεῦμα ἅγιον.

Dans ce texte, le mot ἕνα, effacé depuis, est primitif : on suppose qu'il disparut lorsque se produisit l'hérésie monarchienne qu'il paraissait favoriser. C'est à cette occasion aussi, pensent quelques critiques, que l'on ajouta πατέρα, afin de marquer plus nettement la distinction du Père et du Fils. Mais cette dernière hypothèse est fort contestable. Πατέρα est probablement primitif comme ἕνα et ne désigne pas seulement la personne du Père, mais affirme aussi l'universelle paternité de Dieu comme créateur.

CHAPITRE IV

LES PREMIÈRES DÉFORMATIONS DU DOGME CHRÉTIEN. LES HÉRÉSIES DU IIe SIÈCLE.

Le christianisme est sorti du judaïsme et s'est répandu dans le monde païen. Il s'est donc successivement, ou même simultanément dans le principe, trouvé en contact avec les doctrines et les idées juives et païennes. D'une part, sa rupture d'avec le judaïsme ne se fit pas sans déchirement. Beaucoup de nouveaux convertis de cette religion conservèrent à la Loi un attachement qui causa d'abord bien des embarras et, plus tard, en fit verser un certain nombre complètement dans l'erreur : ce sont les judéo-chrétiens. D'autre part, parmi les païens qui accueillirent le christianisme, plusieurs, qui avaient goûté à la philosophie et cherché à pénétrer le secret du monde et de la vie, ne se contentèrent pas de traduire en une langue plus savante la révélation évangélique : ils la firent entrer de force dans des systèmes tout faits, et lui imposèrent un sens auquel répugnaient toutes ses données : ce sont les gnostiques. Ces deux formes de l'erreur, le judéo-christianisme et le gnosticisme, résultat du double milieu où l'Évangile est né et s'est développé, ont rempli tout le second siècle. Bien plus, on les retrouve en formation dès la période proprement apos-

tolique. Ordinairement divisées, elles se sont quelquefois, et surtout au début, étroitement unies. Elles représentent, vis-à-vis du christianisme normal, et en sens différent, deux tendances extrêmes qu'il a dû combattre ; vis-à-vis de son dogme, deux hérésies qui en ont faussé l'intelligence. Le moment est venu de les étudier. Le montanisme et le millénarisme, que nous leur adjoignons dans ce chapitre, ne sauraient en être considérés comme des branches ou rejetons proprement dits : ils tiennent cependant dans une certaine mesure, et le dernier surtout, au judéo-christianisme par leur eschatologie.

§ 1. — Le judéo-christianisme contemporain de saint Paul[1].

L'erreur judéo-chrétienne est naturellement la première que nous rencontrons dans l'histoire. Toutefois, du vivant des apôtres et dans leurs écrits, elle se présente déjà à nous sous deux formes : l'une exclusivement juive, le judéo-christianisme proprement dit, l'autre déjà mélangée d'éléments philosophiques étrangers, gnosticisme judaïsant dont nous constatons l'existence surtout dans la province d'Asie. Nous en traiterons successivement.

Jésus avait dit que son ministère personnel se limitait aux brebis d'Israël qui avaient péri (*Matth.*, x, 6), et c'est aux seuls Juifs en effet qu'avait d'abord été prêché l'Évangile. Devait-il l'être aussi aux Gentils ? On sait comment une série de circonstances providen-

1. Duchesne, *Histoire ancienne de l'Eglise*, I, ch. III. Lightfoot, *Dissertations on the apostolic age*, London, 1892. Les commentaires sur les écrits utilisés.

tielles ou miraculeuses amenèrent les apôtres à trancher la question par l'affirmative[1]. Des répugnances à cette solution se produisirent cependant, on le voit, chez les fidèles circoncis de Jérusalem[2]. L'opposition augmenta, quand il s'agit de savoir si l'on dispenserait des observances légales les nouveaux convertis du paganisme. Un parti judaïsant, que nous trouvons à l'œuvre dans les Actes (xv, 1, 2, cf. 24), se prononça énergiquement contre la dispense. Des hommes sans mission — de faux frères, dit saint Paul (*Gal.*, II, 4) — arrivèrent de la Judée à Antioche, et jetèrent le trouble dans la communauté, en affirmant que, sans la circoncision, les païens devenus fidèles ne pouvaient se sauver. La réunion de Jérusalem (*Act.*, xv, 5-34) leur donna tort. Ils ne se découragèrent pas. Une troisième fois, ils s'efforcèrent de conserver au moins l'essentiel de la Loi en interdisant le mélange des chrétiens circoncis et incirconcis, et en maintenant pour les premiers les barrières qui devaient les isoler des seconds. Des hiérosolymites de l'entourage de Jacques (τινὰς ἀπὸ Ἰακώβου), dit saint Paul, vinrent à Antioche, et, leur présence intimidant l'apôtre Pierre, celui-ci consentit à une dissimulation malheureuse. Paul l'en reprit : c'est ce qu'on a appelé le conflit d'Antioche (*Gal.*, II, 11-14).

Ici Jacques est nommé. Ce Jacques est-il l'apôtre, le fils d'Alphée ? Nous n'en sommes pas sûrs. Était-ce lui qui avait envoyé les hiérosolymites ? Saint Paul ne le dit pas. En tout cas, il n'y aurait rien de surprenant à ce que ce vieillard qui, si l'on en croit saint Épiphane[3], devait avoir alors de 85 à 88 ans, et qui n'était jamais sorti de son milieu palestinien, ne se fût pas exactement

1. *Actes*, VII, 5-7, 26-40; X; XI, 20, 21.
2. *Actes*, XI, 1-3, 20-22.
3. *Haeres.*, LXXVIII, 14.

rendu compte de la situation à Antioche, et eût jugé les choses un peu différemment de Pierre et de Paul. Mais ce qui est certain, ce qui reste acquis, c'est qu'il existe à Jérusalem un parti qui travaille à maintenir autant qu'il le peut, au sein du christianisme, les observances juives, un parti judéo-chrétien non seulement d'origine mais de doctrine et de tendances.

Il regardait saint Paul comme son grand ennemi. Aussi le voyons-nous s'appliquer à traverser les missions de l'apôtre et à ruiner partout son autorité. A Corinthe, il organise une coterie, le parti du Christ, dont saint Paul dit peu de chose dans sa première épître aux Corinthiens (I, 12, 13), mais dont il parle longuement dans la seconde (X, 7-XII). Ce sont, à ce qu'il nous apprend, des Juifs, des enfants d'Abraham, qui se glorifient de leur nationalité et dans leur chair (XI, 18, 22), et qui opposent à son ministère celui des apôtres par excellence (XI, 5; XII, 11). Saint Paul ne rapporte rien de précis sur leur doctrine, mais il les traite sans détour de faux apôtres, d'ouvriers trompeurs déguisés en apôtres du Christ (XI, 13). — Chez les Galates, les mêmes imposteurs obtiennent plus de succès : poussant à la pratique de la loi (*Gal.*, IV, 21; V, 1-4), ils font adopter la circoncision (*Gal.*, V, 2-6; VI, 12-15) et observer les jours, les mois, les temps et les années (*Gal.*, IV, 9, 10). Il faut que saint Paul intervienne avec la sévérité que l'on sait. — Puis, lorsque à la Pentecôte de 58, il revient à Jérusalem après sa troisième mission, les frères sans doute se réjouissent, mais une question cependant préoccupe les anciens réunis chez Jacques. Ils représentent à l'apôtre qu'il est accusé de détourner les Juifs convertis de l'observation de la Loi, tandis que ceux de Jérusalem sont zélés pour son accomplissement. Ils lui conseillent donc de se montrer, lui aussi, fidèle à ses prescriptions pour détruire la calom-

nie (*Act.*, XXI, 17-24). On connaît la suite. Saint Paul captif arrive à Rome, mais ses adversaires ne l'abandonnent pas, et il se plaindra plus tard qu'il en est qui prêchent sans doute le Christ, mais dans la pensée de lui susciter quelque tribulation dans ses liens (*Philipp.*, I, 15-17).

Voilà le parti judéo-chrétien dont le centre est à Jérusalem. Entre ceux qui le composent il a dû exister très certainement des nuances profondes : elles s'accentueront encore au IIe siècle où nous les retrouverons. Il faut maintenant tourner nos regards vers la province d'Asie.

§ 2. — Les commencements du gnosticisme judaïsant. — Les Nicolaïtes. — Cérinthe[1].

Les premières formes de l'erreur dans la province d'Asie nous sont connues par cinq groupes de documents : l'épître de saint Paul aux Colossiens, les épîtres pastorales (l'épître à Tite visant spécialement la Crète), la deuxième épître de saint Pierre et l'épître de saint Jude[2], les épîtres et l'Apocalypse de saint Jean, enfin les épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe qui rattachent au Nouveau Testament l'histoire ecclésiastique proprement dite.

Dans l'épître aux Colossiens, écrite pendant sa captivité (58-63?), saint Paul parle explicitement de fausses doctrines qui tentent de s'introduire dans leur Église : « Prenez garde que personne ne fasse de

1. DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Église*, I, chap. VI, et les autres ouvrages indiqués pour le § 1.
2. Bien que les auteurs soient fort divisés sur l'origine, la date et les destinataires de ces deux documents, j'ai cru pouvoir, à l'exemple de Mgr Duchesne (*Origines chrétiennes*, p. 46), les rapprocher des épîtres pastorales, avec lesquelles ils offrent des relations.

vous une proie par la philosophie et par une vaine tromperie, s'appuyant sur la tradition des hommes, sur les rudiments du monde et non sur le Christ » (II, 8). Ces erreurs, en effet, tendaient probablement à rabaisser Jésus-Christ et à lui préférer les anges : ceux-ci sont l'objet d'un culte spécial (II, 18); et c'est pourquoi l'apôtre s'applique à relever la dignité du Sauveur, et à le présenter comme le principe et la cause finale de la création (I, 15-17; cf. 18-20; II, 9-10; cf. *Eph.*, VI, 12). On n'ignore pas que les anges jouaient un grand rôle dans la théologie juive; mais de plus — trait caractéristique — les docteurs combattus par saint Paul prescrivaient un choix des aliments, faisaient observer des nouvelles lunes, des fêtes et des sabbats (II, 16, 20-22). Ils enseignaient une humilité (ταπεινοφροσύνη) et un mépris du corps qui n'étaient pas dans l'ordre (II, 18, 23). Peut-être faut-il y ajouter la circoncision dont il est question au chapitre II, 11. Quoi qu'il en soit, il ne saurait y avoir de doute : l'erreur signalée était judaïsante.

Les épîtres pastorales, écrites un peu plus tard, la décrivent en termes plus précis et plus forts, soit que l'erreur elle-même eût progressé, soit que saint Paul, s'adressant à des disciples, se sentît plus à l'aise pour la juger. En tout cas, il en nomme les chefs, Hyménée, Alexandre le fondeur, Philète (*I Tim.*, I, 20; *II Tim.*, II, 17; IV, 4). Ses partisans se recrutent parmi les circoncis dont beaucoup sont « des gens rebelles, de vains discoureurs et des séducteurs auxquels il faut fermer la bouche » (*Tit.*, I, 10, 11). Quant à leur doctrine, elle consiste avant tout en discussions sans fin sur d'interminables généalogies, en contes ridicules (*I Tim.*, I, 4; IV, 7); on s'y amuse de questions oiseuses; on s'y querelle sur les mots, sur le sens de la Loi (*I Tim.*, VI, 3-5; *II Tim.*, II, 14; *Tit.*, III, 9);

on y prône des fables juives, des traditions humaines (*Tit.*, I, 13, 14) : ce sont des blasphèmes, des doctrines de démons (*I Tim.*, I, 20 ; IV, 1). Plus spécialement, la Loi y est fort exaltée, et ceux qui la vantent veulent passer pour en être les docteurs (*I Tim.*, I, 7). On y interdit certains aliments, et on y prohibe le mariage (*I Tim.*, IV, 3). On affirme que la résurrection est déjà faite, c'est-à-dire, sans doute, qu'il n'y a qu'une résurrection purement spirituelle (*II Tim.*, II, 17, 18). Les mœurs des hérétiques d'ailleurs ne valent pas mieux que leurs théories. Ces faux docteurs ne recherchent que le gain (*I Tim.*, VI, 5-10 ; *Tit.*, I, 11) ; sous des apparences de piété ils ont tous les vices (*II Tim.*, III, 1-5). Ils séduisent les femmes, toujours curieuses (*II Tim.*, III, 6-7), et à cause d'eux peut-être plusieurs jeunes veuves se sont détournées pour suivre Satan (*I Tim.*, V, 15). « Ils font profession de connaître Dieu, mais ils le renient par leurs œuvres, étant abominables, rebelles et incapables de toute bonne action » (*Tit.*, I, 15-16).

Dans ce tableau énergique, il est aisé de reconnaître une doctrine qui est bien un mélange de judaïsme et de gnose commençante. La prohibition du mariage et la négation de la résurrection de la chair ne sont pas des traits juifs : ils viennent d'une autre philosophie[1].

Ce sont des erreurs analogues que nous trouvons dépeintes dans la seconde épître de saint Pierre et dans l'épître de Jude. Les hérétiques que ces documents nous dénoncent offrent avec ceux des Pastorales

1. En revanche, c'est à tort que certains auteurs ont voulu voir, dans les interminables généalogies dont il est question, les généalogies d'éons des gnostiques, et en ont conclu à la non-authenticité des épîtres pastorales. Il s'agit ici probablement des généalogies patriarcales fabuleuses que l'on trouve dans certains apocryphes juifs. V. E. JACQUIER, *Histoire des livres du Nouveau Testament*, I, 3e édit., p. 375.

des ressemblances évidentes, bien qu'on ne remarque pas qu'ils fussent judaïsants. D'abord ces hérétiques, nous dit-on, « renient notre seul maître et Seigneur Jésus-Christ » (*Jud.*, 4); ils méprisent l'*autorité*, κυριότης (*II Petri.*, II, 10; *Jude*, 8), mot qu'il faut peut-être traduire au sens concret par « *le Seigneur* ». Ensuite, ils injurient les gloires (δόξας οὐ τρέμουσιν βλασφημοῦντες, *II Petri*, II, 11; *Jude*, 8), c'est-à-dire probablement les esprits supérieurs qu'ils engagent dans leurs combinaisons mythiques, dans les fables habilement conçues dont il est question *II Petri*, I, 16. Enfin, ils nient le jugement et l'avènement du Seigneur (*II Petri*, III, 3-7). Quant à leurs mœurs, elles sont infâmes. La cupidité, le mensonge, l'amour de la bonne chère, l'arrogance, la passion des coteries sont leurs moindres défauts *II Petri*, II, 3, 11, 13; *Jude*, 11, 16, 19). Ce sont des théoriciens du vice qui ne rêvent qu'impureté, et, blasphémant ce qu'ils ignorent, se corrompent comme des brutes dans ce qu'ils savent naturellement (*II Petri*, II, 10, 13, 14; *Jude*, 4, 10). Malheur à eux, car les plus terribles châtiments leur sont réservés (*Jude*, 11)!

Tournons-nous maintenant du côté de saint Jean. Ici encore l'obscurité règne sur le lieu de composition, la date et les destinataires de ses deux premières épîtres, les seules qui intéressent nos recherches. Il est probable cependant qu'elles appartiennent à la dernière période de la vie de l'apôtre et ont été écrites à Éphèse, la première pour les Églises voisines, la seconde pour quelque personne ou Église particulière. Quoi qu'il en soit, saint Jean déclare tout net qu'il existe, au moment où il parle, plusieurs antéchrists, sortis des rangs des chrétiens (*I Joa.*, II, 18-19). Ces hérétiques nient que Jésus soit le Christ, qu'il soit le Fils, et dès lors ne possèdent pas le Père (*I Joa.*,

II, 22, 23; IV, 3, 15). Ils nient aussi que Jésus-Christ soit venu en chair (*I Joa.*, IV, 2, 3). Le Sauveur ne serait donc, d'après eux, qu'un esprit supérieur qui ne serait ni le Fils, ni le Christ, et qui n'aurait eu de corps qu'en apparence; ou même plus simplement, Jésus ne serait qu'un homme, et il faudrait écarter toute idée d'incarnation d'un Fils ou Christ de Dieu. Ce serait ou le docétisme ou l'ébionisme, en tout cas, la négation de la divinité propre de Jésus-Christ. — De leur morale l'apôtre ne dit rien.

L'Apocalypse, à son tour, s'élève, d'une part, contre une catégorie de gens qui se disent juifs et qui ne le sont pas, mais qui forment une synagogue de Satan (II, 9; III, 9), — d'autre part, contre une secte qu'elle appelle des nicolaïtes, et dont elle signale l'existence dans les Églises de Pergame et de Thyatire (II, 14-16, 20-25). Ces nicolaïtes ont une doctrine, *les profondeurs de Satan* (τὰ βαθέα τοῦ Σατανᾶ), comme ils disent eux-mêmes, mais surtout ils enseignent l'impudicité (πορνεία), et que l'on peut manger les viandes immolées aux idoles (II, 14, 15, 20). Faut-il confondre ces deux groupes, les nicolaïtes et la synagogue de Satan? C'est peu probable, le dernier paraissant plutôt composé de juifs non chrétiens. En tout cas, l'histoire des nicolaïtes n'est pas finie avec saint Jean. Saint Irénée, qui résume les données de l'Apocalypse par les mots *indiscrete vivunt*[1], ajoutent qu'ils avaient, avant Cérinthe, distingué le démiurge du Dieu suprême, et les appelle un « fragment de la fausse gnose ». Tertullien les rapproche des caïnites de son temps[2]. Pour les auteurs qui dépendent de saint Hippolyte, à savoir

1. *Adv. haer.*, I, 26, 3; cf. CLÉMENT D'ALEX., *Strom.*, II, 20 (*P.G.*, VIII, 1061); TERTULLIEN, *Adv. Marcion.*, I, 29; les *Philosophoumena*, VII, 36; le PSEUDO-IGNACE, *Trall.*, XI, 2; *Philad.*, VI, 6.
2. *De praescript. haeretic.*, 33.

le Pseudo-Tertullien, Philastrius et saint Épiphane[1], le système nicolaïte qu'ils exposent est un système ophite qui n'est sûrement pas primitif.

D'où venait à ces hérétiques le nom qu'ils portaient? Saint Irénée le fait dériver du diacre Nicolas (*Act.*, VI, 5) qui aurait été leur fondateur[2]. Clément d'Alexandrie ne nie pas cette relation, mais il l'explique par un malentendu. Nicolas, dont la vie dans le mariage était exemplaire, aurait souvent répété comme maxime et dans un sens encratite qu'il fallait abuser de sa chair (παραχρήσασθαι τῇ σαρκί), c'est-à-dire la mortifier, ce que ses disciples auraient entendu au contraire d'une licence absolue à lui accorder. De là leur immoralité[3].

Au souvenir de saint Jean se rattache encore le souvenir de Cérinthe, avec qui, au dire de saint Irénée[4], l'apôtre se serait trouvé en contact à Éphèse. Nous n'avons pas sur lui de témoignage contemporain. Il semble avoir été originaire d'Égypte et juif de naissance, ou du moins et d'abord de religion. Plus tard, il vint en Asie et y rencontra saint Jean. Son système, tel que saint Irénée l'exposait à la fin du IIe siècle[5], est le suivant. Au sommet des choses, un Dieu suprême; bien au-dessous de lui, un démiurge qui ignore le Dieu suprême, et qui crée le monde. Jésus naît comme les enfants ordinaires, du commerce de Joseph et de Marie; seulement, il est supérieur aux autres

1. PSEUDO-TERTULLIEN, *Adv. omnes haeres.*, 5; PHILASTRIUS, *De haeresibus*, 33; S. ÉPIPHANE, *Haeres.* XXV, XXVI.

2. *Adv. haeres.*, I, 26, 3.

3. *Stromates*, III, 4 (*P. G.*, VIII, 1129); cf. EUSÈBE, *H. E.*, III, 29. Ce n'est que plus tard que l'on distingua le diacre Nicolas du fondateur des nicolaïtes (CASSIEN, *Collat.*, XVIII, 16).

4. *Adv. haeres.*, III, 3, 4 (grec dans EUSÈBE. *H. E.*, IV, 14, 6).

5. *Adv. haer.*, I, 26, 1, reproduit exactement par les *Philosophoumena*, VII, 33, et avec quelques additions et variantes, par le PSEUDO-TERTULLIEN, 10; PHILASTRIUS, 36; S. ÉPIPHANE, *Haer.* XXVIII.

hommes en justice, en prudence, en sagesse. Après son baptême, un être céleste, le Christ, venu d'auprès du Dieu suprême, descend sur lui sous la forme d'une colombe. Il se trouve alors capable d'annoncer le Père suprême, inconnu jusque-là, et de faire des miracles. Mais, à la fin, le Christ, qui, comme être spirituel (πνευματικός), ne pouvait souffrir, abandonne Jésus. Celui-ci meurt donc et ressuscite seul. — Saint Irénée ne dit rien de la morale de Cérinthe. Philastrius et saint Épiphane la représentent comme nettement judaïsante. Il aurait admis la Loi en partie, la circoncision et le sabbat. Il rejetait saint Paul, les Actes des Apôtres, et entre les évangiles ne conservait que celui de saint Matthieu dont il retranchait encore la généalogie de Jésus-Christ. Le prêtre Caius et Denys d'Alexandrie l'accusent formellement d'avoir enseigné un millénarisme grossier[1].

Le mélange de gnose et de judaïsme est évident dans le système de Cérinthe ainsi exposé; mais il serait téméraire d'affirmer que nous trouvons bien, dans Philastrius et saint Épiphane ou même dans saint Irénée, ses vues originales et personnelles. En revanche, les épîtres de saint Ignace et de saint Polycarpe nous livrent, sur les erreurs qui avaient cours dans la province d'Asie au commencement du II[e] siècle, le témoignage de contemporains, et ce témoignage est précieux.

La doctrine des faux docteurs est qualifiée par sain Ignace d'hétérodoxie (ἑτεροδοξία); d'herbe étrangère qu'il faut éviter[2]. Eux-mêmes sont des trompeurs qui parlent sans doute de Jésus-Christ, mais qui prônent le judaïsme, le sabbat, des pratiques surannées[3]. De

1. EUSÈBE, *H. E.*, III, 28, 2, 4, 5; cf. VII, 25, 3.
2. *Eph.*, VII, 1; *Magn.*, VIII, 1; *Trall.*, VI, 1.
3. *Trall.*, VI, 2; *Magn.*, VIII, 1; IX, 1; X, 2, 3; *Philad.*, VI, 1

plus, ils sont docètes : ils n'admettent pas la réalité de la chair et des mystères du Sauveur[1]. Conséquemment, ils s'abstiennent de l'Eucharistie qu'ils ne croient pas être la chair du Seigneur[2], et nient la résurrection aussi bien que le jugement futur[3]. De leur morale saint Ignace ne dit rien de précis, sinon qu'ils n'ont aucune charité pour les pauvres et les indigents, et qu'ils sont d'incorrigibles fauteurs de coteries et de schismes[4]. Ailleurs, il les traite de loups hypocrites qui captivent les fidèles par une volupté mauvaise (ἡδονῇ κακῇ, *Philad.*, II, 1), et il recommande à ceux-ci de garder leur chair comme le temple de Dieu (*ib.*, VII, 2). Faut-il voir dans ces paroles une allusion à l'immoralité des hérétiques ? — Nous ne savons.

En tout cas l'impression générale qui se dégage de cette étude est claire. L'hérésie, telle qu'elle est dépeinte dans la seconde moitié du Ier et au commencement du IIe siècle par saint Paul, saint Ignace et saint Polycarpe, associe, en Asie Mineure, le judaïsme à des conceptions gnostiques. Cérinthe nous présente le même caractère. Quant aux écrits de saint Jean, à la seconde épître de saint Pierre et à celle de saint Jude, ils ne mentionnent pas, du moins expressément, dans la fausse doctrine qu'ils stigmatisent, la tendance judaïsante, mais, outre que des divergences ont dû naturellement se produire, il ne faut pas oublier que, pour les deux derniers documents surtout, nous ne connaissons pas au juste quel pays habitaient ceux à qui ils s'adressent et de qui ils parlent.

1. *Trall.*, IX, X; *Smyrn.*, I-VI; POLYC., VII, 1.
2. *Smyrn.*, VII, 1.
3. POLYC., VII, 1 ; cf. S. IGN., *Smyrn.*, VII, 1-2.
4. *Smyrn.*, VI, 2; VIII; *Eph.*, V, 2, 3; *Magn.*, IV, 1; *Philad.*, II, 1 ; III, 2, 3 ; IV, 1 ; etc.

§ 3. — Le judéo-christianisme au IIe siècle[1].

On a vu comment, dans l'Église chrétienne de Jérusalem, avait existé dès le principe un parti fortement attaché aux observances légales, et jaloux d'en maintenir la pratique, au moins pour les juifs convertis. Les événements qui précédèrent la ruine de la ville par Titus en 70, eurent pour effet de renforcer cette tendance fâcheuse. Dès l'an 68, les chrétiens, abandonnant Jérusalem, se réfugièrent au delà du Jourdain, dans le royaume d'Agrippa II, à Pella, d'où ils rayonnèrent peu à peu dans les régions adjacentes. Là, dans l'isolement où ils se trouvèrent, leur particularisme étroit ne fit qu'augmenter. Là aussi des divergences doctrinales se produisirent bientôt entre eux qui les partagèrent en plusieurs groupes moins nettement tranchés, il est vrai, que cet exposé ne le fera paraître, mais qu'il est possible cependant de distinguer.

Il y eut d'abord un groupe nazaréen, conservant, avec un grand attachement à la Loi et à ses prescriptions, l'essentiel de la foi chrétienne, et un groupe ébionite qui versa complètement dans l'hérésie. J'adopte pour plus de clarté ces dénominations pour désigner les deux parties de l'ancienne Église hiérosoly-

1. Duchesne, *Hist. anc. de l'Égl.*, I, chap. ix. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. Hilgenfeld, *Judentum und Judenchristentum*, Leipzig, 1886. Lucius, *Essenismus in seinem Verhältniss zum Judenthum*, Strassburg, 1881. J. Langen, *Die Klemensromane, Ihre Entstehung und ihre Tendenzen aufs neue untersucht*, Gotha, 1890. C. Bigg, *The Clementine Homilies. Studia biblica et ecclesiastica*, II, Oxford, 1890. F. W. Bussell, *The purpose of the world-process and the problem of the evil as explained in the Clementine and Lactantian writings : Studia bibl. et eccles.*, IV, Oxford, 1896. H. Waitz, *Die Pseudoklementinen Homilien und Rekognitionen*, Leipzig, 1904. G. Hoennicke, *Das Judenchristentum im I. und 2. Jahrhund.*, Berlin, 1908.

mite, bien qu'en pratique on en brouillât l'emploi[1]. Puis, parmi les ébionites, un certain nombre se trouva en contact avec les esséniens, et de ce contact naquit — au commencement du IIe siècle peut-être — la nuance d'ébionisme qui est représentée par les apocryphes clémentins au IIIe siècle, et décrite par saint Épiphane au IVe (*Haeres.* xxx). Enfin sur ce fond d'ébionisme essénien se détache encore la secte particulière des elkasaïtes.

Ainsi, autant qu'il est permis d'en juger, l'ancienne Église de Jérusalem se serait décomposée au début du IIe siècle d'abord en nazaréens et ébionites; puis de ces derniers seraient venus les ébionites esséniens dont les elkasaïtes seraient une branche spéciale.

Quelle était la doctrine de ces divers groupes?

Il ne semble pas que, sauf par leur attachement exagéré à la Loi, et par une conception sans doute trop étroite de l'Évangile en général, les nazaréens aient différé, dans leurs croyances, des autres Églises helléniques. Saint Jérôme, qui les connut à Bérée (Alep), déclare à saint Augustin, dans sa lettre CXII, 13, « qu'ils croient au Christ, Fils de Dieu, né de la Vierge Marie, qui a souffert sous Ponce-Pilate, est ressuscité, en qui nous croyons aussi ». Il ajoute, il est vrai, qu'en voulant être à la fois juifs et chrétiens ils ne sont ni l'un ni l'autre : *dum volunt et iudaei esse et christiani, nec iudaei sunt nec christiani;* mais ce qui les empêche d'être chrétiens c'est uniquement leur obstination à vivre à la juive; car le même saint Jérôme témoigne ailleurs qu'ils ne repoussaient pas l'apôtre Paul[2]. — Remontons

1. S. JÉROME, *Epist.* CXII, ad Augustinum, 13. Cf. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, p. 323, texte et note 2.

2. *In Isaiam*, lib. III, cap. IX, 1 (*P. L.*, XXIV, 125). Ces nazaréens paraissent bien être ceux dont parle saint Épiphane, *Haer.* XXIX, 1, 7-9. Bien qu'il déclare qu'ils sont juifs et pas autre chose (7), les détails qu'il donne prouvent le contraire.

plus haut. Il semble bien qu'Hégésippe, l'auteur des *Mémoires*, a été un chrétien de ce groupe[1]. Or, il entreprend, vers 150, un voyage en Occident et se met en rapport avec un grand nombre d'évêques, notamment avec ceux de Corinthe et de Rome : il examine la doctrine qu'on enseigne dans les Églises et il la trouve conforme à la sienne, « conforme à ce que prêchent la Loi, les Prophètes et le Seigneur[2] ». Si l'on remarque maintenant qu'au moment où écrivait Hégésippe (vers 180), saint Irénée représentait la secte ébionite comme absolument hérétique[3], il faut bien convenir que tous les judéo-chrétiens n'en faisaient pas partie. — Enfin, dans son *Dialogue avec Tryphon* (XLVII), saint Justin parle de chrétiens qui acceptent tout l'Évangile, mais qui restent attachés à la loi de Moïse. Il croit, pour lui, qu'ils pourront se sauver et qu'on doit les regarder comme des frères avec qui on est en communion, pourvu qu'ils ne prétendent pas imposer aux chrétiens de la Gentilité ces mêmes observances. Ce sentiment, ajoute-t-il, n'est pas, il est vrai, celui de tout le monde, et certains chrétiens ne se mêlent point à eux. Puis, au numéro XLVIII, notre auteur mentionne encore des juifs d'origine (τινὲς ἀπὸ τοῦ ὑμετέρου γένους[4]) qui admettent la messianité de Jésus, mais non sa divinité, opinion, continue-t-il, que je ne saurais partager non plus que la masse de ceux qui sont avec moi.

Ces Juifs sont-ils les mêmes que les chrétiens dont il a parlé au numéro précédent? Non, sans doute. En tout cas, il paraît bien certain qu'il a existé, au IIe siè-

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, IV, 22, 7 ; cf. S. JÉROME, *In Ezechielem*, lib. IV, cap. XVI, 13 (*P. L.*, XXV, 137).
2. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, IV, 22, 1-4.
3. *Adv. haeres.*, I, 26, 2.
4. C'est bien ὑμετέρου qu'il faut lire et non pas, comme portent les éditions de Maran et d'Otto, ἡμετέρου (HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, p. 320, note 1).

cle et jusqu'à la fin du IVe où saint Jérôme les a connus, des judéo-chrétiens orthodoxes dont toute l'erreur a consisté dans leur obstination à pratiquer la loi mosaïque. Ce sont ceux que nous appelons nazaréens.

A côté d'eux il faut mettre les ébionites[1]. On ne sait au juste d'où leur est venu ce nom, et les auteurs anciens varient beaucoup dans la façon de l'expliquer. La meilleure et la plus naturelle est celle qui l'interprète par la pauvreté effective (*ebion* en hébreu signifie *pauvre*) de la communauté chrétienne émigrée et établie au delà du Jourdain.

Leur doctrine, telle qu'elle se dégage de l'ensemble de nos sources, était la suivante : il y a un Dieu unique créateur et maître du monde. Jésus-Christ n'est qu'un homme (ψιλὸς ἄνθρωπος) né du commerce de Joseph et de Marie. Eusèbe témoigne cependant que plusieurs d'entre eux admettaient sa naissance virginale[2]. Par son observation scrupuleuse de la Loi Jésus a été justifié et est devenu le Christ, chacun d'ailleurs pouvant le devenir de la même façon. Aussi cette loi, les ébionites en gardent-ils fidèlement toutes les ordonnances, la circoncision, le sabbat, et ils assurent que cette fidélité est nécessaire au salut. D'autre part, ils se servent exclusivement de l'évangile de saint Matthieu, de l'évangile des Hébreux, et repoussent saint Paul comme un apostat, lui et ses épîtres. Mais ils solennisent, comme les chrétiens, le dimanche en mémoire de la résurrection de Jésus-Christ. Saint Irénée ajoute (I, 26, 2) qu'ils expliquaient les prophéties *curiosius*, c'est-

1. Sources : HÉGÉSIPPE dans EUSÈBE, *Hist. eccles.*, IV, 22, 4-7. S. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 26, 2; III, 21, 2; V, 1, 3. ORIGÈNE, *Contra Celsum*, II, 1 ; V, 61 ; *In Genes.*, III, 5; *In Matth.*, XVI, 12. PSEUDO-TERTULLIEN, 11. PHILASTRIUS, 37. TERTULLIEN, *De praescript.*, 33. *Philosophoumena*, VII, 34. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, 27; VI, 17.

2. *Hist. eccl.*, III, 27, 2; cf. VI, 17.

à-dire probablement en y mêlant des subtilités rabbiniques ou des traditions secrètes.

C'est vers l'an 100 ou même un peu plus tôt que les ébionites entrèrent en contact avec les esséniens[1]. Ceux-ci nous sont connus par Philon, Josèphe et Pline l'Ancien[2]. On peut les représenter en général comme des Juifs à qui la pureté rituelle et légale ne suffit pas, et qui, rebutés peut-être par les désordres qu'ils avaient vus régner dans le haut clergé de Jérusalem pendant les deux derniers siècles avant Jésus-Christ, s'étaient peu à peu éloignés du temple et de ses sacrifices pour mener à part une vie plus parfaite. De leurs rapports avec les ébionites naquit cette nuance d'ébionisme nommé l'ébionisme essénien.

Nos sources pour le bien connaître, ne sont pas de premier ordre[3], et il est bon de se le rappeler en lisant l'exposé suivant tiré surtout des *Homélies* clémentines. Dieu est un (II, 15); il a une forme, une configuration (μορφὴν καὶ σχῆμα), des membres, mais non pour l'usage (οὐ διὰ χρῆσιν, XVII, 7-9). C'est lui qui

1. Voir sur eux SCHÜRER, *Geschichte des jüdisch. Volkes*, II, p. 556 sqq.

2. PHILON, *Quod omnis probus sit liber*, 12, 13; et un fragment recueilli par EUSÈBE, *Praepar. evang.*, VIII, 11. JOSÈPHE, *De bello iud.*, II, 8, 2-13; *Antiquités*, XIII, 5, 9; XV, 10, 4, 5; XVIII, 1, 5. PLINE L'ANC., *Hist. natur.*, V, 17. Les autres sources, Philosophoumena, Porphyre, Eusèbe, S. Épiphane, dépendent des premières ou sont de peu de valeur.

3. Il y en a deux surtout : A. Le groupe dit des *Romans clémentins* sortis de la secte, mais retouchés dans la suite et qui ne remontent pas, dans l'ensemble, au delà du IIIe siècle. Ils comprennent : 1° Les *Homélies* au nombre de vingt, précédées d'une Épître de Pierre à Jacques, de la *Contestatio* (διαμαρτυρία) de Jacques, et d'une lettre de Clément au même; 2° Les *Récognitions*, en dix livres; 3° Deux *Epitome* grecs des Homélies en deux rédactions différentes; 4° Deux *Epitome* arabes des Homélies et des Récognitions; 5° Une compilation syriaque des Homélies et des Récognitions. De ces ouvrages ce sont les Homélies qui représentent le plus ancien état de la doctrine. — B. SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* XXX. Il nomme ces hérétiques ébionites, et mêle à son exposé ce qui regarde Elkasaï; mais ce sont bien les ébionites esséniens qu'il a en vue. — L'édition citée pour les Homélies et les Récognitions est celle de la *Patrologie grecque* de Migne, I, II.

a tout fait (II, 15)[1] suivant une loi qui oppose les êtres deux à deux (διχῶς καὶ ἐναντιῶς, II, 15, 33), et de telle sorte qu'encore que les éléments et les êtres bons aient été créés les premiers et les mauvais ensuite, nous connaissons et éprouvons d'abord les mauvais et après eux seulement les bons (II, 16). Ainsi, pour les hommes, Caïn a paru avant Abel, Ismaël avant Isaac, Ésaü avant Jacob, Aaron (mauvais parce que sacrificateur) avant Moïse, Jean-Baptiste, le fils de la femme (*inter natos mulierum*), avant Jésus-Christ, le Fils de l'homme, Simon le magicien avant saint Pierre, et, à la fin, l'antéchrist paraîtra avant le Christ (II, 16, 17)[2].

D'après cette loi, il existe, depuis le commencement du monde, deux séries parallèles de prophètes, les uns véridiques, les autres menteurs, les uns venus d'Adam le premier prophète — dont on nie la chute (III, 21), — les autres dérivés d'Ève, inférieure à Adam et créée après lui (III, 22). Ceux-ci cependant se montrent les premiers, et réclament la foi en leur parole (III, 23); mais ils ne sauraient être que trompeurs, puisqu'ils représentent l'élément féminin (III, 27). Ce sont eux qui ont introduit les sacrifices sanglants et les guerres (figurés par la menstruation), le polythéisme et l'erreur (III, 24). Les prophètes qui dépendent d'Adam au contraire ont paru en second lieu, mais ils méritent confiance, et, à parler plus exactement, il n'a existé depuis le commencement du monde en réalité qu'un seul prophète qui a paru d'abord en Adam, et qui « changeant de nom et de forme, parcourt le siècle

1. Ailleurs cependant (XVII, 9), les Homélies présentent de Dieu et du monde une conception panthéiste.

2. Cf. *Récognitions*, VIII, 61, qui ont remplacé Aaron par les magiciens de l'Égypte, et Jean-Baptiste par le tentateur, peut-être aussi saint Paul (*Homél.*, II, 17) par la nation des Gentils en général. Il est certain, en effet, que saint Paul est attaqué dans les *Homélies* sous le masque de Simon le Magicien (XVII, 13-19). Le chapitre 19 est très direct.

jusqu'à ce qu'ayant atteint son temps, oint par la miséricorde de Dieu, à cause de ses labeurs, il jouisse pour toujours du repos » (III, 20; cf. *Récognitions*, II, 22).

Ce prophète s'est manifesté en Jésus-Christ. Celui-ci ne fait ainsi que continuer l'œuvre d'Adam et de Moïse : son rôle est uniquement d'enseigner. Les Homélies présentent (XVI, 12), sur les rapports de la sagesse et de Dieu, un système d'extension et de contraction (ἔκτασις, συστολή) qui rappelle celui de Sabellius tel qu'on le décrivait au IVe siècle. En tout cas, Jésus, bien que Fils de Dieu, n'est pas Dieu (XVI, 15). D'abord, il ne s'est pas lui-même dit Dieu; puis le propre du Père est d'être inengendré, celui du Fils d'être engendré : or on ne saurait comparer l'engendré à l'inengendré : celui-ci est nécessairement unique (XVI, 16, 17). C'est de l'arianisme pur [1].

Ces données dogmatiques se complètent par l'affirmation de la liberté humaine (X, 4; XI, 8; *Récognit.*, III, 22), de l'immortalité de l'âme (XI, 11; XVI, 16), d'une rétribution divine qui traitera chacun suivant ses œuvres (II, 36) et qui infligera notamment à l'âme des impies le supplice éternel du feu (XI, 11).

La partie cultuelle et morale est un mélange d'essénisme et de judaïsme. La *Contestatio* de Jacques admet le baptême et la circoncision (1) : les *Homélies* prescrivent le bain au moins une fois le jour (*Hom.*, IX, 23; X, 26; XIV, 1; *Récogn.*, IV, 3; V, 36), et recommandent le régime végétarien (*Hom.*, VIII, 15; XII, 6; XV, 7). Le mariage précoce est obligatoire pour éviter l'adultère et la fornication (*Hom.*, III, 68; *Epist. Clem. ad Jacob.*, 7). Au contraire, les sacrifices sanglants sont condamnés (*Hom.*, III, 24, 26).

1. Nous sommes évidemment ici en présence d'interpolations plus récentes.

L'exposé doctrinal des romans clémentins se retrouve en partie dans saint Épiphane (*Haer.* xxx) dont la relation présente quelques autres traits intéressants. Pour les ébionites, nous dit-il, le Christ et le démon ont été tous deux établis de Dieu : au démon appartient l'empire du monde actuel; au Christ celui du monde futur (16). Jésus n'est qu'un homme né dans les circonstances ordinaires (2, 14, 16, 17, 34), mais sur qui le Christ est descendu (14). Le Christ est ou bien un esprit supérieur créé, qui a paru d'abord en Adam et dans les patriarches et finalement en Jésus, ou bien l'Esprit-Saint lui-même (3, 13, 16), et c'est lui qui, venant sur Jésus à son baptême, a prononcé les paroles : « Tu es mon Fils bien-aimé » (13, 16). Jésus-Christ est un prophète de vérité : par contre tous les prophètes entre Moïse et lui, David, Isaïe etc., sont des imposteurs (18). Quant aux Livres sacrés, ces hérétiques rejettent une partie du Pentateuque, notamment ce qui regarde l'usage des viandes et des sacrifices (18), ne reçoivent, en fait d'évangiles, que celui de saint Matthieu, qu'ils appellent κατὰ Ἑβραίους et dont ils ont altéré le texte (3, 13, 14, 18, 22), et regardent saint Paul comme un menteur et un fourbe (16). En revanche, ils se servent de certaines Περιόδοι Πέτρου, ouvrage prétendu de Clément, et d'Actes (apocryphes) des apôtres (15, 16).

Leurs pratiques religieuses sont décrites par saint Épiphane sensiblement comme dans les documents clémentins. Initiés par le baptême, ils célèbrent chaque année les saints mystères avec du pain azyme et de l'eau (16). Ils ont conservé les observances juives, le sabbat, la circoncision, etc. (2) et possèdent même des prêtres et des princes de la synagogue (18) : ils rejettent cependant les sacrifices (16). Ils se baignent fréquemment et au moins chaque jour (2, 15, 17),

s'abstiennent de la chair des animaux (15), mais condamnent la continence et la virginité (2) : chez eux le mariage est plus hâtif qu'il ne conviendrait, et le divorce est permis (18).

Ces exposés ne laissent aucun doute sur le caractère mélangé de la doctrine dont nous parlons. Les ablutions fréquentes, la répudiation des sacrifices sont des traits esséniens. D'autre part, nos trois sources, Philon, Josèphe et Pline, s'accordent à dire que les esséniens ne se mariaient pas et que la secte s'entretenait uniquement par l'adoption ou l'initiation de personnes adultes[1]. Il semble donc juste d'admettre que nous avons ici une combinaison d'éléments esséniens, juifs et chrétiens : c'est l'ébionisme essénien.

Sur ce fond commun d'ébionisme essénien se détache la doctrine elkasaïte, sans que l'on puisse déterminer d'une façon précise ce qu'elle y a ajouté, et si ses partisans formaient bien une secte à part ou n'étaient pas simplement un groupe d'ébionites esséniens plus spécialement dévots à Elkasaï. Ce dernier nom a même fourni matière à bien des conjectures[2]. La plus probable est celle qui y voit la transcription des mots hébreux Ḥêil-Kesaï « force cachée ». Le personnage à qui on le donne a-t-il existé? On en a douté, mais sans raison péremptoire[3].

La secte est connue par Origène (Eusèbe, *H. E.*, vi, 38) et saint Épiphane (*Haer.* xxix, xxx, liii) en Orient, en Occident par les *Philosophoumena*

1. Cependant Josèphe signale à l'Orient une fraction de la secte où l'on se mariait, et où même on prenait les femmes à l'essai pour trois ans (*De bello iud.*, II, 8, 13).

2. Il est écrit par les auteurs de diverses façons : Ἠλχασαί (*Philosophoumena*), Ἠλξαί (S. Épiphane). Origène dit Ἑλκεσαιταί.

3. Sur Elkasaï, voir l'étude très fouillée mais un peu aventureuse de W. Brandt, *Elchasai*, Leipzig, 1912.

(IX, 13-17). Ceux-ci nous racontent que, sous Calliste, un certain Alcibiade tenta d'introduire à Rome la doctrine elkasaïte. Cette doctrine, contenue dans le livre d'Elkasaï, avait été révélée par un ange gigantesque appelé le Fils de Dieu, ayant à ses côtés un ange femelle, l'Esprit-Saint, de dimensions analogues[1]. Elkasaï la promulgua la troisième année de Trajan (= 100). Elle consistait essentiellement dans la prédication d'un nouveau baptême distinct de celui de Jésus, qui devait remettre tous les péchés même les plus énormes dès qu'on le recevait avec foi en la nouvelle révélation. Le baptisé était plongé dans l'eau tout habillé et invoquait, pendant la cérémonie, les sept témoins, à savoir le ciel, l'eau, les esprits saints, les anges de la prière, l'huile, le sel et le pain. A cela se mêlaient des formules magiques, des incantations bizarres, des prédictions de l'avenir, des distinctions de jours fastes et néfastes, des combinaisons de nombres, tout l'attirail de l'astrologie. Les observances de la Loi juive étaient d'ailleurs maintenues, entre autres la circoncision. Quant à Jésus, on le regardait comme né à la façon ordinaire, d'un commerce charnel, mais, suivant les doctrines de la métempsycose, sa naissance de Marie n'avait été qu'une renaissance, car il avait passé successivement et déjà dans plusieurs corps et vécu sous d'autres noms. Les *Philosophoumena* remarquent que les elkasaïtes gardaient secrètes leurs croyances.

Ces renseignements, les premiers en date que nous possédions, sont confirmés par Origène et par saint Épiphane. Le premier ajoute que les hérétiques reje-

1. Le fait que le mot hébreu *rouaḥ*, « esprit », est du féminin a conduit un certain nombre de sectes à regarder le Saint-Esprit comme un être femelle. Voir le fragment de l'Évangile des Hébreux cité par Origène, *In Ieremiam*, hom. XV, 4, Lomm., XV, 284.

taient une partie des Écritures, l'autorité des apôtres, et permettaient, en cas de nécessité, de renier le Christ des lèvres pourvu qu'on ne le fît pas de cœur. Les détails spéciaux fournis par saint Épiphane représentent la secte comme une simple variété de l'ébionisme essénien. Les disciples d'Elkasaï, continue-t-il, sont proprement les Sampséens (σαμψαῖοι, *solaires*)[1] qui ne sont en réalité ni Juifs, ni chrétiens, ni Gentils.

De cet exposé il résulte que certaines doctrines pythagoriciennes avaient pénétré dans l'ébionisme essénien, et s'étaient coulées, avec l'elkasaïsme, dans ses croyances. Les *Philosophoumena* le remarquent positivement (IX, 14). Ainsi, si nous ne trouvons pas le pythagorisme au commencement de l'essénisme, nous le trouvons à la fin, et celui-ci ne s'était pas amélioré sous l'influence des doctrines qui l'entouraient.

D'autre part, cette étude montre le peu de place qu'en somme le judéo-christianisme a occupé dans l'histoire du christianisme primitif, et le peu d'action qu'il a exercé sur le développement de son dogme. Le coup droit et précis que saint Paul lui avait porté, la supériorité numérique presque immédiatement acquise par les fidèles de la gentilité réduisirent très vite à néant ses prétentions. Il put troubler quelque temps l'Église, nécessiter des protestations comme celle d'Ignace et du Pseudo-Barnabé, mais il ne put sérieusement ni l'inquiéter ni l'entraver. Contre l'idée universaliste chrétienne, soutenue par les forces de la philosophie grecque que les apologistes allaient bientôt mettre à son service, le judaïsme, pauvre métaphysicien, était bien trop faible

1. Ainsi nommés sans doute parce que les esséniens auxquels ils tenaient invoquaient ou semblaient invoquer le soleil à son lever (JOSÈPHE, *De bello iud.*, II, 8, 5).

pour lutter avec avantage. Aussi voyons-nous les colonies transjordanéennes de l'Église de Jérusalem se perdre rapidement dans l'obscurité de sectes étranges, et ce qui reste fidèle à l'essentiel du christianisme devenir au IVe siècle plutôt un objet de curiosité pour saint Jérôme et saint Épiphane qu'objet d'étude sérieuse. La situation traditionnelle des nazaréens aurait pourtant, ce semble, mérité autre chose, car, en définitive, ils dérivaient du noyau tout primitif de la chrétienté naissante. Mais leur petit nombre les fit négliger : ils n'étaient plus, dans la grande Église, qu'un îlot perdu, un groupe imperceptible que ses singularités seules signalaient à l'attention.

§ 4. Le gnosticisme[1].

On donne le nom de gnosticisme à toute une collec-

1. Sources : 1° Les écrits et fragments d'écrits gnostiques : l'*Épître de Ptolémée à Flora* (S. ÉPIPHANE, *Haer.*, XXXIII, 3 sq., cf. *P. G.*, VII, 1281 sq.); la *Pistis sophia;* le *Livre du grand Logos* ou *Livre de Jeû*, et un autre ouvrage sans titre dans les papyrus de Bruce (édit. C. SCHMIDT, *Koptisch-Gnostische Schriften*, I, Leipzig, 1905). La collection des fragments se trouve dans GRABE, *Spicilegium*, II; MASSUET, *P. G.*, VII, 1263 sq. ; HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. Voir aussi CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta Theodoti.* — 2° Les catalogues et réfutations d'hérésies : S. IRÉNÉE, *Adversus haereses libri V* S. HIPPOLYTE, *Syntagma contra omnes haereses*, ouvrage perdu, mais qui est représenté par PSEUDO-TERTULLIEN, *Liber adversus omnes haereses;* PHILASTRIUS, *De haeresibus liber,* et S. ÉPIPHANE, *Panaria; Philosophoumena sive Haeresium omnium confutatio* (édit. Cruice); ADAMANTIUS, *De recta in Deum fide.* Il y faut ajouter les traités particuliers ou renseignements de Clément d'Alexandrie, Origène, Tertullien, Eusèbe et autres historiens ecclésiastiques, et de plus PLOTIN, Πρὸς τοὺς γνωστικούς, dans les Ennéades.

Travaux : DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Égl.*, I, chap. XI. LIPSIUS, *Der Gnosticismus, sein Wesen, Ursprung und Entwicklungsgang*, Leipzig, 1860. MANSEL, *The gnostic heresies*, London, 1875. HOFFMANN, *Die Gnosis nach Tendenz und Organisation*, Breslau, 1881. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme*, Paris, 1923. E. BUONAIUTI, *Lo gnosticismo*, Roma, 1907. — Pour la littérature particulière à chaque secte, voir BARDENHEWER, *Geschichte der altkirchlichen Liter.*, I, p. 345 sqq.

tion de systèmes nés de bonne heure au IIe siècle, dont plusieurs ont survécu jusqu'au Ve et au delà, et qui représentent dans leur ensemble un effort ou de la pensée philosophique pour absorber le christianisme et le transformer en une simple philosophie religieuse, ou de la pensée religieuse pour lui trouver un sens plus profond que ne comportait la simplicité de l'Évangile, et le transformer en une mystagogie d'initiations et de rêves. Dans les deux cas, c'était une science plus haute (γνῶσις) qui prétendait se substituer à la foi commune et ordinaire (πίστις). Le gnostique était censé comprendre sa foi et en avoir percé le mystère.

Si le christianisme en effet apportait aux grands problèmes qu'agitait l'esprit humain une solution autorisée, il ne prétendait pas donner de ces problèmes eux-mêmes une explication proprement dite. Il y avait donc, même admises les données chrétiennes, place pour des recherches ultérieures dont elles formeraient la base, et dont une philosophie claire et pondérée pouvait être l'instrument. C'est la gnose chrétienne telle que l'ont comprise Clément d'Alexandrie et Origène. Malheureusement, au lieu de cette philosophie réservée qui n'est que la raison en acte, les gnostiques usèrent, pour élucider leur foi, d'un platonisme dégénéré qui tournait au panthéisme et d'un néo-pythagorisme superstitieux qui tournait à la magie. Puis, afin d'utiliser pour le même but ce que les religions anciennes leur paraissaient avoir de bon, ils empruntèrent aux mystères païens, fort en vogue, comme on sait, au IIe siècle, le secret de leurs rites et de leurs initiations, ou transportèrent dans l'enseigement de l'Église les doctrines théogoniques et cosmogoniques de l'Égypte, de la Chaldée, de la Perse et peut-être même de l'Inde connues à Alexandrie et en Syrie. A tous ces éléments de mauvais aloi vint s'ajouter une exégèse

allégorisante à outrance avec sa méthode décevante et ses interprétations fantaisistes. Dès lors, libre cours fut donné à l'imagination et l'on vit trop souvent de ces combinaisons indiscrètes, où l'Évangile était engagé, sortir des systèmes étranges, compliqués, monstrueux, dont on a peine à croire qu'ils aient pu tenir dans des cerveaux raisonnables, ou qu'ils aient pu être sérieusement proposés, admis et défendus.

Ces bizarreries cependant ne doivent point nous donner le change sur l'importance des problèmes auxquels la gnose s'attaquait, ni sur la vigueur que quelques-uns de ses maîtres ont apportée dans leur étude. « *Eadem materia apud haereticos et philosophos volutatur : iidem retractatus implicantur : Unde malum et qua in re? Unde homo et quomodo, et quod maxime Valentinus proposuit : unde Deus?* » C'est ainsi que Tertullien[1] résume les questions que les hérétiques voulaient éclaircir. Il ne s'agissait de rien moins que de dire ce qu'est Dieu, ce qu'est l'homme et d'où il vient; pourquoi le mal? Puis, dans les systèmes gnostiques eux-mêmes, nous devons distinguer avec soin ce qui fait le fond de leur enseignement des images sous lesquelles cet enseignement était proposé, et des récits plus ou moins symboliques dans lesquels on l'enveloppait. Ces images et ces récits, qui avaient leur place surtout dans le service liturgique, ne tenaient pas aux entrailles de la doctrine : ils étaient beaucoup plus flottants, et traités avec une certaine liberté.

Voilà donc ce que se proposait le gnosticisme, et les moyens qu'il a mis en œuvre pour y parvenir. Les sources dont nous disposons pour le connaître lui-même sont de valeur très inégale. Les écrits gnostiques, la première autorité à consulter naturellement, ont

1. *De praescript.*, 7; cf. CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Excerpta ex Theodoto*, 78.

presque entièrement disparu. C'est à peine si quatre ou cinq pièces entières se sont conservées en dehors des citations et fragments, parfois assez longs, que les héréséologues ont insérés dans leurs ouvrages[1]. Le catalogue héréséologique de saint Justin est perdu et l'on désespère de le reconstituer. A l'époque de saint Irénée, le premier en date dont nous ayons les écrits contre le gnosticisme, celui-ci avait déjà évolué, et il est à croire que l'évêque de Lyon, malgré les documents antérieurs dont il a profité (voir surtout *Adv. haer.*, I, 22-27), a dépeint l'erreur à sa naissance avec bien des traits qui ne s'y sont dessinés que plus tard. Le *Syntagma* de saint Hippolyte peut sans doute être retrouvé assez exactement dans les trois auteurs — le Pseudo-Tertullien, Philastrius et saint Épiphane — qui y ont puisé, mais enfin nous n'avons plus le texte même; et quant aux documents analysés par les *Philosophoumena*, ces documents — s'ils sont authentiques — ne remontent vraisemblablement pas plus haut que le commencement du IIIe ou la fin du IIe siècle. Nous ne disons rien des renseignements fournis par Origène et Tertullien. Ceux de Clément d'Alexandrie sont plus près des sources et à ce titre plus précieux.

De cette revue il suit que nous ne sommes pas parfaitement au clair sur ce qu'ont été au juste les systèmes gnostiques des cinquante premières années — de l'an 120 à l'an 170 environ — et sur la doctrine précise qu'ont professée ceux qui les ont d'abord émis. Ce qui semble seulement résulter de l'étude de nos sources est ceci : c'est que nous devons distinguer dans l'histoire du gnosticisme deux périodes. La première comprend le IIe siècle. Le gnosticisme, dont les

1. HARNACK, *Geschichte der altchristlichen Liter.*, *Die Ueberlieferr.*, pages 152 sqq., 918; BARDENHEWER, *Gesch. der altkirchlichen Liter.* I, pages 345 sqq.

racines s'aperçoivent déjà, nous l'avons dit, dans les écrits de saint Paul, y apparaît à l'époque d'Hadrien et d'Antonin (117-161) avec Ménandre, Saturnin, Basilide, Valentin, Carpocrate, et se développe régulièrement jusqu'à la fin. Cette première phase est caractérisée — au moins dans les commencements — par la supériorité intellectuelle et souvent morale de ceux qui établissent les sectes, par la tendance plus philosophique des systèmes, par la distinction plus nettement tranchée des écoles. Puis, au commencement du IIIe siècle, s'ouvre une seconde période. De nouvelles sectes apparaissent et pullulent avec des noms étranges, fondées par des hommes inconnus ou médiocres. Leurs systèmes absorbent peu à peu les grandes théories de l'âge précédent, mais tendent d'ailleurs à se rapprocher entre eux, de façon à n'être plus que des variétés dans un fond de doctrine commune. En même temps l'élément philosophique cède la place à l'élément purement religieux ou encore théurgique. Au lieu de raisonner, on s'appuie sur des révélations — les apocryphes foisonnent —; au lieu d'instruire, on multiplie les rites et les cérémonies mystérieuses. La tenue morale n'y gagne pas, et certaines sectes y descendent à l'extrême infamie. Aussi font-elles secret de leur enseignement et dissimulent-elles leur existence même. Seul un hasard heureux les a souvent fait connaître.

Quant à une classification des systèmes gnostiques, peut-être offrent-ils un ensemble trop complexe et d'ailleurs trop imparfaitement connu pour qu'il soit possible d'en donner une satisfaisante. On n'y a pas, en tout cas, encore réussi, et celles que l'on a proposées diffèrent nécessairement suivant le point de vue auquel les auteurs se sont placés. La plus suivie se met au point de vue géographique et partage les systèmes en deux grandes catégories : ceux qui

viennent de Syrie et qui ont emprunté aux religions syrienne, chaldéenne et perse : ils composent la gnose *syrienne* dont les principaux représentants sont Simon le magicien, Ménandre, Saturnin, les ophites de saint Irénée, les caïnites et Justin. La seconde catégorie embrasse les systèmes qui sont nés sur le sol et ont emprunté à la religion de l'ancienne Égypte : c'est la gnose *alexandrine* à laquelle il faut rapporter Basilide, Valentin et ses disciples (Ptolémée, Héracléon pour l'école italique; Théodote, Marcus, Secundus, Axionicus pour l'école orientale), Carpocrate et Épiphane, les docètes, et les ophites alexandrins (naasséniens, pérates, sethiens, etc.). Le marcionisme, souvent donné comme une branche de la gnose, présente une physionomie spéciale et doit être traité à part.

De ce grand nombre de systèmes plus ou moins heureusement construits on n'attend pas que nous donnions ici une analyse détaillée : travail fastidieux et peu nécessaire que les proportions de ce volume ne permettent pas de réaliser. Mieux vaut en noter les doctrines principales et caractéristiques, en signalant, quand il y aura lieu, les divergences plus importantes.

Le Dieu suprême est généralement conçu comme unique. Au milieu des êtres divins qui l'entourent, qu'ils émanent ou non de lui, il apparaît le seul de son rang[1]. Dans quelques systèmes — par exemple celui des ophites de saint Irénée — on retrouve des traces évidentes de la Trinité chrétienne. Le premier principe y comprend le Père (le premier homme), le Fils (Ennoia, le second homme), et le Saint-Esprit considéré comme être féminin[2].

Ce premier principe, Dieu suprême, Père de toutes

1. *Ptolemaei ad Floram epistula*, *P. G.*, VII, 1289.
2. *Adv. haeres.*, I, 30, 1.

choses, est inconnu du monde inférieur, souvent même des êtres qui l'approchent de plus près. On tend à en faire une abstraction (βύθος, ὁ οὐκ ὢν θεός) : c'est un raffinement du platonisme ou un emprunt aux vieilles cosmogonies qui voient dans le chaos et l'abîme, c'est-à-dire dans le néant de la lumière et de l'ordre, la source du cosmos.

Entre le Dieu suprême et le monde inférieur se place un monde supra-sensible, divin, généralement émané du premier principe, et qui doit combler la distance entre l'infini et le fini, l'absolu et le relatif, et expliquer la création. On l'appelle le plérôme, l'ogdoade. Il est composé tantôt d'êtres qui semblent bien réels et concrets, comme dans la gnose syrienne en général, tantôt, comme dans les systèmes de Simon et de Valentin, d'abstractions, de passions personnifiées présentées deux à deux comme éléments masculin et féminin, formant des syzygies : νοῦς et ἐπίνοια, φωνή et ὄνομα, ou bien l'Esprit et la Vérité, le Verbe et la Vie, etc. Entre les éons ainsi mentionnés il faut distinguer l'éon Christ ou Jésus, qui descendra plus tard sur le Rédempteur[1].

C'est d'un ou de plusieurs de ces éons inférieurs au Père universel que vient la création[2]. La matière et l'esprit en effet ne sont pas conçus comme deux formes diverses, inégales en perfection, de l'être, mais comme deux formes contradictoires, s'excluant en quelque sorte l'une l'autre. L'esprit est bon, la matière est mauvaise : elle est le μὴ ὄν : elle ne peut donc être l'œuvre de Dieu qui est excellemment esprit. Le démiurge se trouve dès lors forcément distingué de Dieu : l'homme et le monde viennent d'un être subalterne. De là à regarder ce démiurge comme un être mauvais la

1. S. Irénée, *Adv. haeres.*, I, 2, 6.
2. *Ptolem. ad Flor. epist.*, *P. G.*, VII, 1289.

pente était naturelle, et beaucoup de gnostiques l'ont suivie.

Or ce démiurge, la Bible nous en assure, est le Dieu des Juifs, l'auteur de la loi mosaïque. Conséquemment, ce Dieu est un génie malfaisant et sa loi lui ressemble : il la faut mépriser et lui résister à lui-même. Cette conclusion, que tirent plus ou moins explicitement plusieurs sectes, s'appuie encore sur le sentiment confus qu'a la gnose du caractère exclusif et étroit du judaïsme et de l'opposition qui existe entre l'hellénisme, sa philosophie et l'Ancien Testament. Celui-ci ne représente qu'une religion particulière et relative, et le gnosticisme rêve de religion définitive et absolue. Mais, du même coup, cette conclusion rompt l'unité de l'histoire. Si la création et la Loi sont mauvaises, la Rédemption ne vient pas parfaire la première, mais la détruire, le christianisme ne continue pas la seconde, il la contredit. Il y a opposition entre l'Ancien et le Nouveau Testament. C'est l'affirmation du marcionisme, mais que l'on trouve formulée ailleurs. La gnose est, dans son ensemble, antijuive.

Cependant, dans la création tout n'est pas mauvais. A l'insu du démiurge, le Père suprême ou quelque autre esprit supérieur y a laissé tomber une étincelle, un rayon, un parfum du monde suprasensible, du royaume du premier être. Ce germe divin s'est répandu plus ou moins dans les créatures. Il y souffre de son contact avec la matière, de son emprisonnement dans les éléments grossiers auxquels il est mêlé, et d'autant plus que le démiurge le persécute comme étranger à son œuvre, et cherche à le détruire.

C'est de la présence ou de l'absence de cette étincelle de vie dans les individus que résulte la division du genre humain en catégories distinctes et fermées, chez lesquelles le salut est moins une affaire d'initia-

tive libre et personnelle que la conséquence d'une condition première dont on ne saurait s'affranchir. Il y a trois classes d'hommes, les spirituels ou pneumatiques, les psychiques et les hyliques ou matériels, πνευματικοί, ψυχικοί, ὑλικοί ou σωματικοί [1]. Dans les premiers l'élément divin domine : ils ne sauraient mal faire, leur salut est assuré. Dans les seconds il y a équilibre entre les éléments bons et mauvais : ils peuvent, à leur gré, bien ou mal agir, se sauver ou se perdre. Dans les derniers la matière l'emporte et par conséquent le vice : ils sont irrémédiablement condamnés. Les premiers sont les gnostiques; les seconds les chrétiens ordinaires; dans les troisièmes sont compris les païens et les juifs.

La chute primordiale, on le comprend, est précisément l'emprisonnement de l'étincelle de lumière et de vie dans la matière. La Rédemption, par conséquent, consistera essentiellement dans la délivrance de cet élément divin et dans son retour au principe d'où il est sorti. C'est pour opérer cette délivrance qu'est envoyé le Sauveur.

Sur la personne de Jésus-Christ les systèmes gnostiques présentent trois conceptions distinctes, mais dont deux au moins ne s'excluent pas ou même se rencontrent dans les mêmes auteurs.

Carpocrate et Justin le gnostique regardent le Sauveur comme un pur homme, supérieur aux autres seulement en justice et en sainteté. Leur sentiment forme exception. Le dualisme constitue l'expression la plus ordinaire, et, l'on peut dire, caractéristique de la christologie gnostique [2]. Le Sauveur est composé de deux

1. SAINT IRÉNÉE, *Adv. haer.*, I, 7, 5; TERTULLIEN, *Adv. Valentinianos*, 29. Quelques sectes, celles de Saturnin par exemple, n'admettaient que deux classes.

2. M. Harnack (*Lehrb. der DG.*, I, p. 286, note 1) a très bien observé que ce qui caractérise la christologie gnostique ce n'est pas le docétisme, comme on le croit souvent, mais bien le dualisme, c'est-à-dire la

êtres, l'un terrestre, humain, l'autre divin, céleste qui s'unit accidentellement au premier pour opérer en lui et sous son couvert la Rédemption. Tel est l'enseignement de l'école valentinienne en général.

A ce dualisme vient s'ajouter souvent le docétisme. Des deux éléments qui composent Jésus-Christ l'élément humain n'est qu'apparent. On trouve là une conséquence de l'opposition entre l'esprit et la matière, du caractère essentiellement mauvais de celle-ci. Puisqu'elle est mauvaise en soi et incapable de salut, la matière ne saurait entrer comme partie intégrante du Rédempteur ni concourir à son œuvre. Le Christ céleste n'en prend que l'apparence, apparence même qu'il abandonne quand il remonte au lieu d'où il est venu. Souvent ce docétisme est absolu comme dans Simon, Saturnin, les basilidiens de saint Irénée; d'autres fois il est partiel seulement et ne nie que l'origine terrestre du corps de Jésus. Ce corps n'a pas été pris de la matière ordinaire; il descend du ciel et n'a fait que passer par Marie, διὰ Μαρίας : c'est le système de Marinus et d'Apelles.

Le Sauveur tel que le concevaient les gnostiques avait d'ailleurs d'autant moins besoin d'un corps réel que ce n'est pas, d'après eux, par ses souffrances et par sa mort que s'opère la Rédemption, mais bien par la science, par la gnose. Connaître le Père inconnu jusque-là, pénétrer dans les mystères de la secte, croire à ses traditions secrètes, interpréter comme elle les récits évangéliques et les phénomènes de la nature, participer à ses rites, tel est le salut que Jésus nous a apporté [1]. Les gnostiques sont des intellectuels au

distinction énergique de deux natures ou mieux de deux personnes en Jésus-Christ.

1. S. Irénée, *Adv. haeres.*, i, 15, 2; *Philosophoumena*, v, 10; *Pistis sophia*, cap. i, 83, 96, 97; *Livre de Jeû*, cap. 42.

mauvais sens du mot : la science, ou ce qu'ils décorent de ce nom, est pour eux l'équivalent de la vertu ou plutôt la dépasse : c'est par la connaissance et non par l'effort de la volonté que se gagne le royaume des cieux.

Appuyée sur les vues spéculatives que nous venons de résumer, la morale des gnostiques présentait deux tendances bien différentes. Clément d'Alexandrie déjà divisait leurs sectes en *ascétiques* et *licencieuses*[1], les unes et les autres partant également du caractère essentiellement mauvais de la matière. Car de ce principe admis les unes concluaient qu'il la fallait maltraiter, les autres qu'il la fallait souiller, et qu'incapable de tout bien, ses actes étaient indifférents. Le déterminisme inéluctable prêché par certains docteurs favorisait, il faut l'avouer, ce dernier parti, et aussi vit-on plusieurs écoles, dont les premiers maîtres avaient été austères ou corrects, glisser plus tard dans une immoralité révoltante. Les héréséologues ont pu quelquefois, il est vrai, exagérer ce reproche, et l'on ne trouve pas toujours la confirmation de leurs dires dans les fragments gnostiques qui nous restent. Mais ces fragments cependant ne sont pas toujours irréprochables à cet égard, et il faut bien convenir d'ailleurs que ce ne sont point là des choses que l'on étale dans les livres, et dont on donne volontiers le secret par écrit.

Quant à l'eschatologie, elle constituait un des points sur lesquels la gnose se séparait le plus profondément du christianisme orthodoxe. De résurrection de la chair il ne pouvait être question[2]. Le jugement était déjà porté pour un grand nombre d'hommes et s'exécutait tous les jours. D'autre part, le Christ était définitivement et pour jamais remonté vers le Père suprême : il n'y avait donc pas à attendre de parousie. La crise der-

1. *Strômates*, III, 5, *P. G.*, VIII, 1144.
2. Voir la règle de foi d'Apelles dans S. ÉPIPHANE, *Haer.* XLIV, 2.

nière était supprimée : il semble plutôt que le monde dût finir par l'épuisement, le démiurge étant impuissant à alimenter sa vie, et par le retrait successif des parcelles de lumière supérieure répandues dans la création. D'après le système de Valentin, un feu général viendra, au moment voulu, dévorer l'univers matériel et avec lui les hyliques incapables de salut.

Reste à dire un mot du culte gnostique. Il ne pouvait se faire que la gnose, issue en partie des religions orientales, et se rapprochant, par sa doctrine ésotérique, des mystères du paganisme, ne présentât pas dans son culte des traces de cette double parenté. Aussi trouvons-nous chez elle tout un système d'initiations, de sacrements, de purifications, de formules magiques, de combinaisons de nombres, de divinations astrologiques, d'amulettes et de porte-bonheur qui rappellent parfois ce qu'il y a de plus saint dans le christianisme, mais qui, le plus souvent, dérivent de la plus grossière superstition, ou même ne sont que des formes de la plus révoltante brutalité.

Plusieurs de ces pratiques et de ces rites nous sont connus. Saint Irénée signale le mariage spirituel, des baptêmes accompagnés de formules hébraïques, des onctions de baume faites aux mourants avec un mélange d'eau et d'huile, la marque au fer rouge derrière l'oreille droite, les prophéties, les prétendus miracles rendant sensible le changement opéré dans les saints mystères [1]. Ailleurs nous rencontrons les chants et les hymnes mystiques [2], le triple baptême de l'eau, du feu et de l'Esprit, une Eucharistie répugnante [3], des invocations baroques, l'emploi d'images singulières, de dessins symboliques, de médailles et de pierres gravées

1. *Adv. haeres.*, I, 13, 2, 3; 21, 3, 5; 25, 6; cf. EUSÈBE, *H. E.*, IV, 7, 7.
2. *Philosophoumena*, V, 10.
3. *Pistis Sophia*, cap. 147; S. ÉPIPHANE, *Haer.* XXVI, 4.

de figures bizarres. Tout cet appareil, imaginé souvent par des docteurs de second ordre, en imposait au vulgaire et lui rendait sensible la présence du divin. Incapable qu'il était de comprendre les théories compliquées d'un Ptolémée ou d'un Basilide, il s'attachait d'autant plus fortement à ces pratiques, où il pensait trouver le salut et le pardon des péchés que ces hautes doctrines étaient censées contenir.

Ainsi entendue, la gnose constitua certainement pour l'Église un péril considérable. Plusieurs des hommes qui la dirigeaient étaient, nous l'avons dit, d'une pénétration peu ordinaire, capables de vues synthétiques, éloquents, offrant d'ailleurs dans leur vie une régularité morale ou même une austérité chrétienne qui augmentait leur autorité. A l'Église ces hommes venaient offrir précisément ce qui lui manquait encore, une conception d'ensemble de l'histoire et de l'œuvre du salut, une philosophie du christianisme et de ses rapports avec le judaïsme et le paganisme, une intelligence plus profonde de sa foi. Il est vrai qu'ici, en prétendant éclairer cette foi, la gnose la détruisait. Sur presque tous les points fondamentaux, sur l'identité de Dieu et du démiurge, sur la liaison des deux Testaments, sur l'universalité de la Rédemption, l'unité personnelle de Jésus-Christ et le caractère réel et sensible de sa manifestation, sur la valeur de son sacrifice, sur la résurrection de la chair et nos fins dernières, sur la nature même du décalogue, elle se trouvait en contradiction avec l'Évangile; elle ruinait sa simplicité et sophistiquait son enseignement. Elle n'était, comme on l'a dit, que la sécularisation aiguë du christianisme[1], une philosophie substituée à la révélation, une tentative du paganisme pour continuer de vivre sous le couvert de l'É-

1. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, p. 250.

glise. Mais néanmoins, cet étrange alliage habilement présenté à des esprits curieux et insuffisamment affermis ne pouvait que leur offrir infiniment d'attraits. On le vit bien à la vogue qu'obtint le gnosticisme, aux efforts que sa défaite nécessita de la part des controversistes, et au soin que mit l'Église à anéantir, autant qu'elle le put, son souvenir et sa littérature.

La lutte contre la gnose fut en effet la grande affaire doctrinale de l'Église au IIe siècle. Or il est remarquable, observe très justement Mgr Duchesne[1], qu'à ses raisonnements et à ses rêveries savantes l'Église n'opposa pas un système tout fait, une synthèse rationnelle de sa foi, une théologie proprement dite — cette théologie n'existait pas encore — : elle opposa sa tradition, non pas précisément et d'abord sa tradition doctrinale, mais sa tradition hiérarchique. Les successeurs des apôtres sont seuls qualifiés pour nous enseigner la vérité : c'est à eux qu'il faut s'adresser pour la connaître. Et parce que l'Église de Rome est l'Église principale avec laquelle toutes les autres doivent s'accorder, sa tradition suffit à convaincre d'erreur tous ceux qui ne pensent pas comme elle ou qui ne viennent pas d'elle. Voilà l'argument très simple, plus pratique que théorique, que saint Irénée a fait valoir contre la gnose, et cet argument s'est trouvé, dès ce moment, assez fort pour en triompher. Sans secousses, sans conciles, et sans aucune de ces solennelles condamnations qui, dans les siècles suivants. firent en un jour justice de l'erreur, « l'Église se débarrassa de la gnose peu à peu, sans crise, par le simple mouvement vital qui, dans un corps sain, suffit à éliminer les germes des maladies avant que les organes essentiels en soient atteints ».

1. *Origines chrétiennes*, pp. 168, 169.

Ajoutons du reste que si la gnose constitua pour l'Église un danger des plus graves, elle ne laissa pas, par d'autres côtés, que de lui être utile. Non seulement les défenseurs de l'orthodoxie apprirent de leurs adversaires plus d'une vérité en les combattant, et virent s'élargir leur propre point de vue, mais la controverse mit en circulation une quantité de termes, οὐσία, ὁμοούσιος, ὑπόστασις, προϐολή, etc., dont la théologie profita, et dont elle eut à déterminer exactement le sens. C'est dans ces débats que sa langue commença à se former, et qu'on sentit pour la première fois la nécessité de lui donner plus de fermeté et de rigueur.

§ 5. — Le marcionisme [1].

On rangeait autrefois Marcion parmi les gnostiques : appréciation fort contestable, car Marcion n'est pas mû dans ses recherches par le même intérêt théorique que les gnostiques ; son système n'offre rien des spéculations et des rêveries que les leurs présentent, et si l'on y trouve des traits qui semblent l'en rapprocher, on peut croire qu'ils viennent non de Marcion lui-même mais du syrien Cerdon que Marcion connut à Rome et qui fut quelque temps son maître (vers 138-139) [2]. Aussi en traitons-nous à part.

1. Sources : S. Justin, *I Apologie*, xxvi ; lviii ; *Dialog.*, xxxv. S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 27, 2-4 ; III, 4, 3 ; 11, 9 ; 12, 12 ; 13 ; 14. Tertullien, *Adv. Marcionem libri quinque ; De carne Christi ; Adv. Hermogenem.* Pseudo-Tertullien, 17. Philastrius, 45. Saint Épiphane, *Haer.* xlii. *Philosophoumena*, VII, 29-31 ; X, 19. Adamantius, *De recta in Deum fide*, I, II. Eznig de Goghp, *Réfutation des sectes* (ve siècle). — Travaux : Duchesne, *Hist. anc. de l'Église*, I, chap. xi. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884. Harnack, *De Apellis gnosi monarchica*, Lipsiae, 1874. Meyboom, *Marcion en de Marcionieten*, Leiden, 1888. G. Krueger, *Marcion und die Marcioniten* dans *Realenc. für prot. Th. und K.*, 1903, t. XII.

2. Sur Cerdon, voir S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 27, 1 ; III, 4, 3 ; Pseudo-

Marcion a été avant tout frappé de l'opposition des deux Testaments, de la Loi et de l'Évangile [1]. On ne met pas, répétait-il, le vin nouveau dans les vieilles outres ni une pièce neuve à un vieil habit [2]. Dès lors, comment l'Église et ses écrivains depuis les apôtres, et y compris les apôtres, se sont-ils obstinés à rattacher le Nouveau Testament à l'Ancien, la grâce à la Loi, le christianisme au judaïsme? Marcion n'y voit qu'une explication : la méprise universelle dans laquelle tous sont tombés, sauf saint Paul. Car saint Paul seul a signalé, dans l'épître aux Galates, ces docteurs judaïsants qui corrompent l'Évangile en y voulant mêler la Loi. Il a donc été l'homme suscité de Dieu pour rétablir le vrai sens du christianisme faussé par les Douze. Encore a-t-on depuis altéré ses écrits, et faut-il les expurger des erreurs qu'on y a introduites [3].

Qu'est-ce en effet que la Loi ancienne? Une loi juste sans doute, mais seulement juste, et d'ailleurs sévère, dure, inflexible. L'Évangile, au contraire, n'est que bonté, amour, liberté. Deux économies si opposées ne sauraient avoir le même auteur; et en conséquence, la gnose aidant, Marcion admet deux principes, deux dieux : l'un créateur du monde et législateur de l'Ancien Testament, non pas mauvais en soi, mais rigoureux, inconstant, connaissant uniquement la justice et la force, de qui viennent toutes les souffrances de l'humanité; l'autre, supérieur au premier, révélé par Jésus, bon, miséricordieux, plein de douceur [4]. Bien que

TERTULLIEN, 46; PHILASTRIUS, 44; S. ÉPIPHANE, *Haer.* XLI, ces trois derniers moins sûrs.

1. *Separatio legis et evangelii proprium et principale opus est Marcionis* (TERTULL., *Adv. Marcionem*, I, 19).

2. S. EPIPH., *Haer.* XLII, 2.

3. S. IREN., *Adv. haer.*, I, 27, 2; III, 2, 2; TERTULL., *Adv. Marcion.*, I, 20; IV, 3.

4. S. IREN., *Adv. haer.*, I, 27, 2; TERTULL., *Adv. Marc.* I, 6; II, 20-26, etc.; ADAMANTIUS, I, 10-20.

le monde ne le regardât pas, puisque ce monde n'était pas son œuvre, il a voulu néanmoins, par pitié, le secourir[1].

C'est en Jésus-Christ et par Jésus-Christ que se manifeste le Dieu suprême. Jésus-Christ est l'Esprit sauveur (*Spiritus salutaris*)[2]. Quel est au juste son rapport avec Dieu? Marcion ne le définit pas rigoureusement : ordinairement il identifie Dieu et Jésus[3]. En tout cas, Jésus ne réalise nullement les traits du Messie donnés par l'Ancien Testament; il n'a rien du guerrier annoncé qui devait établir le règne du Dieu juste[4]. Son corps d'ailleurs n'a été qu'apparent; il n'a rien emprunté à l'œuvre du démiurge — le docétisme est strict[5] —; il n'a pas même passé par Marie comme par un canal; brusquement, la quinzième année de Tibère, le Christ a paru en Judée, sans avoir semblé naître et grandir[6]. Sa prédication a été une perpétuelle contradiction de la Loi, des Prophètes, de toute l'économie du démiurge[7]. Aussi ce dernier ne lui pardonne-t-il pas, non plus que ses partisans. Jésus est saisi et crucifié. Chose singulière! Marcion qui enseignait le docétisme accorde — sur l'autorité de saint Paul sans doute — à la mort de Jésus une signification et une valeur particulières pour notre Rédemption. Le Dieu bon nous achète du démiurge[8]. Puis le Sauveur descend aux enfers afin d'y prêcher l'Évangile et d'y annoncer le salut. Mais les justes de l'ancienne loi, Abel, Énoch, Noé, etc., le supposant envoyé par ce démiurge qui les a si souvent

1. TERTULL., *Adv*, *Marc.*, I, 11.
2. *Ibid.*, I, 19.
3. *Ibid.*, I, 11, 14; II, 27; III, 9; IV, 7.
4. *Ibid.*, III, 12-23.
5. *Ibid.*, III, 8-11.
6. S. IREN., *Adv. haer.*, I, 27, 2; TERTULL., *Adv. Marc.*, I, 19; IV, 6.
7. S. IREN., *Adv. haer.*, I, 27, 2; TERTULL., *Adv. Marc.*, IV, 25-27; ADAMANTIUS, I, 10-20.
8. TERTULL., *Adv. Marc.*, V.

tentés, ne répondent pas à son appel. Seuls les méchants, Caïn, les Sodomites, les Égyptiens écoutent sa parole, et sortent avec lui des enfers[1].

La prédication de Jésus-Christ devait être continuée sur la terre par les apôtres, mais, on l'a dit, ils ne l'ont point comprise : elle n'a trouvé d'interprète véridique que saint Paul. En y adhérant nous sommes justifiés et faits enfants de Dieu[2]; il s'y joint toutefois, en pratique, une morale sévère. Marcion donnait l'exemple de l'austérité (*sanctissimus magister*[3]), et imposait à ses disciples un ascétisme rigoureux, l'abstention des plaisirs, la mortification de la chair, la privation de certains aliments, et surtout la continence et le célibat. Ils devaient vivre συνταλαίπωροι καὶ συμμισούμενοι, *commiserones et coodibiles* dans le monde, et souffrir courageusement le martyre, s'il le fallait[4]. A cette condition seulement, ils éviteraient le feu du démiurge qui, à la fin des temps, dévorera ceux qui se perdent — et c'est le plus grand nombre[5]. Ici, Marcion tronquait nécessairement l'eschatologie chrétienne : la résurrection de la chair, la parousie, le jugement proprement dit étaient supprimés. Le Dieu bon ne punissait pas précisément les méchants : il les écartait simplement de lui, et ceux-ci retombaient dès lors en la puissance du démiurge qui les châtiait[6].

Telle était la doctrine de Marcion. Elle était accompagnée, on l'a vu, d'une critique hardie de l'histoire des origines chrétiennes et des écrits apostoliques.

1. S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 27, 3.
2. Adamantius, II, 2, 6.
3. Tertull., *De praescript.*, 30.
4. Tertull., *Adv. Marc.*, I, 14, 19, 28; IV, 9, 11, etc., 36; *Philosophoumena*, VII, 29.
5. Tertull., *Adv. Marc.*, I, 24, 2².
6. S. Irén., *Adv. haer.*, I, 27, 3; Tertull., *Adv. Marc.*, I, 27; Adamantius II, 4-6.

Marcion repoussait l'exégèse allégorique, et par là même tout l'Ancien Testament dont elle lui semblait pouvoir seule justifier l'économie. Du nouveau Testament il conservait seulement l'évangile de saint Luc, dont il retranchait cependant la généalogie du Sauveur et où il pratiquait de nombreuses coupures [1], et dix épîtres de saint Paul (les Pastorales et l'épître aux Hébreux exclues) dans lesquelles il supprimait également ce qui était à ses yeux des interpolations postérieures. Enfin, l avait composé lui-même des *Antithèses* [2] où il avait mis en relief les oppositions de la Loi et de l'Évangile, de la Nature et de la Grâce, du Dieu juste et du Dieu bon, et qui, jointes aux épîtres de saint Paul et à l'évangile mutilé de saint Luc, constituaient les livres autorisés, le canon du marcionisme.

Ainsi équipé à la légère, celui-ci se répandit rapidement et fit des recrues en grand nombre [3]. La sévérité même de sa morale lui valut des partisans en un temps où la juste mesure en cette matière n'était pas toujours aperçue. Marcion, du reste, était un esprit organisateur et pratique. Chassé de l'Église, il fonda lui-même ouvertement des églises indépendantes, avec une hiérarchie calquée sur celle des communautés orthodoxes [4]. Elles eurent leurs martyrs [5], et témoignèrent d'une force peu ordinaire de résistance aussi bien aux tentatives des missionnaires catholiques

1. S. IRÉN., *Adv. haer.*, I, 27, 2; TERTULL., *Adv. Marc.*, IV, 2, 3, 4. Marcion l'appelait simplement εὐαγγέλιον Κυρίου : on lui donnait aussi le nom d'*Évangile de Marcion*. La meilleure restitution qu'on en ait faite, aussi bien que de son *Apostolicum*, est celle de ZAHN, *Geschichte des neutest. Kanons*, II, 2, pp. 409-529 ; cf. I, 2, pp. 585-718.

2. Ἀντιθέσεις : TERTULL., *Adv. Marc.*, I, 19; II, 28, 29; IV, 1, 4, 6; *Philosoph.*, VII, 30. On en a un essai de restitution par A. HAHN. *Antitheses Marcionis gnostici*, Regiomonti, 1823.

3. S. JUSTIN, *I Apolog.*, XXVI, LVIII.

4. TERTULL., *Adv. Marc.*, IV, 5; *De praescrip.*, 41.

5. EUS., *H. E.*, IV, 15, 4, 6; V, 16, 21; VII, 12; *De martyr Palaest.*, X, 2.

qu'aux violences des persécuteurs[1]. Quelques-unes semblent avoir subsisté jusqu'au xe siècle.

Des divisions doctrinales ne tardèrent pas d'ailleurs à s'introduire parmi les disciples de Marcion, surtout à propos du nombre des premiers principes, mais sans affaiblir beaucoup la puissance d'action de l'hérésie. Nous connaissons un certain nombre de ces disciples, Potitus, Basiliscus et Syneros signalés par Rhodon[2]; Prépon qui, comme Syneros, admettait trois principes des choses, un bon, un mauvais et un juste tenant le milieu entre les deux autres[3]; Hermogènes réfuté par Théophile d'Antioche et Tertullien; Lucanus, dont le même Tertullien dit qu'il enseignait la résurrection d'un tiers élément qui n'était ni le corps ni l'âme[4]; l'auteur du livre de Leucius Charinus, docète absolu[5]; d'autres encore indiqués par les *Philosophoumena* (x, 19) et partisans de quatre premiers principes, ἀγαθόν, δίκαιον, πονηρόν, ὕλη. Théodoret y ajoute Pitho et Blastus (ce dernier à tort probablement)[6]; saint Épiphane y ajoute Théodotion[7], et saint Jérôme Ambroise[8] devenu plus tard l'ami d'Origène. Mais de tous le plus fameux et celui qui succéda vraiment à Marcion fut Apelles.

Son histoire est donnée par Tertullien[9]. Nous apprenons qu'Apelles ayant rencontré, à son retour d'Alexandrie à Rome, une certaine vierge appelée Philomène qui se disait inspirée, celle-ci lui dicta ses *Révé-*

1. Eusèbe, *Vita Const.*, III, 64; Théodoret, *Epist.* CXIII, CXLV.
2. Eusèbe, *H. E.*, V, 13, 3-4.
3. *Philosophoumena*, VII, 31 (éd. Cruice, p. 382).
4. Tertullien, *De resurrectione carnis*, 2.
5. Photius, *Biblioth.*, cod. 114; cf. *Dictionary of christ. biogr.*, I, p. 870; III, p. 703.
6. *Haereticarum fabularum compendium*, I, 25.
7. *De mensuris et ponderibus*, 17.
8. *De viris illustribus*, 56.
9. *De praescript.*, 30; *De carne Christi*, 6.

lations (φανερώσεις)[1], et qu'il composa lui-même des Syllogismes (συλλογισμοί). Saint Ambroise a conservé quelques fragments de ce dernier ouvrage[2].

La modification principale qu'Apelles apporta au système de son maître fut de le ramener du dualisme au monisme. Il n'admit qu'un seul premier principe, qui n'est cependant pas le créateur de ce monde[3]. Ce créateur est un ange de feu, venu lui-même du Dieu suprême : c'est le Dieu d'Israël et le nôtre[4]. Il n'a créé que les corps; mais à ces corps il a lié des âmes préexistantes. Les âmes ont un sexe défini qu'elles communiquent aux corps[5]. Le reste du système reproduisait sensiblement celui de Marcion : le docétisme y était atténué[6], mais la négation de la résurrection de la chair et la prohibition du mariage étaient maintenues[7], la Loi et les prophéties écartées comme l'œuvre d'un esprit mauvais[8]. Apelles semble d'ailleurs avoir été, au point de vue doctrinal, d'assez facile composition. Pour lui, la confiance dans le Crucifié et la pratique de la vertu étaient, après tout, l'essentiel[9]. Il restait bien, à cet égard, le disciple de Marcion, absolument opposé à l'intellectualisme gnostique.

1. TERTULL., *De praescript.*, 30, 6; *Philosophoumena*, X, 20; RHODON, dans EUSÈBE, *H. E.*, V, 13, 2.
2. PSEUDO-TERTULL., 19; S. AMBROISE, *De paradiso*, V, VI, VII, etc.
3. RHODON dans EUSÈBE, *H. E.*, V, 13, 2, 6; TERTULL., *De praescript.*, 34. Les *Philosophoumena* (X, 20) offrent ici des confusions qui s'expliquent aisément par ce que nous disons dans le texte.
4. TERTULL., *De praescript.*, 34; *De anima*, 23.
5. TERTULL., *De resurrectione carnis*, 5; *De anima*, 23, 36.
6. TERTULL., *Adv. Marc.*, III, 11; *De carne Christi*, 1, 6; *Philosoph.*, X 20; PSEUDO-TERTULL., 19.
7. TERTULL., *De praescript.*, 33; PSEUDO-TERTULL., 19.
8. RHODON, ap. EUSÈBE, *H. E.*, V, 13, 2, 9.
9. RHODON, ap. EUSÈBE, *H. E.*, V, 13, 5.

6. — Tatien et les encratites[1].

Au marcionisme il faut rattacher Tatien et les encratites. Bien que saint Irénée parle de Tatien à propos des encratites, et ajoute qu'il a enseigné une doctrine d'un caractère propre (ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο), il ne dit cependant pas explicitement qu'il ait fondé la secte : il l'accuse seulement d'avoir nié le salut d'Adam, condamné le mariage comme une fornication et admis, à l'instar de Valentin, des séries d'éons. Clément d'Alexandrie parle aussi de sa répudiation du mariage et rappelle son livre (perdu) Περὶ τοῦ κατὰ τὸν σωτῆρα καταρτισμοῦ. Les héréséologues postérieurs ont reproduit à peu près les renseignements de saint Irénée, et il est donc possible qu'Eusèbe (*H. E.*, IV, 28) et saint Épiphane (*Haer.* XLVI, 1) aient donné à ces renseignements plus de précision que de droit, quand ils ont affirmé que Tatien passait pour le fondateur des encratites ou même l'était certainement, d'autant plus que saint Irénée, au même endroit, rattache les encratites à Saturnin et à Marcion.

Il est en effet plus probable que les hérétiques connus sous le nom d'encratites ou continents n'ont jamais formé une secte séparée et indépendante. Ce nom, semble-t-il, a été donné à l'ensemble des chrétiens dont l'austérité était fondée non seulement sur le désir de pratiquer une vie plus parfaite, mais sur des théories relatives au caractère plus ou moins essentiellement mauvais de la matière, comme œuvre d'un

1. Sources : S. Irénée, *Adv. haer.*, I, 28, 1. Clément d'Alex., *Stromates*, III, 13. *Philosophoumena*, VIII, 16, 20 ; X, 18. Pseudo-Tertullien, 20. Philastrius, 48, 72, 84. S. Épiphane, *Haer.* XLVI, XLVII. Eusèbe, *H. E.*, IV, 28 ; 29. — Travaux : M. Ledermann, *Examen des hérésies de Tatien*, Strasbourg, 1845. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*. Leipzig, 1884.

Dieu imparfait ou méchant. Clément d'Alexandrie a rapporté, dans ses Stromates [1], plusieurs passages d'un livre de Julius Cassianus περὶ ἐγκρατείας, ἢ περὶ εὐνουχίας qui prohibait absolument le mariage. Saint Irénée qui, comme nous l'avons dit, fait descendre les encratites de Saturnin et de Marcion, les accuse d'enseigner la damnation d'Adam et l'abstention du mariage et de la chair des animaux. Les *Philosophoumena* (VIII, 20) ajoutent que, sur Dieu et Jésus-Christ, ils étaient d'accord avec l'Église, preuve qu'il s'agissait, pour beaucoup d'entre eux, d'une question purement pratique. Philastrius (72) leur donne pour chef Aerius, mais caractérise de même leur doctrine. Quant aux abstinents dont il parle au chapitre 84, ils doivent évidemment être rapprochés des encratites dont ils partagent les erreurs. Eusèbe, après avoir reproduit la notice de saint Irénée, mentionne une secte de sévériens, issus d'un certain Sévère qui aurait renchéri encore sur l'hérésie de Tatien (*H. E.*, IV, 29, 4, 5). Mais c'est bien plutôt aux judéo-chrétiens, d'après les détails qu'il fournit, qu'il les faudrait rattacher. Par contre, la description de saint Épiphane (*Haer.* XLVII, 1) fait penser que les encratites dont il s'occupe avaient fusionné avec des restes de gnostiques et de manichéens.

Ainsi, pendant que certains esprits, attirés par les questions spéculatives de la nature de Dieu, de l'origine du monde et du mal, se jetaient dans les rêves de la gnose, d'autres, s'appliquant à la question du salut de l'homme, en cherchaient la solution exclusivement dans l'attitude de la vie morale, mais tombaient eux aussi dans des exagérations évidentes. Ce n'était pas, à leur avis, la science qui nous sauve : Marcion et les encratites la reléguaient au second plan et Apelles

1. *Stromates*, III, 13, 14.

n'avait cure de l'orthodoxie : le salut vient des œuvres, et, entre les œuvres, les plus difficiles s'imposent comme de rigueur. Contre cette dernière assertion l'Église dut préciser en quoi consiste l'austérité légitime et en quoi l'encratisme défendu. Dans la lettre des Églises de Lyon et de Vienne sur les martyrs de 177, nous voyons un des confesseurs, Alcibiade, qui ne vivait ordinairement que de pain et d'eau, être repris par Attale à la suite d'une révélation, et se soumettre à ses avertissements [1].

§ 7. — Le montanisme [2]. Les aloges.

Le montanisme n'est plus, comme le judéo-christianisme et la gnose, le résultat d'un effort de la philosophie et des religions du dehors pour retenir le christianisme dans les cadres de l'Ancien Testament ou le transformer plus ou moins en elles-mêmes : c'est une lutte

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, V, 3, 2, 3.

2 Sources : Les plus anciennes sont les documents mentionnés ou cités par Eusèbe. *Mentionnés :* Les lettres des martyrs de Lyon de 177 aux Églises d'Asie et de Phrygie et au pape Éleuthère, et la lettre où les chrétiens de la Gaule formulaient leur avis sur la question montaniste (*H. E.*, V, 3, 4). Un écrit d'Apollinaire d'Hiérapolis (*H. E.*, V. 19, 1 ; 16, 1). Un écrit de Miltiade Περὶ τοῦ μὴ δεῖν προφήτην ἐν ἐκστάσει λαλεῖν (*H. E.*, V, 17). *Cités :* Une lettre de Sérapion d'Antioche (v. 200) à Caricus et Ponticus (*H. E.*, V, 19). Un ouvrage d'Apollonius d'Ephèse (*H. E.*, V, 18). L'ouvrage d'un anonyme à Abercius Marcellus, écrit vers l'an 214 (*H. E.*, V, 16). — Après cela, TERTULLIEN, *De corona militis; De fuga in persecutione; De exhortatione castitatis; De virginibus velandis; De monogamia; De ieiunio adversus psychicos; De pudicitia.* Ses sept livres *De exstasi* sont perdus (cf. S. JÉROME, *De viris illustr.*, 24, 40, 53). PSEUDO-TERTULLIEN, 21. PHILASTRIUS, 49. S. ÉPIPHANE, ici bien renseigné et qui a puisé à une source ancienne, l'ouvrage de Miltiade à ce qu'il semble, *Haer.*, XLVIII, XLIX. Les *Philosophoumena*, VIII, 19 ; X, 25. ORIGÈNE, *In epistolam ad Titum* (Lomm., V, 291). DIDYME, *De Trinitate*, III, 41. S. JÉROME, *Epist.* XLI. THÉODORET, *Haeretic. fabul. compendium*, III, 2.

Travaux : DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Égl.*, I, chap. XV. HILGENFELD, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, Leipzig, 1884, pp. 560-601. G. N. BONWETSCH, *Die Geschichte des Montanismus*, Erlangen, 1881. W. BELCK, *Geschichte des Montanismus, sein Entstehungsursachen*, etc., Leipzig, 1883. P. DE LABRIOLLE, *La crise montaniste*, Fribourg et Paris, 1913. *Les sources de l'histoire du montanisme*, Fribourg et Paris, 1913.

domestique d'éléments intérieurs à l'Église : c'est proprement une hérésie. Dans la crise gnostique, il s'était agi de savoir qui devait diriger la foi et la conduite des fidèles, de la spéculation représentée par la gnose et ses docteurs ou de l'enseignement traditionnel représenté par la catéchèse ecclésiastique et par les évêques. Dans la crise montaniste, la question est de savoir d'abord si l'économie de grâce apportée par Jésus-Christ et reçue par les apôtres est l'économie dernière et définitive, ou s'il ne doit point y en avoir une plus parfaite due à l'effusion spéciale du Saint-Esprit sur de nouveaux prophètes; et conséquemment, si les successeurs des apôtres, les évêques, restent souverainement préposés à la direction doctrinale et morale de l'Église, ou si, à côté et au-dessus d'eux, cette direction ne revient pas à ces prophètes immédiatement inspirés de Dieu. L'autorité doctrinale et hiérarchique de l'Église avait dû premièrement se défendre contre les prétentions de la spéculation : elle doit se défendre maintenant contre celles de l'inspiration privée.

Bien que la chronologie en demeure quelque peu incertaine, on connaît assez bien les origines du mouvement montaniste. C'est probablement aux environs de l'an 172 qu'un certain Montan, nouveau converti du bourg d'Ardabau, dans la Mysie phrygienne, commence à éprouver des transports et des extases et à proférer des discours qui le font passer aux yeux des uns pour possédé, pour inspiré aux yeux des autres. Deux femmes, Priscilla et Maximilla, s'attachent à lui et présentent bientôt les mêmes troubles étranges. L'agitation gagne la Phrygie (ἡ κατὰ Φρύγας αἵρεσις). Les foules accourent dans la plaine située entre Pépuze et Tymium, où doit descendre incessamment la céleste Jérusalem. Là, les assemblées se tiennent et les saints mystères se célèbrent en plein air : on y est témoin de phénomènes extraordi-

naires d'extase et de lévitation. Comme la fin du monde est proche, chacun vend ses biens ou les met en commun pour les besoins des frères. L'enthousiasme est à son comble.

Quelle était donc la doctrine qui le motivait? Au fond, le montanisme fut plutôt, au début surtout, un mouvement, une sorte de *revival* spirituel et excessif qu'un système défini. La morale y tenait plus de place que la spéculation. Cependant les nouveaux prophètes, Montan et ses acolytes, prétendaient être entre les mains de l'Esprit ce qu'est la lyre entre les mains du musicien; l'homme dormait, mais l'Esprit veillait: c'est Dieu qui parlait en son nom propre; le prophète ne faisait que prêter ses organes. On voyait dans cette inspiration l'effusion du Paraclet annoncée par le Sauveur et relatée en saint Jean (xiv, 16, etc.). Quelques-uns même, distinguant entre le Paraclet et le Saint-Esprit, affirmaient que ce dernier seul était descendu sur les apôtres, tandis que le premier, réservé à Montan, enseignait par son entremise une doctrine supérieure à celle de Jésus-Christ.

Non pas que le symbole chrétien dût être corrigé par la nouvelle révélation. Tertullien, montaniste, soutient au contraire qu'elle le confirme; mais elle mettait fin à certaines indulgences que Jésus-Christ avait cru devoir laisser encore subsister[1]. Ainsi les secondes noces étaient prohibées et, au début, peut-être même les premières; de nouvelles fêtes, des jeûnes plus fréquents étaient introduits. Outre le carême, on admettait deux périodes de xérophagie pen-

1. Tertullien, *De monogamia*, 2, 3, 14. *De virgin. vel.*, 1. *Regnavit duritia cordis usque ad Christum; regnaverit infirmitas carnis usque ad Paracletum. Nova lex abstulit repudium* (*habuit quod auferret*), *nova prophetia secundum matrimonium, non minus repudium prioris* (*De monog.*, 14).

dant lesquelles on ne mangeait que des aliments secs et des racines. Mais ce qui dominait tout et donnait à tout le reste sa signification et sa force, c'était la croyance à l'imminence de la parousie et du *millenium*. Le Christ allait bientôt descendre pour régner sur son peuple : il fallait se préparer à cet événement par un détachement universel.

Pénétrés de cette conviction et ardents au prosélytisme, les montanistes firent en Orient des progrès rapides et répandirent leurs erreurs dans la province d'Asie, dans la Galatie et surtout dans la Phrygie où l'on s'efforça de les cantonner. Parmi les premiers qui se distinguèrent dans la secte, on cite un certain Alcibiade, qui paraît l'avoir gouvernée après Montan ; un prétendu confesseur de la foi, Thémison, auteur d'une épître blasphématoire contre le Seigneur et les apôtres authentiques ; un voleur, Alexandre, dont le dossier existait encore à Éphèse, et un naïf et un convaincu, Théodote, qui se tua, dit-on, dans une expérience de lévitation. Le monde cataphrygien était, comme on le voit, composé d'éléments fort mêlés. Puis, vers 200-207, nous trouvons les montanistes établis à Rome et ayant à leur tête Proclus[1] et Æschine. La division ne tarda pas à éclater entre eux à l'occasion de la controverse monarchienne, et l'on eut les montanistes *kata Proclum* et les montanistes *kata Aeschinem*. Mais à ce moment-là même (vers 202), la secte fit une conquête de premier ordre dans la personne de Tertullien[2]. Sous son influence, elle s'organisa en

1. Eusèbe, *H. E.*, II, 25, 6, 7 ; III, 28, 2 ; 31, 4 ; cf. VI, 20, 3. C'est probablement le même que Tertullien nomme Proculus (*Adv. Valentinianos*, 5).

2. Le rédacteur de la *Passio SS. Perpetuae et Felicitatis* a été certainement, lui aussi, sous l'influence des nouvelles prophéties ; à quelle date exactement ? Nous l'ignorons. Mais on n'en saurait conclure au montanisme des martyres elles-mêmes.

Afrique, et les scènes étranges que l'on avait vues en Phrygie se reproduisirent dans les nouvelles communautés. Tertullien en donne dans son traité *De anima* (9) un spécimen intéressant.

L'Église cependant ne s'abandonna pas, et s'efforça immédiatement de repousser l'attaque et de réduire l'erreur. En Orient, de saints évêques cherchèrent à ramener les égarés et de vigoureux apologistes lancèrent leurs réfutations. Eusèbe a connu ou cité les ouvrages d'Apollinaire d'Hiérapolis, de Miltiade, de Sérapion d'Antioche, d'Apollonius, et enfin d'un anonyme qui écrivait treize ans après la mort de Maximilla, c'est-à-dire vers 211, et dont il a conservé des fragments précieux. En même temps, plusieurs conciles des évêques de Phrygie et des environs se réunirent. On en mentionne un à Iconium où il fut décidé que l'on renouvellerait le baptême des montanistes qui se convertiraient[1], et un autre à Synnada[2]. Tous deux ont dû se tenir entre les années 230-235.

En Occident, les premiers écrits connus relatifs au montanisme sont les lettres des martyrs lyonnais de 177 aux frères d'Asie et au pape Éleuthère envoyées, dit Eusèbe, τῆς τῶν ἐκκλησιῶν εἰρήνης ἕνεκεν, pour tâcher d'amener la paix. Cette expression a fait penser à quelques-uns — et les protestants l'ont souvent répété[3] — que les auteurs de ces lettres étaient favorables aux montanistes. Non pas précisément; car Eusèbe ajoute qu'un peu plus tard ces documents furent produits par les chrétiens de Gaule, lorsqu'ils donnèrent sur la question leur jugement, un jugement « pieux et très orthodoxe (εὐσεβῆ καὶ ὀρθοδοξοτάτην) ».

1. *Epist. Firmiliani ad Cyprianum* (*Cypriani Epist.* LXXV, 7, édit. Hartel).
2. Eusèbe, *H. E.*, VII, 7, 5.
3. Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, p. 428.

Or, comment auraient-ils mis en avant des écrits qui auraient contredit leur sentiment? Les mots εἰρήνης ἕνεκεν n'ont donc pas le sens et la portée qu'on leur attribue. Quant à Éleuthère, bien que saisi de la question, il ne paraît pas, non plus que son successeur Victor, l'avoir tranchée définitivement. Elle le fut par Zéphyrin qui, ignorant d'abord du véritable état des choses, puis renseigné par le monarchien Praxeas, put arrêter à temps les lettres de communion déjà expédiées aux églises montanistes [1].

Tous ces écrits et ces mesures, s'ils n'arrêtèrent pas immédiatement le mouvement montaniste, limitèrent du moins sa diffusion et ses progrès. En Afrique, la secte s'étendit peu : elle avait presque entièrement disparu vers 370 et elle s'évanouit tout à fait au temps de saint Augustin [2]. En Orient, sa vie fut plus tenace; elle eut ses martyrs, dont elle faisait grand état [3]. Les rigueurs de Constantin et de Théodose ne réussirent pas à l'extirper, et Sozomène témoigne que les montanistes étaient encore fort nombreux de son temps [4]. Ils ne semblent pas avoir survécu au VIe siècle.

1. TERTULLIEN, *Adv. Praxean*, 1.

2. SAINT OPTAT, *Contra Parmenianum*, I, 9. SAINT AUGUSTIN, *De haeresibus*, 86.

3. EUSÈBE, *H. E.*, V, 16, 20-22. — Dans certaines Églises rattachées au montanisme, un oracle de Quintilla ou de Priscilla donna lieu à d'étranges coutumes. La prophétesse avait vu en songe le Christ, sous forme de femme, descendre vers elle et lui communiquer la sagesse. On en conclut que les femmes pouvaient, comme les hommes, entrer dans le clergé et exercer les fonctions liturgiques. Sept vierges habillées de blanc se présentaient à l'assemblée avec des lampes allumées, et, comme violemment agitées par le Saint-Esprit, exhortaient le peuple à la pénitence (S. ÉPIPHANE, *Haer.* XLIX, 1, 2). — Les montanistes furent accusés au IVe siècle d'immoler un enfant dont on tirait le sang dans les saints mystères (PHILASTRIUS, 49; S. ÉPIPH., *Haer.* XLVIII, 14). S. Jérôme, qui rapporte cette accusation (*Epist.* XLI, 4), n'y veut pas croire, et rien en effet ne la justifie.

4. *Hist. eccles.*, II, 32. Il remarque ailleurs (VII, 18) qu'une de leurs particularités était de célébrer toujours la fête de Pâques le huitième jour des ides d'avril ou le dimanche suivant, si ce jour n'était pas un dimanche.

Une réaction, qui donna dans l'erreur opposée à la leur, paraît d'ailleurs s'être produite contre eux, en Asie Mineure, presque aussitôt après leurs premiers éclats. Saint Irénée (*Adv. Haer.*, III, 11, 9) connaît des gens qui, pour ne pas admettre les manifestations du Saint-Esprit, repoussent l'évangile de saint Jean où cette effusion est annoncée. En rapprochant ce texte des données de saint Épiphane (*Haer.* LI) et de Philastrius (60), on incline à voir dans ces dissidents les aloges, dont l'origine remonterait ainsi aux années 170-180[1].

Ce que rapporte d'eux saint Épiphane est fort simple[2]. Ils rejettent l'Évangile et l'Apocalypse de saint Jean et attribuent ces deux livres à Cérinthe, prétendant qu'ils ne sont pas dignes d'être reçus dans l'Église (3); dès lors ils rejettent aussi le Logos prêché par l'apôtre (3, 18), et à cause de cela méritent bien le nom d'ἄλογοι (*sans raison*, 3). Saint Épiphane ne suppose pas cependant que l'éloignement qu'ils montrent pour le terme λόγος entraîne chez eux la négation de la personne du Fils — au contraire, il témoigne qu'ils sont généralement d'accord avec l'Église —; ni même que leur refus de reconnaître le quatrième évangile et l'Apocalypse vienne d'un esprit anti-montaniste : on tire cette dernière conclusion plutôt de la comparaison de sa notice avec le passage de saint Irénée.

Par contre, cet esprit semble très clair dans le cas du prêtre Caius qui, un peu plus tard, vers l'an 210,

1. Sources : S. Irénée, *Adv. haer.*, III, 11, 9. Philastrius, 60. S. Épiphane, *Haer.* LI. Eusèbe, *H. E.*, III, 28, 1. — Travaux : Zahn, *Geschichte des neutestamentl. Kanons*, I, 220-262. Harnack, *Das Neue Testament um das Jahr 200*, Freiburg i. B., 1889. Corssen, *Monarchianische Prologe zur den vier Evangelien*, Leipzig, 1896. Rose, *Aloges asiates et romains*, dans la *Revue biblique*, t. IV, 1897. Les ouvrages sur le montanisme.

2. Saint Épiphane a dû puiser ses renseignements dans le *Syntagma* de saint Hippolyte, et dans un autre ouvrage, probablement du même auteur, spécialement dirigé contre les aloges (Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, p. 708, note 1).

rejetait non pas l'Évangile mais l'Apocalypse de saint Jean, car c'est dans un écrit contre les montanistes qu'il avait formulé cette opinion [1].

On ne saurait, en tout cas, s'autoriser de ces faits pour affirmer que la canonicité du quatrième évangile n'était pas encore reconnue vers les années 170-180. Pour l'Apocalypse, la question est un peu différente : on n'ignore pas que ce livre, reçu depuis longtemps alors en Occident, eut quelque peine à entrer définitivement dans le canon des Églises grecques [2].

§ 8. — Le millénarisme [3].

C'est ici le lieu de dire un mot de cette erreur fort répandue aux IIe et IIIe siècles, mais qui n'eut jamais le caractère d'un enseignement fixe et autorisé.

Le millénarisme est un legs du judaïsme. Les Juifs attendaient, comme on le sait, un règne temporel du Messie dont on fixait quelquefois la durée à 1000 ans. Jésus n'ayant pas réalisé cette attente à son premier avènement, beaucoup de chrétiens en reportèrent l'objet au second. Le Fils de l'homme glorieux devait descendre sur la terre, régner pendant mille ans avec les justes sur une Jérusalem renouvelée ; après quoi viendraient la résurrection générale, le jugement et la fin des choses, la félicité éternelle des élus, l'éternelle damnation des impies. Cette opinion, remarquons-le bien, supposait que la rétribution qui suivait la mort n'était que provisoire, la rétribution définitive étant réservée après le jugement dernier.

1. Eusèbe, *H. E.*, III, 28, 1 ; cf. II, 25, 6.
2. Eusèbe, *H. E.*, III, 24, 17 ; 25, 1-4 ; VII, 25.
3. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg im B., 1896. Terry, *Biblic Apocalyptics*, New-York, 1898. V. Ermoni, *Les phases successives de l'erreur millénariste*, dans la *Revue des Questions historiques*, t. LXX, 1901. Gry, *Le millénarisme dans ses origines et son développement*, Paris, 1904.

C'est à peu près ce qui se lit dans l'Apocalypse; et il ne faut pas douter que le millénarisme ne doive en grande partie à cet ouvrage, interprété d'une façon trop étroite, la faveur dont il jouit. Certains calculs, basés sur les données bibliques, et fixant les âges du monde et leur consommation, n'y furent pas non plus probablement étrangers.

Cérinthe, le premier, est accusé par le prêtre Caius et par Denys d'Alexandrie d'avoir soutenu le millénarisme, et en donnant aux jouissances du *millenium* leur sens le plus grossier[1]. Plus tard, les montanistes en firent le sujet habituel de leurs prédications.

Mais en dehors de ces docteurs plus ou moins suspects, nous le voyons accepté par des écrivains dont l'orthodoxie n'est point douteuse : Papias et l'Épître de Barnabé dont il a déjà été question; saint Justin qui en écarte, de par l'autorité de saint Luc (xx, 35, 36), les jouissances sexuelles, mais d'ailleurs invoque, pour en établir l'existence, les textes d'Isaïe et de l'Apocalypse[2]; saint Irénée, qui l'adopte avec empressement comme un argument contre les gnostiques en faveur de la résurrection de la chair, et traite tout uniment d'*haereticos sensus in se habentes* ceux qui pensent que les âmes des justes remontent immédiatement vers Dieu après la mort[3]. Il est probable que le millénarisme prévalait surtout dans l'Asie antérieure où s'était conservé plus vif le souvenir de saint Jean. Saint Irénée en venait, et les montanistes n'en étaient pas loin. On y peut rattacher Methodius d'Olympe[4] et Apollinaire de Laodicée[5].

1. EUSÈBE, *H. E.*, III, 28, 2, 4, 5; VII, 25, 3.
2. *Dialogue*, LXXX, LXXXI.
3. *Adv. haeres.*, V, 28-36.
4. *Banquet*, IX, 5.
5. S. BASILE, *Epist.* CCLXIII, 4.

L'Égypte n'échappa pas complètement à l'erreur. Dans la première moitié du IIIe siècle, nous y trouvons celle-ci soutenue par un évêque, Népos, sous sa forme la moins spiritualisée, dans un ouvrage intitulé Ἔλεγχος ἀλληγοριστῶν, et par un certain Coracion ayant avec lui des Églises entières[1]. Quant au reste de l'Afrique, l'autorité de Tertullien contribua probablement à l'y répandre et à l'y maintenir. Elle s'étale tout au long dans les poèmes de Commodien[2] et, au commencement du IVe siècle, dans les *Institutions divines* de Lactance[3]. En Styrie, vers la même époque, l'évêque Victorin de Pettau († 303), au rapport de saint Jérôme[4], la professait aussi.

Il s'en faut cependant que l'opinion millénariste pût être donnée comme l'enseignement de l'Église, et nous voyons de bonne heure de vigoureuses protestations s'élever contre elle. Saint Justin ne fait pas difficulté d'avouer que beaucoup de chrétiens orthodoxes ne l'admettent pas[5], et saint Irénée le suppose aussi, car les gens qu'il combat *putantur*, dit-il, *recte credidisse* (*Adv. haer.*, v, 31, 1). Au début du IIIe siècle, le prêtre Caius en est, à Rome, l'adversaire décidé[6], et Origène[7] commence contre elle une campagne que son disciple, saint Denys d'Alexandrie, mènera avec entrain[8]. Le grand allégoriste n'était pas embarrassé pour expliquer les passages de l'Écriture qu'on lui pouvait objecter, et il avait bientôt fait de traiter d'esclaves de la lettre (*solius litterae discipuli*) et de ju-

1. EUSÈBE, *H. E.*, VII, 24.
2. *Carmen apologeticum*, vers 975 sqq.; *Instructiones*, II, 3, 39.
3. *Institut. divinae*, VII, 22, 24.
4. *De viris illustr.*, 18.
5. Πολλοὺς δ' αὖ καὶ τῶν τῆς καθαρᾶς καὶ εὐσεβοῦς ὄντων χριστιανῶν γνώμης τοῦτο μὴ γνωρίζειν (*Dialog.*, LXXX).
6. EUSÈBE, *H. E.*, III, 28, 1, 2.
7. *De principiis*, II, 2 sqq.
8. EUSÈBE, *H. E.*, VIII, 24; 25.

daïsants (*iudaico autem quodam sensu scripturas divinas intellegentes*) ceux qui s'en troublaient. Quant à Denys, il allait plus loin encore, et, pour enlever à Népos et à Coracion leur appui le plus sûr, il n'hésitait pas, à la suite d'une critique hardie, mais partiale, à déclarer que l'Apocalypse ne pouvait être l'œuvre de l'apôtre saint Jean.

Le millénarisme ne survécut pas au ve siècle. En Orient, les Cappadociens, disciples d'Origène, jetèrent dans la balance, contre lui, le poids de leur autorité. En Occident, saint Augustin qui l'avait, il l'avoue, quelque temps professé lui-même, en sapa les fondements en donnant de l'Apocalypse une explication orthodoxe qui voyait dans le royaume du Christ l'Église de la terre[1]. L'erreur s'évanouit peu à peu pour ne reparaître qu'au moyen âge dans quelques sectes d'illuminés.

L'Église, en somme, s'en préoccupa assez peu, et elle ne paraît pas y avoir vu jamais un danger bien grand. Issu du judaïsme, le millénarisme partagea le sort effacé de tout ce qui y tenait. La clarté avec laquelle il paraissait contenu dans l'Apocalypse contribua sans doute à le faire admettre ou tolérer d'abord d'un grand nombre, et le montanisme lui ménagea, chez ses partisans, un regain de faveur. Mais le courant qui entraînait les esprits de plus en plus loin des conceptions juives, l'habitude d'interpréter plus librement ou même d'une façon allégorique les Écritures, l'obscurité dont on comprit mieux que l'Apocalypse était enveloppée en détournèrent assez vite les esprits réfléchis, et les ramenèrent à une conception plus spiritualiste et plus simple de l'eschatologie chrétienne.

1. *De civitate Dei*, xx, 7 sqq. Il avait été précédé par le donatiste Tyconius, vers 380.

CHAPITRE V

LA LUTTE DOCTRINALE CONTRE LE PAGANISME. L'APOLOGIE AU IIe SIÈCLE.

§ 1. — Aperçu général sur les apologistes[1].

On donne, dans la haute antiquité ecclésiastique, le nom d'apologistes à ce groupe d'écrivains qui, au IIe ou même au IIIe siècle, s'efforcèrent de justifier les chrétiens des crimes que la malveillance et les préjugés leur imputaient, d'obtenir pour eux la tolérance et l'équitable application des lois, de montrer que la doctrine qu'ils professaient méritait l'attention, le respect, l'adhésion des esprits réfléchis.

Entendu ainsi dans un sens restreint, le nom d'apologistes convient à une quinzaine d'écrivains environ, mais dont plusieurs ne méritent qu'une simple mention, parce que leurs ouvrages ont entièrement ou presque entièrement péri. Tels Quadratus (vers 125-126), Ariston (135-165), Rhodon (avant 172), Miltiade (vers 150), Apollinaire d'Hiérapolis (160-176), Méliton (175-180).

1. Sur les apologistes au IIe siècle en général, voir G. Schmitt, *Die Apologie der drei ersten Jahrhunderte in historisch-systematischen Darstellung*, Mainz, 1890. L. Laguier, *La méthode apologétique des Pères dans les trois premiers siècles*, Paris, 1905. J. Rivière, *Saint Justin et les apologistes du second siècle*, Paris, 1907. W. H. Carslaw, *The early christian Apologists*, London, 1911. A. Puech, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ère*, Paris, 1912.

Les seuls que nous puissions étudier ici sont : 1° Aristide, *Apologie à Antonin le Pieux* (136-161)[1]; — 2° saint Justin : *Première Apologie* (150-155) ; *Deuxième Apologie* (150-160) ; *Dialogue avec Tryphon*, publié peu après la première apologie, et probablement avant 161[2]; — 3° Tatien, *Oratio ad Graecos*, vers 165[3]; — 4° Athénagore : *Supplicatio pro Christianis* (176-178) ; *De resurrectione mortuorum*[4]; — 5° Théophile d'Antioche, *Ad Autolycum libri tres* (169-182)[5]; — 6° l'*Épître à Diognète* (IIe siècle probablement)[6]; —

1. Édit. J. RENDEL HARRIS et J. ARMITAGE ROBINSON, *The apology of Aristides on behalf of the Christians*, *Texts und Studies*, I, 1, Cambridge, 1891 et 1893. — Travaux : M. PICARD, *L'apologie d'Aristide*, Paris, 1892. E. HORA, *Untersuchungen über die Apologie des Aristides*, Karlsbad, 1895.

2. Édit. L. PAUTIGNY et G. ARCHAMBAULT, Paris, 1904, 1909. — Travaux. C. SEMISCH, *Justin der Martyrer*, Breslau, 1840, 1842. M. VON ENGELHARDT, *Das Christentum Justins des Martyrers*, Erlangen, 1878. A. STAEHLIN, *Justin der Martyrer*, Leipzig, 1880. W. FLEMMING, *Zur Beurteilung des Christentums Justins des Martyrers*, Leipzig, 1893. J.-M. PFAETTISCH, *Der Einfluss Platos auf die Theologie Justins des Mart.*, Paderborn, 1910. A. BÉRY, *S. Justin, sa vie et sa doctrine*, Paris, 1911. A.-W. F. BLUNT, *The apologies of Justin martyr*, Cambridge, 1911. M.-J. LAGRANGE, *S. Justin*, Paris, 1914. Sur les points particuliers de la théologie de saint Justin, voir les travaux énumérés par BARDENHEWER, *Gesch. der altchristl. Liter.*, I, p. 260 et suiv.

3. Édit. OTTO, *Corp. apol.*, VI, 1re édit. 1851. — Travaux : H.-A. DANIEL, *Tatianus der Apologet*, Halle, 1837. B. PONSCHAB, *Tatians Rede an die Griechen*, Metten, 1895. A. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*, Paris, 1903. J. HEUERSTEIN, *Die Anthropologie Tatians*, Münster, 1906.

4. Édit. OTTO, *Op. cit.*, VII, 1re édit., 1857. — Travaux : L. ARNOULD, *D Apologia Athenagorae*, Paris, 1898. J. GEFFCKEN, *Zwei griechischen Apologeten*, Leipzig, 1907. F. SCHUBRING, *Die Philosophie des Athenagoras*, Berlin, 1882. K. FR. BAUER, *Die Lehre des Athenagoras von Gottes Einheit und Dreieinigkeit*, Bamberg, 1902. J. LEHMANN, *Die Auferstehungslehre des Athenagoras*, Leipzig, 1890. E. CHAUDOUARD, *Étude sur le Περὶ ἀναστάσεως d'Athénagore*, Lyon, 1905.

5. Édit. OTTO, *Op. cit.*, VIII, 1re édit., 1861. — Travaux : O. CLAUSEN, *Die Theologie des Theophilus von Ant.*, *Zeitschr. f. wissensch. Theol.*, 1903. A. POMMRICH, *Des Apologeten Theophilus von A. Gottes und Logoslehre*, Leipzig, 1904.

6. Édit. FUNK, *Patres apostolici*, I, 1901. — Travaux : J. DRAESEKE, *Der Brief an Diognetos*, Leipzig, 1881. L. RADFORD, *The epistle to Diognetus*, London, 1908.

7° Minucius Félix, *Octavius* (180-fin du IIe siècle probablement)[1]; — 8° Tertullien, *Apologeticum* (probablement automne de 197)[2]; — 9° Hermias, *Irrisio gentilium philosophorum* (IIIe siècle?)[3]; — 10° enfin plusieurs ouvrages attribués à saint Justin, mais dont les trois premiers du moins ne sont pas de lui : un Πρὸς Ἕλληνας que M. Harnack met entre les années 180-240; un Λόγος παραινετικὸς πρὸς Ἕλληνας, qui appartiendrait, suivant Bardenhewer, à la même époque; un Περὶ θεοῦ μοναρχίας, peut-être du IIIe siècle, et un Περὶ ἀναστάσεως, de 150-180, connu de Tertullien et de saint Irénée, et dont plusieurs critiques cependant refusent la paternité à saint Justin[4].

Or, le but de ces apologistes, dans leurs écrits proprement de défense religieuse, est naturellement et surtout de disculper le christianisme, de le présenter comme une doctrine inoffensive, respectueuse de l'ordre établi et des situations acquises[5], conforme d'ailleurs à la raison dont elle confirme et complète les données. Ils sont dès lors amenés à en exposer de préférence les dogmes naturels, les enseignements qui concordent avec ceux des grandes écoles de philosophie spiritualiste, l'unité de Dieu, l'immortalité future, la loi morale et sa sanction dans une autre vie, ou, s'ils parlent de ses mystères, c'est pour montrer qu'ils ne diffèrent pas, autant qu'on le pourrait penser, de cer-

1. *Patr. lat.*, III. — Travaux : P. DE FÉLICE, *Étude sur l'Octavius de Minucius Felix*, Blois, 1880. G. BOISSIER, *La fin du paganisme*, I, Paris, 1891. P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1901. G. B. BERTOLDI, *M. Minuzio Felice e suo dialogo « Ottavio »*, Roma, 1906.

2. Édit. ŒHLER, Lipsiae, 1853, tom. I. — Travaux : J. P. WALTZING, *L'apologétique de Tertullien*, Louvain, 1910. R. HEINZE, *Tertullians Apologeticum*, Leipzig, 1910.

3. Édit. OTTO, *Op. cit.*, IX, 1re édit., 1872. — Travaux : A. FRHR V. DI PAULI, *Die Irrisio des Hermias*, Paderborn, 1907.

4. Édit. OTTO, *Op. cit.*, III, 3e édit., 1879.

5. Voir l'*Épître à Diognète*, V, 1-6.

taines croyances du paganisme. Dans ces conditions, leur christianisme prend l'aspect d'une sagesse humaine très haute ou d'une religion épurée qui se rapproche par certains côtés des religions connues. Mais il s'en faut bien qu'un pareil concept corresponde à toute leur pensée. Nous savons que leur symbole contenait autre chose. Il comprenait notamment des vérités d'ordre spécifiquement surnaturel et chrétien, que l'on retrouve soit dans ceux de leurs écrits qui sont destinés aux fidèles, soit encore dans leurs apologies aux païens et aux juifs, car il leur arrive, même dans ces derniers ouvrages, de révéler leur foi tout entière. Les apologistes ne sont donc pas uniquement des philosophes, ils sont des croyants, et rien ne serait plus décevant que de vouloir, de leur silence, conclure à leur ignorance de certains mystères. Ce silence en général s'explique trop bien pour qu'on en puisse tirer un argument contre eux.

Cela n'empêche pas que nous ne devions, pour les étudier, distinguer les deux points de vue, et les considérer successivement comme défenseurs et comme docteurs de la foi. C'est sous le premier aspect exclusivement que nous les considérons dans ce chapitre, renvoyant au suivant d'examiner leur théologie.

§ 2. — L'apologétique des apologistes, et leur conception de la révélation.

La tâche des apologistes comme tels, nous l'avons remarqué, était double : ils voulaient, d'une part, disculper le christianisme et obtenir pour lui la tolérance; de l'autre, en montrer le bien-fondé et lui gagner des adhérents.

Le premier point était affaire de constatation et

de discussion juridique. On accusait les chrétiens d'athéisme et d'impiété, de n'adorer aucun dieu et de mépriser ceux de l'empire, par conséquent d'être en révolte contre l'autorité des lois, coupables de lèse-majesté de l'empereur et du peuple. On les accusait encore d'infanticide et d'anthropophagie, de festins de Thyeste, de turpitudes, d'incestes infâmes, d'unions rappelant celle d'Œdipe[1]. A ces calomnies on ne pouvait répondre que par d'énergiques dénégations, et en en appelant aux faits. Non, répétèrent les apologistes, pour n'adorer pas les dieux et les idoles du paganisme, les chrétiens ne sont pas des athées et des gens sans religion. Ils ne sont pas les ennemis de l'empire, eux qui, rejetant d'ailleurs toute ambition terrestre, prient pour sa prospérité et pour le salut des empereurs, eux, dont le loyalisme est absolu, et qui, en travaillant à former des hommes vertueux, travaillent du même coup à fournir à l'État ses meilleurs citoyens[2]. Quant aux crimes et aux infamies dont on les accuse, la pureté de leurs mœurs en général, leur aversion des spectacles et des jeux du cirque suffisent à les en laver : c'est bien plutôt aux païens que l'on devrait reprocher pareilles horreurs[3].

Ces crimes, d'ailleurs, rien ne les a établis : ils n'ont pas même fait l'objet d'une enquête ; et l'on est donc injuste quand l'on condamne les chrétiens uniquement sur leur nom, leur qualité de chrétiens, sans preuve de leur culpabilité, sans leur accorder ce que l'on ne

1. Ce sont les trois chefs d'accusations que résume Athénagore : Τρία ἐπιφημίζουσιν ἡμῖν ἐγκλήματα· ἀθεότητα, θυέστεια δεῖπνα, οἰδιποδείους μίξεις (*Supplic.*, 3. Cf. EUSÈBE, *H. E.*, V, 1, 9 ; TERTULLIEN, *Apologet.*, 10).

2. S. JUSTIN, *I Apol.*, VI, IX, XI-XIII ; TATIEN, 4 ; ATHÉNAGORE, *Supplic.*, 4-10, 37 ; THÉOPHILE, I, 2-7 ; MINUCIUS, 32 ; TERTULLIEN, 10, 11, 17, 30-32, 36.

3. S. JUSTIN, *I Apol.*, XV-XVII, XXVII, XXIX ; TATIEN, 25 ; ATHÉN., *Suppl.*, 32-35 ; THÉOPHILE, III, 3, 15 ; *Ep. à Diogn.*, V, 7-16 ; VI ; MINUCIUS, 28-31 ; TERTULLIEN, 2, 7, 8.

refuse pas aux autres accusés, le droit de se défendre et de prouver leur innocence[1].

Cette première partie de la défense des apologistes, quelque intéressante qu'elle soit, n'est pas cependant celle qui importe le plus à notre sujet. Nous voulons ici savoir surtout sous quel jour ils ont présenté le christianisme à leurs adversaires, et comment ils ont envisagé ses rapports avec la philosophie et les autres religions en cours.

La philosophie était, au IIe siècle, le meilleur et même le seul terrain commun où pussent se rencontrer les gens éclairés, de quelque religion qu'ils vinssent. Tous les apologistes cependant ne gardèrent pas à son égard la même attitude. Encore que Tatien, Tertullien et Hermias ne condamnent pas généralement toute philosophie, mais seulement cette science orgueilleuse qui repousse Dieu, et se croit capable de résoudre seule les problèmes de notre origine et de notre destinée, on ne saurait nier qu'ils ne lui sont pas favorables, et qu'ils prennent à bafouer les philosophes un plaisir excessif[2]. Les autres apologistes, philosophes eux-mêmes avant d'être chrétiens et demeurés tels après leur conversion, ont, au contraire, plus volontiers invoqué l'autorité de la philosophie, et se sont efforcés de montrer que la religion nouvelle était pour le fond d'accord avec elle. Celui qui a le plus largement compris et exposé cette harmonie est saint Justin.

Il commence par poser en principe que le christianisme est une philosophie, la seule sûre et utile, et qu'en l'embrassant on est et on reste philosophe : Ταύτην μόνην εὕρισκον φιλοσοφίαν ἀσφαλῆ τε καὶ σύμφορον. Οὕτως

1. S. JUSTIN, *I Apol.*, II ; ATHÉN., *Supplic.*, 1, 2 ; TERTULLIEN, 2, 3.
2. TATIEN, 1-3 ; TERTULLIEN, 46 ; HERMIAS, tout entier.

δὴ καὶ διὰ ταῦτα φιλόσοφος ἐγώ (*Dial.*, VIII, 1, 2)[1]. Entre la doctrine chrétienne en effet et l'enseignement des meilleures écoles philosophiques il existe une ressemblance ou même une identité que l'on ne saurait méconnaître. Les différences qui les séparent sont des nuances plutôt que des oppositions (*II Apol.*, XIII). La foi n'affirme sur bien des points que ce qu'ont professé Platon, Ménandre, les stoïciens; seulement elle l'affirme plus pleinement et avec une autorité divine; et elle ne se contente pas de l'affirmer, elle le démontre[2].

Quelle explication donner de cette ressemblance? Saint Justin en indique deux. La première qu'il a trouvée déjà dans les Juifs alexandrins, et que les autres apologistes ont accueillie à sa suite, est que les philosophes ont connu les livres de l'Ancien Testament, et y ont puisé les vérités qu'ils nous transmettent[3]. La seconde dont il est bien l'auteur, est que le Logos divin, qui a apparu à l'origine du christianisme sous la forme humaine, a de fait toujours agi et s'est continuellement manifesté dans le monde. Chez les Juifs, il s'est montré dans les théophanies, il a parlé par les prophètes et enseigné par les écrivains sacrés. Chez les païens, il a parlé aussi et enseigné par les philosophes. Ceux-ci sans doute ne l'ont possédé que partiellement (κατὰ μέρος), et c'est pourquoi ils ont commis des erreurs, et ne sont arrivés qu'avec peine à la lumière (δι' εὑρέσεως καὶ θεωρίας); mais enfin la semence du Verbe, le Verbe séminal (σπέρμα τοῦ λόγου, σπερματικὸς θεῖος λόγος), déposé d'ailleurs dès le principe dans toute intelligence humaine, était en eux, et c'est grâce

1. Tatien (35) appelle de même la doctrine chrétienne ἡ καθ' ἡμᾶς βάρβαρος φιλοσοφία.

2. Μειζόνως καὶ θείως καὶ μόνοι μετ' ἀποδείξεως (*I Apol.*, XX).

3. *I Apol.*, XLIV, 8, 9; LIX; TATIEN, 40; THÉOPHILE, II, 37, 38; MINUCIUS, 34; TERTULLIEN, 47

à son secours qu'ils ont pu découvrir les vérités qu'ils ont proclamées et dont il était pour ainsi dire le parent (συγγενές). Aussi ne saurait-il y avoir d'opposition entre la philosophie et le christianisme. Tous ceux qui ont vécu avec le Logos sont chrétiens, quand bien même, durant leur vie, on les aurait jugés athées. Tels, chez les Grecs, Socrate et Héraclite, chez les barbares, Abraham, Ananias, Azarias et les autres. Tout ce qui s'est dit de bon et de juste dans le monde entier appartient aux chrétiens : Ὅσα οὖν παρὰ πᾶσι καλῶς εἴρηται ἡμῶν τῶν χριστιανῶν ἐστι [1].

On voit assez la largeur d'une pareille doctrine, qui fait rentrer la philosophie dans le christianisme, et semble présenter Jésus-Christ comme continuant simplement et couronnant l'œuvre de Socrate[2]. Est-ce donc que saint Justin ne met entre la philosophie et la religion révélée qu'une différence de degré dans la manifestation de la même vérité, et pense-t-il réellement que les philosophes ont été, au sens propre, bien que dans une mesure restreinte, inspirés de Dieu? Nous ne le croyons pas. Bien qu'il ne s'exprime nulle part en effet d'une façon absolument claire, et qu'il paraisse çà et là parler du σπερματικὸς λόγος comme du Verbe personnel et increé[3], il est plus probable qu'il ne désigne en définitive par ce mot que la raison humaine, dérivation de la sagesse éternelle, mais elle-même créée et finie. Car il remarque, nous l'avons dit, que cette semence du Verbe a été déposée dans toute l'espèce humaine[4], et « autre chose, observe-t-il, est la semence et l'image d'un être communiquée suivant les forces [de celui qui la reçoit], autre chose cet être lui-même

1. *II Apol.*, XIII, VIII, X; *I Apol.*, XLVI, 3, 4.
2. *I Apol.*, V, 3, 4
3. *I Apol.*, XLVI, 3, 4 *II Apol.*, XIII.
4. *II Apol.*, VIII, 1-3.

dont, par sa grâce, on reçoit la communication et la ressemblance[1] ».

Or, cette image du Verbe a permis sans doute aux philosophes de découvrir des vérités importantes, mais non pas avec la sûreté et la plénitude qu'il eût fallu. Les philosophes se sont trompés quelquefois, souvent même, soit parce qu'ils ne possédaient qu'imparfaitement le Logos, soit parce que le démon, ennemi des hommes, les a induits en erreur. Mais avec le Verbe incarné la pleine lumière est venue : il n'y a donc pas lieu de s'attarder à une philosophie incomplète, à une demi-vérité qui n'a d'ailleurs jamais été capable d'éclairer le peuple et de le moraliser : c'est le christianisme qu'il faut embrasser[2].

Ainsi, tout en reconnaissant une valeur à la raison en tant que participation plus ou moins immédiate de la raison divine, saint Justin en revenait, en dernière analyse, à la thèse de la nécessité morale de la révélation. Cette thèse se trouvait confirmée par le tableau lamentable que présentait l'histoire du paganisme.

Cette histoire en effet était celle de toutes les absurdités et de toutes les turpitudes : la mythologie, si on prenait à la lettre ce qu'elle racontait des dieux, était une école d'immoralité. Les apologistes, on le comprend, n'ont pas manqué de relever ce point de vue et de le faire valoir contre leurs adversaires[3]; mais ils ont poussé plus loin, et ont cherché d'où étaient venus dans le monde le polythéisme et l'idolâtrie. Ils en trouvent la cause morale dans les artifices du démon. C'est le démon qui, pour pervertir l'homme, le détacher de Dieu et se l'asservir, s'est efforcé de se faire passer

1. *II Apol.*, XIII, 6. Cf. PUECH, *Les apologistes grecs*, p. 71 et suiv.
2. *I Apol.*, XIV, 1; LIV; LXIV; *II Apol.*, X, XIII.
3. ARISTIDE, 8-13; S. JUSTIN, *II Apol.*, XIV, 2; TATIEN, 21, 25; ATHÉN., *Suppl.*, 20-21; THÉOPHILE, I, 9; III, 3, 8; MINUCIUS, 22; TERTULLIEN, 21.

lui-même pour dieu. Il s'est blotti dans les statues et glissé sous les images; il s'est emparé des devins, a fait palpiter les entrailles des victimes, a dirigé le vol des oiseaux, rendu des oracles menteurs, et s'est attiré ainsi les adorations sous le couvert des idoles dont il inspirait le culte : « Aemulantur [daemones] divinitatem, écrit Tertullien, dum furantur divinationem [1]. » — Quant à l'origine historique du paganisme, bien que les apologistes connaissent la théorie qui voit dans les dieux des personnifications des forces de la nature[2], ils s'arrêtent plutôt à celle qui les regarde comme des hommes fameux de l'antiquité, que l'on a honorés comme des dieux tantôt pour leurs mérites ou leurs services, tantôt et plus souvent pour leurs vices[3].

Mais les apologistes ne visaient pas seulement dans leurs écrits les païens, ils visaient aussi les Juifs. A ceux-ci revenait une large part de responsabilité dans la persécution contre les chrétiens, car ils avaient contribué à répandre les calomnies que l'on répétait sur eux, et ils continuaient à les poursuivre de leurs accusations et de leur haine[4]. D'ailleurs, en s'adressant aux Juifs, les apologistes complétaient leur démonstration de la vérité chrétienne. Contre les païens, ils établissaient l'absurdité du polythéisme et le caractère élevé et essentiellement bienfaisant du christianisme. En prenant simplement les Livres saints comme livres de la plus haute antiquité, ils allaient même plus loin et, au nom des prophéties, revendiquaient pour la religion nouvelle

1. TERTULLIEN, 22; TATIEN, 12, 16-18; S. JUSTIN, *I Apol.*, LIV, LXIV; MINUCIUS, 27.

2. ARISTIDE, 3-6, 13; ATHÉNAGORE, *Supplic.*, 22; TERTULLIEN, *Ad nationes*, II, 1; HERMIAS, 6.

3. ATHÉNAGORE, *Suppl.*, 28-30; THÉOPHILE, I, 10; II, 2; III, 3, 8; MINUCIUS, 21, 23; TERTULLIEN, 10, 11.

4. S. JUSTIN, *Dial.*, XVI, 4; XVII, 1, 3; CVIII, 2, 3; *I Apol.*, XXXI, 5, 6; XXXVI, 3.

le droit à la croyance. L'accord de ces prophéties avec les événements prouvait leur divinité, et par contrecoup celle du christianisme. C'est le raisonnement qu'avait développé saint Justin dans sa première Apologie (XXX-LIII). Mais, dans la polémique contre les Juifs, cet argument acquérait une nouvelle force, parce que, les deux partis admettant que les prophètes avaient écrit κινήσαντος αὐτοὺς τοῦ θείου πνεύματος[1], l'autorité de ces prophètes suffisait à trancher le débat. Or elle se trouvait en tout favorable au christianisme. Voilà ce qu'expose longuement le *Dialogue avec Tryphon* (LXIII, suiv.) où l'auteur met en relief les circonstances des prophéties réalisées. — Toute cette argumentation de saint Justin est forte dans son ensemble, mais combien lâche souvent et insuffisante dans le détail au regard de nos exigences actuelles, il est à peine besoin de le remarquer.

Ainsi, les écrits des Juifs contiennent la vérité chrétienne : ils sont nôtres plus qu'ils ne sont à eux. Avec la nouvelle économie l'ancienne Loi qui l'avait préparée a pris fin : elle est abrogée : Israël n'est plus le peuple de Dieu : l'Israël spirituel, ce sont les chrétiens[2].

1. ATHÉNAGORE, *Supplic.*, 9; S. JUSTIN, *I Apol.*, XXXI, 1; XXXVI, 1, 2.
2. S. JUSTIN, *Dial.*, XI, XXIX, XLIII *Ep. à Diogn.*, IV.

CHAPITRE VI

LA LUTTE DOCTRINALE CONTRE L'HÉRÉSIE ET LES COMMENCEMENTS DE LA THÉOLOGIE SPÉCULATIVE. L'ENSEIGEMENT CHRÉTIEN DANS LA SECONDE MOITIÉ DU IIe SIÈCLE.

§ 1. — Introduction patrologique.

Les apologistes, avons-nous remarqué ci-dessus, ne sont pas seulement des philosophes qui voient dans le christianisme l'expression la plus haute de l'idée religieuse : ce sont des croyants, professant une foi positive, ayant un symbole; et ce symbole quelques-uns d'entre eux l'ont défendu contre l'hérésie naissante, en même temps qu'ils revendiquaient contre le paganisme les droits de la liberté chrétienne. Dans ce chapitre nous voudrions exposer les articles de ce symbole, mais en faisant rentrer cet exposé dans une étude générale de l'enseignement chrétien dans la seconde moitié du IIe siècle, et par conséquent aussi des auteurs qui, en dehors des apologistes, ont fleuri à cette époque.

De ces auteurs le plus considérable est saint Irénée[1].

1. L'édition citée est celle de D. MASSUET dans *P. G.*, VII. — Travaux : FR. BOEHRINGER, *Irenaeus der Bischop von Lugdunum*, 2e édit., Stuttgart, 1873. A. DUFOURCQ, *Saint Irénée*, Paris, 1904. F. R. MONTGOMERY HITCHCOCK,

C'est un asiate : il appartient, par son origine, à ce groupe d'écrivains de l'Asie Mineure dont les vues théologiques offrent entre elles assez de ressemblance pour qu'on ait pu parler d'une *école asiatique*, qui a compté des noms célèbres, mais dont les écrits se sont malheureusement presque entièrement perdus : Méliton, évêque de Sardes, Apollinaire d'Hiérapolis, Rhodon, Miltiade, Apollonius, l'adversaire du montanisme, d'autres encore. De Méliton on possède quelques fragments qui ne doivent pas être négligés [1]. Mais seul, saint Irénée a laissé plusieurs ouvrages en tiers. Son grand traité *Contre les hérésies* — plus complètement Ἔλεγχος καὶ ἀνατροπὴ τῆς ψευδωνύμου γνώσεως — composé entre les années 176-199, lui a valu le premier rang entre les *Pères antignostiques*. L'ouvrage est dirigé spécialement contre le valentinianisme de Ptolémée. Toutefois, il formule des principes généraux qui portent plus loin que cette polémique particulière, et qui l'ont fait regarder de tout temps comme la réfutation anticipée de toutes les hérésies. A côté de l'*Adversus haereses*, et postérieur au troisième livre de cette réfutation, nous pouvons citer maintenant la

Irenaeus of Lugd., a study of his teaching, Cambridge, 1914. FR. X. FUNK, *Der Primat der römischen Kirche, nach Ignatius und Irenaeus*, dans les *Kirchengeschichtl. Abhandl. und Untersuch.*, t. I, 1897. A. HARNACK, *Das Zeugnis des Irenaeus über das Ansehen der römischen Kirche*, dans les *Sitzungsber. der k. preuss. Akad. der Wissen. zu Berlin*, 1893. J. CHAPMAN, *Le témoignage de saint Irénée en faveur de la primauté romaine*, dans la *Revue bénédictine*, t. XII, 1895. A. CAMERLINCK, *S. Irénée et le canon du Nouveau Testament*, Louvain, 1896. J. KUNZE, *Die Gotteslehre des Irenaeus*, Leipzig, 1891. L. DUNCKER, *Des hl. Irenaeus Christologie*, Gottingen, 1843. J. KOERBER, *S. Irenaeus de gratia sanctificante*, Wirceburgi, 1865. G. MOLWITZ, *De ἀνακεφαλαιώσεως in Irenaei theologia potestate*, Dresdae, 1874. L. HOPFENMÜLLER, *S. Irenaeus de Eucharistia*, Bambergae 1867. M. KIRCHNER, *Die Eschatologie des Irenaeus* dans les *Studien und Kritiken*, tom. XXXVI, 1863. E. KLEBBA, *Die anthropologie des hl. Irenaeus*, Munster in W., 1894. P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

1. Édit. OTTO, *Corpus apologetarum*, IX. Voir C. THOMAS, *Melito von Sardes*, Osnabrück, 1893.

Démonstration de la prédication apostolique, retrouvée en arménien[1], et qui ne fait d'ailleurs que reproduire les vues dogmatiques exposées déjà par l'auteur. Ces vues n'étaient pas nouvelles. Les idées maîtresses d'Irénée sur la tradition surtout avaient été émises avant lui, et, presque en même temps qu'Irénée, Hégésippe les faisait valoir dans ses *Mémoires*. Mais nul ne leur avait donné autant de précision et de relief que l'évêque de Lyon.

Donc, tous les apologistes du deuxième siècle, et spécialement Justin, Tatien, Athénagore, Théophile[2], puis les Pères antignostiques et spécialement saint Irénée et Méliton, tels sont les auteurs dont nous allons ici étudier la doctrine.

§ 2. — Les sources de la foi. L'Église romaine.

Les apologistes regardent comme également inspirés les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament, et accordent à ceux-ci, sans les mettre peut-être sur le même pied, une autorité identique à celle des premiers. C'est le Verbe divin, dit saint Justin, qui a mû les prophètes[3]; mais la parole de Paul, remarque Théophile, est aussi la parole de Dieu (θεῖος λόγος, III, 14, cf. 13), et un même Esprit de Dieu a parlé par tous les πνευματοφόροι (III, 12). Ils ont été comme la bouche par où il s'est exprimé, la lyre dont il a fait vibrer les cordes[4].

1. Édit. TER-MEKERTTSCHIAN et ERWAND TER-MINASSIANTZ, *Des heil. Irenaeus Schrift zum Erweise der apostolischen Verkündigung*, Εἰς ἐπίδειξιν τοῦ ἀποστολικοῦ κηρύγματος, Leipz., 1907. *Patr. orient.*, XII.

2. L'étude de Tertullien est renvoyée plus loin.

3. *I Apol.*, XXXVI, 1.

4. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXXVI, 1; ATHÉN., *Suppl.*, 9; *Cohortatio ad Gentiles*, 8.

Saint Irénée ne s'exprime pas autrement. Précisément à l'époque ou il composait son grand ouvrage, le canon du Nouveau Testament venait de se fixer d'une façon ferme et dans un sens exclusif, soit à Rome, soit dans l'Asie Mineure ou même à Alexandrie [1]. Ce n'est pas qu'il n'y eût çà et là, et sur tel ou tel livre, des hésitations, — saint Irénée lui-même parle comme d'Écritures inspirées du *Pasteur* d'Hermas et peut-être de l'*Épître* de saint Clément (IV, 20, 2; III, 3; 3) [2] —, mais le principe était posé et les limites étaient dans l'ensemble nettement tracées. On voit par ses écrits que l'évêque de Lyon possédait les livres du Nouveau Testament rangés en une collection qui s'opposait à celle des livres de l'Ancien Testament; et cette collection elle-même comprenait, d'une part, les évangiles, ou plutôt l'évangile tétramorphe — le le nombre quatre étant absolument sacré —, et de l'autre les ἀποστολικά, qui désignent les écrits des apôtres et le reste du Nouveau Testament. Saint Irénée cite ou connaît tous les livres du canon actuel, sauf l'*Épître à Philémon* qu'il ne cite pas, et la deuxième *Épître de saint Pierre* qu'il a peut-être ignorée. L'*Épître aux Hébreux* est la seule dont il ait rejeté l'autorité, bien qu'il l'ait connue et même citée [3].

Or les Écritures, déclare Irénée, sont parfaites

1. Ce serait ici le lieu d'étudier le canon de Muratori, qui apparaît à peu près à ce moment. On en trouvera le texte et le commentaire dans E. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, II, Paris, 1913, p. 189 et suiv.

2. Ses expressions ne prouvent cependant pas qu'il les regardât comme canoniques (HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, 374, note 1). — Quand l'ouvrage de S. Irénée n'est pas expressément désigné, il s'agit toujours ici de l'*Adversus haereses*.

3. PHOTIUS, *Bibl.*, cod. 232; cf. *Adv. haer.*, II, 30, 9; EUSÈBE, *H. E.*, V, 26. Voir sur tout ceci A. LOISY, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, Paris, 1891, pp. 103 suiv. TH. ZAHN, *Grundriss der Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, Leipzig, 1901, 2e édit., 1904. E. JACQUIER, *op. cit.*, p. 178 et suiv.

« puisqu'elles ont été dictées par le Verbe de Dieu et son Esprit » (II, 28, 2); les quatre Évangiles en particulier décident de la foi et sont la norme de la vérité (III, 1). Et néanmoins ce n'est pas à l'Écriture, en dernière analyse, qu'il en faut appeler contre les gnostiques, — d'abord parce qu'ils ont répandu eux-mêmes une masse d'œuvres apocryphes qu'ils prétendent inspirées (I, 20, 1); — ensuite, parce que lisant les Écritures authentiques sans amour de la vérité, ils n'en sont pas convaincus (III, 11, 7); — enfin, parce qu'ils les interprètent à leur fantaisie (II, 10, 2, 3; III, 12, 7; 21, 3) et soulèvent contre elles d'incessantes difficultés (III, 2, 1). Contre ces incorrigibles ergoteurs il faut s'appuyer sur une règle de foi plus simple. Cette règle de foi est le symbole, le κανὼν τῆς ἀληθείας ἀκλινῆς que chacun a reçu au baptême (I, 9, 4), que l'on peut bien plus ou moins parfaitement comprendre et expliquer, mais que l'on ne saurait changer (I, 10, 3).

Où se trouve ce symbole? — Dans l'Eglise. Dans l'Église on en trouve la formule, et l'on trouve aussi la vraie foi dont il est le résumé et la prédication fidèle qui l'explique; dans l'Église qui a reçu ces choses, par une succession ininterrompue de ses pasteurs, des apôtres eux-mêmes; dans l'ensemble des Églises-mères qui peuvent montrer le catalogue de leurs évêques remontant jusqu'aux origines chrétiennes; dans l'enseignement des pasteurs actuels à qui sont parvenues, par tradition, les vérités qu'ils nous prêchent et qui, par le *charisma veritatis certum* dont ils jouissent, conservent intégralement le dépôt de ces vérités divines. C'est à eux que doit s'adresser quiconque veut s'en informer d'une façon certaine; à eux qu'il faut demander l'explication diligente et exacte des Écritures (III, 3, 1, 4; IV, 26, 2,

5; IV, 33, 8; cf. IV, 32, 1; IV, 26, 5). Toute la vérité religieuse a été par les apôtres confiée à l'Église. L'Église a reçu, pour la garder et la répandre sans erreur, les arrhes de l'incorruptibilité, le Saint-Esprit : c'est donc d'elle, de la prédication de ses évêques qu'il la faut recevoir, et il est inutile de la chercher ailleurs : « Tantae igitur ostensiones cum sint, non oportet adhuc quaerere apud alios veritatem quam facile est ab Ecclesia sumere, cum apostoli quasi in depositorium dives plenissime in eam contulerint omnia quae sunt veritatis, uti omnis quicumque velit sumat ex ea potum vitae » (III, 4, 1). « Hoc enim Ecclesiae creditum est Dei munus, quemadmodum ad inspirationem plasmationi, ad hoc ut omnia membra percipientia vivificentur, et in eo disposita est communicatio Christi, id est Spiritus sanctus, arrha incorruptelae et confirmatio fidei nostrae, et scala ascensionis in Deum... Ubi enim Ecclesia ibi et Spiritus Dei, et ubi Spiritus Dei illic Ecclesia et omnis gratia : Spiritus autem veritas » (III, 24, 1; cf. V, 20, 1).

Le critère dernier de la vérité se trouve donc dans l'enseignement de l'Église; et dès lors, pour décider entre hérétiques et orthodoxes, il faut voir quel est l'enseignement des Églises particulières qui composent l'Eglise universelle, et plus spécialement de celles qui remontent, par la succession de leurs pasteurs, jusqu'aux apôtres (III, 3, 1)[1]. Mais, comme il serait trop long de les parcourir toutes, il suffira d'examiner quel est l'enseignement de l'Église de Rome. Avec elle en

1. Cette idée de l'accord doctrinal des églises particulières et de la succession ininterrompue des pasteurs comme preuves de la vérité se trouve déjà dans Hégésippe. Au cours de son voyage à Rome, il s'est plu à constater que tous les évêques qu'il a vus professent la même doctrine, et, à Rome, il a établi la succession épiscopale jusqu'à Anicet (Eusèbe, *H. E.*, IV, 22, 1-3).

effet, à cause de sa primauté prépondérante, il est nécessaire que toutes les autres s'accordent. En elle et par elle les fidèles partout dispersés ont conservé la tradition venue des apôtres : « Sed quoniam valde longum est in hoc tali volumine omnium ecclesiarum enumerare successiones, maximae et antiquissimae et omnibus cognitae, a gloriosis duobus apostolis Petro et Paulo Romae fundatae et constitutae Ecclesiae, eam quam habet ab apostolis traditionem et annuntiatam hominibus fidem per successiones episcoporum pervenientem usque ad nos indicantes, confundimus omnes eos qui, quoquo modo, vel per sibi placentia, vel vanam gloriam, vel per coecitatem et malam sententiam, praeterquam oportet colligunt. Ad hanc enim Ecclesiam propter potentiorem principalitatem necesse est omnem convenire Ecclesiam, hoc est eos qui sunt undique fideles, in qua semper ab his qui sunt undique conservata est ea quae est ab apostolis traditio » (III, 3, 2)[1].

Telle est, brièvement résumée, la suite du fameux témoignage de saint Irénée sur l'autorité doctrinale de l'Église en général et de l'Église romaine en particulier. Cette autorité est infaillible : elle est l'apanage des évêques, et a pour condition matérielle que ces évêques soient rattachés aux apôtres par une succession ininterrompue : mais elle est, en dernière analyse, le fait de l'Esprit de vérité vivant dans l'Église, et garantissant l'intégrité de sa foi et l'inerrance de ses enseignements.

1. Pour l'explication de cette dernière phrase, voir BATIFFOL, *L'Église naissante*, p. 250. Certains critiques font rapporter *in qua* à l'Église romaine, d'autres à *omnem Ecclesiam* : le résultat final est le même. — On a proposé récemment de corriger le second *qui sunt undique* par *qui ibi praefuerunt* ou quelque chose d'équivalent (Dom Morin), ou par *qui sunt undecim* (d'Herbigny), ou même on a supposé une faute du traducteur : mais le texte peut très bien s'interpréter tel qu'il est (BARDENHEWER, *Altkirchl. Literat.*, I, p. 425, note 1).

L'Église interprète des Écritures et l'Écriture interprétée par l'Église, la tradition vivante du magistère, voilà donc, pour Irénée, la grande règle de foi[1].

§ 3. — Dieu et la Trinité.

Les apologistes donnent plus à la philosophie : cela entrait dans leur plan; saint Irénée donne plus à la révélation; et ces tendances se trahissent dès qu'ils parlent de Dieu. Les apologistes s'élèvent à sa connaissance par l'argument de causalité[2], par l'argument téléologique[3] : ils le conçoivent comme transcendant et infiniment supérieur à ce que nous en pouvons écrire ou penser : « Ideo sic eum aestimamus dum inaestimabilem dicimus... Aufer additamenta nominum et perspicies eius claritatem[4] ». Pour saint Irénée, Dieu est aussi transcendant, et quelques perfections que nous proclamions en lui, il reste toujours ineffable : « Est autem et super haec et propter haec ineffabilis » (II, 3, 3, 4; cf. 8; I, 12, 2); mais nous ne sommes vraiment en état de le connaître dans sa nature que par la révélation qu'il nous fait de lui-même par son Verbe (IV, 6, 4, 5; 20, 4, 5).

L'erreur capitale de la gnose était la distinction du Dieu suprême d'avec le créateur, la distinction du Dieu de l'Ancien Testament d'avec celui du Nouveau, du Dieu juste d'avec le Dieu bon. Il est certain que saint Justin, dans son ouvrage perdu contre les hérésies, réfutait cette erreur[5]. Quant à saint Irénée, il af-

1. Les apologistes, naturellement, ont moins parlé de la tradition. Voir cependant S. JUSTIN, *I Apol.*, LXI, 9; LXVI, 2.
2. ARISTIDE, 1; TATIEN, 4, 5; THÉOPHILE, I, 3, 7.
3. MINUCIUS, 17-19.
4. MINUCIUS, 18; ARISTIDE, 1; S. JUSTIN, *I Apol.*, LXI, 11.
5. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXVI, 5; S. IRÉNÉE, IV, 6, 2.

firme avec force que le Dieu suprême, l'unique Dieu est le créateur, le démiurge (II, 1, 1 ; III, 9-15, etc.), qu'il est à la fois le Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament, le Dieu à la fois juste et bon (III, 9-15; 25, 1-4; IV, 9-15)[1]. On croit sans doute apercevoir dans la nature des dissonances et des désordres; en réalité, tout y est consonant et harmonieux (II, 25, 2).

Il n'y a qu'un Dieu : nos auteurs le répètent contre les païens[2]. En Dieu cependant ils distinguent trois termes, le Père, le Verbe ou le Fils et l'Esprit-Saint[3]. Nous reviendrons sur ce point. Le Père possède la divinité excellemment et dans sa source, ὁ ὄντως θεός[4]. Il est le principal créateur qui a tiré le monde du néant (ἐξ οὐκ ὄντων)[5]. Si nos auteurs attribuent la création au Verbe, ce n'est pas précisément, comme on l'a dit, parce qu'elle répugne à la transcendance du Père, et parce que celui-ci a besoin d'un intermédiaire pour atteindre le contingent et le fini : c'est parce qu'ils ont lu dans l'évangile de saint Jean (I, 3) que tout a été fait par le Verbe (διὰ λόγου) comme organe du Père[6]. En saint Jean, le Verbe leur est apparu comme le principe immédiat de la création (I, 3) et de la révélation (I, 18). Ils y ont vu une preuve péremptoire contre la

1. Et cf. *Démonstr.*, 4, 8, 99.

2. S. JUSTIN, *Dial.*, XI, 1 ; TATIEN, 5 ; ATHÉN., *Suppl.*, 4 ; THÉOPHILE, III, 9; MINUCIUS, 18, 19. La *Démonstration* de S. Irénée (4) semble contenir une allusion au passage du *Pasteur* d'Hermas (*Mandat.* I) sur l'unité de Dieu.

3. S. JUSTIN, *I Apol.*, VI, XIII, 1-3 ; ATHÉN., *Suppl.*, 12, 14 ; THÉOPHILE, I, 7; II, 15, 18; S. IRÉNÉE, I, 10, 1 ; IV, 20, 1, 3; 7, 4, etc.

4. S. JUSTIN, *I Apol.*, XIII, 3.

5. THÉOPHILE, II, 10; S. JUSTIN, *I Apol.*, LXIV; *Dial.*, XI, 1 ; TATIEN, 5; ATHÉN., *Suppl.*, 4. S. Justin parle, il est vrai, en un passage de la première Apologie, X, 2 (cf. LIX, LXVII, 7), d'une organisation du monde ἐξ ἀμόρφου ὕλης, qui ne serait pas une création, mais il ne prend pas cette opinion à son compte.

6. Voir, pour saint Justin en particulier, A. PUECH, *Les apologistes grecs*, p. 105, et les références qu'il indique; *I Apol.*, VIII, 2; XIII, 1, 4; II *Apol.*, VI, 1, 2.

gnose de l'harmonie des deux ordres de la création et de la rédemption, puisque le Verbe révélateur et Rédempteur du Nouveau Testament est aussi le Verbe créateur de l'Ancien. Rien ne cadrait mieux avec les besoins de leur polémique.

Sur le Verbe, la doctrine des apologistes, et surtout des principaux d'entre eux, saint Justin, Tatien, Athénagore, Théophile, a soulevé des difficultés. A côté d'affirmations très claires, elle offre des expressions obscures, et dont l'interprétation a divisé les critiques. Nous allons d'abord l'examiner à part.

Ils enseignent d'abord nettement que le Verbe est Dieu. Les chapitres LVI à LXII du *Dialogue avec Tryphon* sont tout entiers consacrés à établir qu'à côté du Dieu suprême, il y a un autre Dieu qui n'est pas un ange mais vraiment Dieu, θεὸς καλεῖται, καὶ θεός ἐστι καὶ ἔσται (LVIII, 9). Tatien nomme le Saint-Esprit le ministre du Dieu souffrant (13). Les chrétiens, écrit Athénagore, croient à Dieu le Père, et au Fils Dieu et au Saint-Esprit (10); et Théophile conclut toute sa démonstration du rôle du Verbe dans la création par ces mots : « Le Verbe est donc Dieu et engendré de Dieu » (II, 22).

De plus, le Verbe est préexistant et antérieur à toute créature : il est Dieu avant la création, πρὸ ποιήσεως κόσμου ὄντα θεόν[1]. Lui-même, par conséquent, n'est pas une créature, κτίσμα ou ποίημα. Si on lui applique souvent le texte des Proverbes, VIII, 22, Κύριος ἔκτισέ με — par exemple saint Justin, *Dialogue*, LXI, 3 —, qui mettait en relief son rôle créateur, c'est à la condition de ne point trop presser le terme ἔκτισε. Le mot le plus fréquemment employé pour marquer son mode d'ori-

1. S. JUSTIN, *Dial.*, LVI, 10; XLVIII, 2; LXI, 1; TATIEN, 5; ATHÉN., *Suppl.*, 10; THÉOPHILE, II, 10, 22.

gine est γεννᾶν[1]. Le Verbe n'est pas fait ni créé : il est engendré. Et étant ainsi engendré, il est Fils de Dieu. Le Verbe, qui sera plus tard Jésus-Christ, est le Fils de Dieu, le seul qui soit fils proprement : Ὁ δὲ υἱὸς ἐκείνου (θεοῦ), ὁ μόνος λεγόμενος κυρίως υἱός, ὁ λόγος πρὸ τῶν ποιημάτων, καὶ συνὼν καὶ γεννώμενος (*II Apol.*, VI, 3; *I Apol.*, XXIII, 2).

Dès lors, et en vertu de cette génération, le Fils est distinct du Père. Cette distinction est mise plus ou moins en relief chez les apologistes : saint Justin y insiste vivement. Le Fils est autre par rapport au Dieu créateur, autre par le nombre, bien que d'accord avec lui : ἕτερός ἐστι τοῦ πάντα ποιήσαντος θεοῦ, ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ (*Dial.*, LVI, 11). Il ne s'en distingue pas seulement par le nom, comme la lumière se distingue du soleil, mais il est numériquement quelque chose d'autre : ἀριθμῷ ἕτερόν τί ἐστι (*Dial.*, CXXVIII, 4). Tatien et Athénagore usent d'expressions équivalentes[2], et l'on connaît la célèbre distinction du λόγος ἐνδιάθετος et du λόγος προφορικός de Théophile d'Antioche, le premier qui l'ait appliquée au Verbe divin (II, 22).

Est-ce donc que par cette génération le Fils se trouve séparé du Père, que celui-ci soit privé de son Verbe, ou que sa substance soit partagée? Nullement.

Le Verbe, écrit Tatien, « provient d'une distribution, non d'une division. Ce qui est divisé est retranché de ce dont il est divisé, mais ce qui est distribué suppose une dispensation volontaire, et ne produit aucun défaut dans ce dont il est tiré. Car, de même qu'une seule torche sert à allumer plusieurs feux et que la lumière de la première torche

1. S. JUSTIN, *Dial.*, LXI, 1, 3; *I Apol.*, XXII, 2; XXIII, 2; *II Apol.*, VI, 3; TATIEN, 5, 7; ATHÉN., *Suppl.*, 10; THÉOPHILE, II, 10, 22. Tatien est cependant moins décisif; mais le jugement de Bardenhewer sur lui (*Altkirchl. Liter.*, I, 269) me paraît beaucoup trop sévère. Je persiste à croire que le *Dieu souffrant* du chapitre 13 est bien le Verbe incarné.

2. TATIEN, 5; ATHÉN., *Suppl.*, 10.

n'est pas diminuée parce que d'autres torches y ont été allumées, ainsi le Logos, en sortant de la puissance du Père, ne priva pas de Logos celui qui l'avait engendré (οὐκ ἄλογον πεποίηκε τὸν γεγεννηκότα). Moi-même, par exemple, je vous parle et vous m'entendez, et moi qui m'adresse à vous, je ne suis pas privé de mon logos, parce qu'il se transmet de moi à vous; mais, en émettant ma parole, je me propose d'organiser la matière confuse qui est en vous » (5)[1].

Voilà exactement ce que répète saint Justin (*Dial.*, LXI, 2; CXXVIII, 4) et ce que supposent Athénagore (*Suppl.*, 10) et Théophile (II, 22). On trouve là l'origine du φῶς ἐκ φωτός de Nicée.

Ainsi, suivant les apologistes, le Verbe est vraiment Dieu, Fils de Dieu, engendré de lui et par conséquent de sa substance, réellement distinct, mais non séparé du Père. C'est tout le fond de la définition de Nicée, et il suffirait, pour l'obtenir, d'appliquer à ces données une terminologie précise. On exagère donc singulièrement tout au moins, quand on présente, comme on l'a fait quelquefois, nos auteurs comme des arianisants[2]. Il ne faut pas méconnaître cependant que quelques-unes de leurs expressions ont pu donner prétexte à ces accusations; et ce sont ces difficultés que nous devons maintenant examiner.

La première porte sur le moment que les apologistes paraissent attribuer à la génération du Fils[3]. Quelques-uns de leurs textes, dit-on, nous représentent le

1. La traduction de ce morceau est celle de M. PUECH, *Recherches sur le Discours aux Grecs de Tatien*.

2. On sait que, pour Tatien, l'accusation est ancienne. Voir les scolies du ms. 174 reproduites par OTTO, *Corpus apologet.*, VI, p. 20, note 1. — Petau lui-même a certainement dépassé la mesure dans son *De Trinitate*, lib. I, cap. III.

3. Bien qu'il y ait des nuances à établir entre eux, et que le langage d'Athénagore, par exemple, soit bien plus correct que celui de Tatien, on peut, je crois, traiter des quatre apologistes grecs à la fois relativement à la question qui nous occupe. C'est, au fond, la même idée que l'on retrouve chez tous, et qu'on retrouvera plus tard chez Tertullien et saint Hippolyte.

Verbe comme engendré sans doute antérieurement à la création, mais pour la création, et conséquemment à la résolution formée par Dieu de créer. Sa génération est ainsi l'effet d'un acte libre, l'effet de la volonté de Dieu, et, si l'on ne peut dire qu'elle s'est produite dans le temps, on ne saurait dire non plus qu'elle est éternelle. Antérieurement à cet acte générateur, le Verbe existait évidemment, mais comme simple attribut, comme raison immanente (λογικὴ δύναμις) de Dieu — lequel n'a jamais été ἄλογος —, non comme personne distincte. C'est la génération qui le tire de cet état d'impersonnalité pour en faire *un autre* relativement au Père.

Cette doctrine a reçu le nom de doctrine de la génération temporelle; et sur elle s'en greffe une seconde qui donne lieu à une nouvelle difficulté. C'est celle de la subordination du Fils par rapport au Père. Le Fils est le ministre du Père : « Il n'a jamais fait que ce que le Créateur du monde, au-dessus de qui il n'est point d'autre Dieu, a voulu qu'il fît et qu'il dît ». « Il est sous les ordres du Père, et préside à l'exécution de ses desseins ». Il est Dieu et Seigneur « sous le Créateur de tout[1] ». Bien plus, il possède, pour entrer en contact avec le fini et le contingent, une aptitude que ne possède pas le Père. Celui-ci, Dieu incommensurable et transcendant, ne saurait ni apparaître sur la terre ni être présent en un lieu déterminé : et aussi ne saurait-on lui rapporter les théophanies de l'Ancien Testament. Mais le Verbe, lui, peut se manifester, être vu, contenu dans un lieu; et c'est de lui en effet qu'il est question dans les récits bibliques sur les apparitions divines[2].

1. S. Justin, *Dial.*, lvi, 4, 11; lx, 2, 5; lxi, 1; cxxvi, 5; cxxvii, 4; *I Apol.*, xiii, 3, 4.
2. S. Justin, *Dial.*, lx, 2; cxxvii; Théophile, ii, 22.

En faveur de la doctrine de la génération temporelle, on a cité surtout saint Justin, *II Apol.*, VI, 3; *Dial.*, LXI, 1; LXII, 4; Tatien, 5; Athénagore, *Suppl.*, 10; Théophile, II, 10, 22. Celui de tous qui l'a le mieux exprimée et qui a le plus clairement traduit la pensée commune est Théophile d'Antioche[1]. Comparant le Verbe à la fois à la parole humaine et à l'enfant engendré, il le représente enfermé de toute éternité dans le sein du Père (διὰ παντὸς ἐνδιάθετον — ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ), et là son conseiller (σύμβουλον), parce qu'il est son intelligence et sa sagesse (νοῦν καὶ φρόνησιν). Puis, lorsque Dieu veut créer, ce Verbe est proféré comme une parole qui, d'intérieure, devient extérieure (ἐξερευξάμενος [θεός]); il sort du sein de Dieu comme l'enfant du sein de sa mère (τοῦτον τὸν λόγον [θεὸς] ἐγέννησεν προφορικόν), pour être l'exécuteur des desseins du Père. — Or, ces textes prouvent bien en effet que, d'après les apologistes, une modalité nouvelle s'est manifestée dans l'état du Logos au moment de la création et pour la création; mais il est clair aussi que ce changement d'état ne fait pas passer le Verbe du non-être à l'être, de l'existence impersonnelle à l'existence personnelle. Avant d'être ainsi proféré, d'être enfanté au dehors, ou, comme préfèrent dire Tatien et Athénagore, avant de s'avancer (προπηδᾷ, προελθών), pour créer, le Verbe existait déjà, et à l'état personnel[2]. Il

1. M. Puech remarque très bien, en effet, que Théophile ne propose pas sa distinction λόγος ἐνδιάθετος et λόγος προφορικός comme une nouveauté, ni comme une rectification, ni même comme une précision aux théories antérieures, et qu'il est fort possible, probable même que ces deux termes techniques aient été employés avant lui, à Antioche tout au moins. « L'emploi des deux termes complémentaires, *Verbe intérieur* et *Verbe proféré*, n'ajoute donc rien en réalité à ce que nous apprenaient déjà les premiers apologistes » (*Les apologistes grecs*, p. 222-225).

2. Tatien semble l'affirmer positivement dans un texte que plusieurs critiques ont jugé interpolé, parce qu'il est embarrassé et lourd, mais qui cependant s'explique fort bien : Σὺν αὐτῷ (θεῷ) διὰ λογικῆς δυνάμεως

vivait dans le sein du Père. Seulement de cette vie les apologistes ne se sont pas occupés : ils n'en connaissent rien, sinon que le Verbe y était le conseiller du Père. Les mots λογικὴ δύναμις, νοῦς, φρόνησις, dont usent Tatien et Théophile pour désigner le Verbe avant sa prolation ne prouvent pas, malgré leur forme abstraite, qu'ils le conçussent comme alors impersonnel, car ces mêmes mots ou d'autres analogues, λογικὴ δύναμις, δόξα, δύναμις ὑψίστου, σοφία servent aussi, chez nos auteurs, à le désigner après sa prolation et dans son état sûrement personnel [1]. On n'en peut donc rien conclure contre la personnalité du Verbe non proféré.

Reste cependant l'objection qui vient de l'emploi du mot *génération*. Si la prolation du Verbe pour la création ne touche pas, pour ainsi dire, à son être intime et ne constitue qu'une relation extérieure nouvelle, pourquoi saint Justin et Théophile la représentent-ils comme une génération, ou plutôt comme la génération du Verbe? On en peut donner plusieurs raisons. D'abord, parce que ces auteurs trouvent une ressemblance entre l'acte par lequel le Verbe est extériorisé en quelque sorte et manifesté au dehors, et celui par lequel l'enfant est proprement mis au monde. Ensuite, parce que la mission créatrice du Fils est pour eux comme un prolongement et une suite de sa génération, comme un aspect particulier de cet acte. Et enfin, parce que les apologistes voient surtout, sinon exclusivement, dans le Verbe l'organe de la création et de la révélation, et ne l'envisagent par

αὐτὸς καὶ ὁ λόγος, ὃς ἦν ἐν αὐτῷ, ὑπέστησε (5). Et voir aussi ATHÉNAGORE, 10, p. 46.

1. S. JUSTIN, *Dial.*, LXI, 1, 3; LXII, 4; THÉOPHILE, II, 10, p. 80; 22, p. 118. Comparez ici le symbole de S. Grégoire le Thaumaturge, HAHN, *Bibliothek*, § 185.

conséquent, lui et tout ce qui le concerne, que dans ses rapports avec le monde créé. C'est pour cela qu'ils rapportent à la création même sa génération éternelle, comme si le Verbe n'avait été engendré que pour être créateur. Le Père éternel, remarque saint Justin[1], en prononçant au baptême de Jésus : *Tu es mon fils, je t'ai engendré aujourdhui,* a témoigné que, pour les hommes, la naissance du Fils date du moment où ils en ont été instruits. Les apologistes ont parlé de même. Dans leur langage, la génération du Fils ne date pour le monde que du moment où elle lui devient connaissable.

On comprend dès lors que saint Justin et Tatien fassent de la volonté et de la puissance du Père le principe de la génération du Fils[2]; car il est vrai que cette génération, en tant qu'elle comprend la mission de créer, est une œuvre de la volonté et de la puissance du Père. Mais, par là même aussi, se trouve éclaircie la difficulté relative à la subordination du Fils. Cette subordination ne vient pas d'une infériorité de nature, car les apologistes supposent manifestement que la nature du Fils est identique à celle du Père[3]. C'est une subordination qui tient à l'origine du Verbe, le Fils étant ὑπὸ τὸν πατέρα parce qu'il est ἀπὸ τοῦ πατρός : qui tient surtout à son rôle ministériel dans l'œuvre de la création et de la révélation. Le Père

1. *Dial.*, LXXXVIII, 8. Cf. S. IRÉNÉE, *Démonstration*, 43.

2. S. JUSTIN, *Dial.*, LXI, 1; CXXVII, 4; CXXVIII, 4; TATIEN, 5.

3. S. JUSTIN, *Dial.*, CXXVIII, 4; ATHÉN., *Suppl.*, 10. Évidemment les apologistes ne connaissent pas le mot *consubstantiel*, mais leur doctrine sur ce point résulte 1° de ce qu'ils font dériver le Fils par génération 2° de ce qu'ils remarquent que cette génération ne se fait pas par division de la substance du Père (οὐ κατὰ ἀποτομὴν, ὡς ἀπομεριζομένης τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας). Les passages cités plus haut de saint Justin, ἕτερος... ἀριθμῷ λέγω, ἀλλὰ οὐ γνώμῃ—ἀριθμῷ ἕτερόν τι, ne vont pas contre cette conclusion, parce que, dans ces passages, il veut surtout prouver que le Verbe se distingue personnellement du Père.

crée et se révèle par le Fils ; et celui-ci apparaît donc comme l'instrument du Père dans ces deux actes, donc comme l'exécuteur de ses volontés et dans un rôle subordonné. Seulement — et ceci répond aux derniers textes allégués de saint Justin et de Théophile —, si le Verbe seul entre ainsi en contact immédiat avec le fini, et se montre en un lieu déterminé ; si on lui attribue à lui seul les théophanies, ce n'est pas qu'on lui suppose une nature différente de celle du Père : c'est simplement parce que l'économie divine a voulu en fait que les choses soient ainsi. « Tout a été fait par le Verbe (διὰ λόγου)... Personne n'a vu le Père : le Fils unique qui est dans le sein du Père l'a révélé » (*Ioan.*, I, 3, 18). Voilà ce qu'atteste l'Évangile. Les apologistes partent de là et en concluent que, dans l'économie divine actuelle, le Père est invisible, qu'il n'apparaît pas et ne se montre pas dans un lieu déterminé ; que le Verbe seul apparaît, parle et agit « en la personne du Père ». Ils ne fondent donc pas cette différence entre le Père et le Verbe sur une impossibilité métaphysique, pour le Père, d'apparaître à cause de sa transcendance, et sur une possibilité, pour le Fils, d'apparaître à cause de sa non-transcendance : ils tirent simplement la conséquence des faits qu'ils ont appris par l'Écriture, et qui correspondent évidemment à un plan spécial de Dieu[1].

Telle est, sur le Verbe, la doctrine des apologistes : celle de saint Irénée, plus sobre, a prêté à moins de difficultés. Il s'est d'ailleurs peu occupé du Verbe en dehors de l'incarnation. Homme de tradition, ayant à lutter contre des adversaires qui multipliaient les systèmes sur les générations et les opérations divines *ad intra*, il s'enferme dans la doctrine pure et s'inter-

1. C'est à peu près la conclusion de M. Puech, *op. cit.*, p. 101, 105.

dit toute spéculation. Au nom de *Verbe* il préfère généralement celui de *Fils*.

Le Fils est Dieu, vraiment Dieu (III, 6, 1, 2). Comme plus tard saint Athanase, saint Irénée voit dans cette divinité une condition de la Rédemption telle qu'il la conçoit. Ce Fils identique au Verbe (II, 28, 6; III, 18, 2; cf. III, 16, 6) est engendré par le Père (II, 28, 6), et cette génération est éternelle : « Semper autem coexistens Filius Patri » (II, 30, 9). « Non enim infectus es, o homo, neque semper coexistens Deo sicut proprium ejus Verbum » (II, 25, 3; cf. III, 18, 1) [1]. Ainsi Irénée repousse la doctrine de la génération temporelle : il ne veut ni de la *projection au dehors* (προβολή) des gnostiques ni des théories analogues. A la question : comment le Fils est-il né? il répond simplement que le Père et le Fils seuls le savent, et que les gens qui prétendent donner sur cela des explications, et qui assimilent la prolation du Verbe à celle de la parole humaine n'ont pas le sens commun : « Non sunt compotes sui. — Quasi ipsi obstetricaverint! » (II, 28, 6; cf. II, 13, 8).

Saint Irénée attribue, sans doute, comme les apologistes, la création au Fils : le Fils est la « main de Dieu » par laquelle celui-ci crée (IV, 20, 1; V, 6, 1). Néanmoins il insiste plutôt sur son rôle de révélateur. Le Fils est dans le Père et le Père est en lui (III, 6, 2; IV, 4, 2) : « Invisibile etenim Filii Pater, visibile autem Patris Filius » (V, 6, 6). « Agnitio enim Patris est Filii manifestatio » (IV, 6, 3). C'est par le Fils que le Père est connu. Par lui il se manifeste d'abord aux anges et aux vertus célestes dès le commencement et avant la création du monde, puis aux hommes (II, 30, 9; IV, 6, 5, 7; IV, 7, 3; IV, 20, 7).

1. Cf. *Démonstration*, 10, 30, 43, 47.

Est-ce à dire que l'existence du Fils en tant que Fils est conditionnée, chez saint Irénée, par la volonté du Père de se révéler[1] ? Notre auteur n'a certainement jamais pensé à cette question. Pour lui le Fils est « le visible » du Père, de même que le Père est « l'invisible » du Fils; et sans doute le Père a toujours été essentiellement visible et connaissable : par conséquent le Fils a toujours et essentiellement existé : il est éternel comme le Père. — D'autre part, on trouve sans doute dans l'*Adversus haereses* quelques expressions subordinatiennes : le Fils a reçu la souveraineté de son Père (III, 6, 1; V, 18, 3); il est porté par le Père avec la création, « car il n'existe qu'un seul Dieu Père au-dessus de tous » (V, 18, 2); mais saint Irénée ne fait guère que répéter ici les expressions des Évangiles et de saint Paul, et l'on ne saurait éviter un certain subordinatianisme verbal dès que l'on admet le Père comme source de la Trinité.

Dans la représentation philosophique que les apologistes se sont faite des rapports du Père et du Fils, et du rôle du Verbe dans le monde, observe M. Harnack[2], il n'y a point de place pour la personne du Saint-Esprit. Sans doute; mais les apologistes, ne l'oublions pas, n'empruntent pas leur dogme à la philosophie. Ils connaissent donc l'Esprit-Saint, l'Esprit prophétique, l'image et la similitude de Dieu (θεοῦ εἰκὼν καὶ ὁμοίωσις), comme une portion de Dieu (θεοῦ μοῖραν), le diacre du Dieu souffrant (διάκονος τοῦ πεπονθότος θεοῦ)[3]. On a accusé Athénagore de n'avoir pas assez distingué le Saint-Esprit du Père; et il est vrai qu'il en fait un écoulement (ἀπόρροια) de Dieu, et qu'il établit entre eux le même rapport qu'entre la lumière et le feu, entre

1. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, 584, 585.
2. *Lehrb. der DG.*, I, 531.
3. S. JUSTIN, *I Apol.*, VI, 2; XIII, 3; TATIEN, 7, 12, 13.

le rayon et le soleil [1], rapport que saint Justin précisément jugeait insuffisant pour marquer la distinction réelle des personnes (*Dial.,* CXXVIII, 3, 4). Mais ces difficultés, dont il est impossible d'ailleurs de mesurer exactement la portée, ne sauraient prévaloir contre les textes formels où Athénagore, à côté du Père et du Fils, nomme l'Esprit-Saint comme troisième terme au même titre que les deux autres, et, bien plus, remarque que si ces trois termes sont unis dans la puissance, ils se distinguent par le rang : τὴν ἐν τῇ ἑνώσει δύναμιν, καὶ τὴν ἐν τῇ τάξει διαίρεσιν [2]. — Un reproche analogue — celui de confondre l'Esprit-Saint avec le Verbe — a de même été adressé par Petau [3] à Théophile d'Antioche. Il se fonde sur ce que Théophile donne à l'un et à l'autre le nom de Sagesse (σοφία), et leur attribue indifféremment l'inspiration des prophètes [4]. Mais l'objection n'est pas plus décisive; car Théophile, en d'autres passages (I, 7, 11, 18), énumère les trois termes θεός, λόγος, σοφία et, au livre II, 15, dit expressément — il est le premier à employer le mot — qu'ils constituent une trinité (τριάς).

Pas plus que les apologistes, saint Irénée ne donne au Saint-Esprit dans ses ouvrages — et ce conformément à l'Écriture — le nom de Dieu (IV, Préf., 4; IV, 1, 1). Mais, du reste, il le représente comme éternel (ἀέννᾳον, V, 12, 2), existant auprès de Dieu « ante omnem constitutionem », et procédant de lui au commencement de ses voies d'après les Proverbes, VIII, 22 (IV, 20, 3).

Par rapport au Père, le Saint-Esprit est sa sagesse (IV, 20, 3 et *passim*), sa *figuratio* (IV, 7, 4) [5] : ils sont, le

1. *Suppl.*, 10, 24.
2. *Suppl.*, 10, 12, 24.
3. *De Trinitate*, lib. I, cap. III, 6.
4. *Ad Autol.*, comparez II, 10, 15 avec II, 22, et II, 10 avec II, 30, 33.
5. A moins qu'il ne s'agisse ici du Saint-Esprit image du Fils. Voir la note de D. Massuet sur ce passage.

Fils et lui, les « deux mains » par lesquelles Dieu a créé et formé l'homme (IV, Préf., 4; IV, 20, 1; V, 6, 1). Par rapport à l'Église, le Saint-Esprit est la vérité, la grâce, un gage d'immortalité, un principe d'union avec Dieu que le Christ lui a communiqué. Il lui est intimement uni, et donne à ses sacrements leur efficacité et leur vertu (III, 17, 2; III, 24, 1; V, 8, 1; cf. IV, 33, 7)[1].

On trouve donc, pour conclure, dans les écrivains de la seconde moitié du IIe siècle, l'ébauche d'une doctrine trinitaire. Celui qui l'a le mieux résumée, et qui a marqué le mieux l'unité à la fois et la distinction des personnes est Athénagore. Les chrétiens, remarque-t-il, connaissent « un Dieu et son Verbe, quelle est l'union du Fils avec le Père, quelle est la communication du Père avec le Fils, ce qu'est l'Esprit, quelle est l'union et la distinction de ceux qui sont ainsi unis, l'Esprit, le Fils, le Père » (*Supplic.*, 12). « Le Père et le Fils ne font qu'un : Le Fils est dans le Père, le Père dans le Fils dans l'unité et la puissance de l'Esprit... Comment, après cela, ne pas s'étonner d'entendre appeler athées des gens qui affirment un Dieu Père, un Fils Dieu, un Esprit-Saint, et qui montrent leur puissance dans l'unité et leur distinction par le rang » (*Supplic.*, 10)?

§ 4 — Les anges, l'homme, la chute.

Les premières créatures de Dieu sont les anges, créés intelligents et libres[2]. Athénagore (*Suppl.*, 10) en fait les ministres de Dieu pour le gouvernement du monde. Dans un passage bien connu (*I Apol.*, VI, 2),

1. Pour plus de détails, voir H. B. SWETE, *The holy Spirit in the ancient Church*, London, 1912, Part I, V.

2. TATIEN, 7; S. JUSTIN, *Dial.*, LXXXVIII, 5; S. IRÉNÉE, *Démonstr.*, 9. Sur l'angélologie des apologistes, voir FR. ANDRES, *Die Engellehre der griechischen Apologeten des zweiten Jahrhundert*, Paderborn, 1914.

saint Justin les nomme entre le Fils et le Saint-Esprit. Mais outre que le passage est unique, cet ordre s'explique par la remarque du saint docteur que le nom d'ange a souvent été donné au Fils, et par le but qu'il se propose, qui est simplement d'établir que les chrétiens ne sont pas des athées. Le texte prouve en tout cas que les anges étaient alors l'objet d'un culte (σεβόμεθα καὶ προσκυνοῦμεν). Plusieurs de ces anges n'étaient pas restés dans la voie droite. Les uns avaient péché avec les filles des hommes; d'autres s'étaient rendus coupables de divers méfaits[1]. Entre tous, le diable ou Satan est le plus pervers, l'ennemi spécial de Dieu, l'auteur de la chute d'Adam[2].

La démonologie tient dans l'œuvre des apologistes une place considérable, et leur sert notamment, comme on l'a remarqué déjà, à expliquer en partie l'origine et les méfaits du paganisme. Tout en offrant des traits communs avec la démonologie des auteurs païens, elle reste, dans ses données essentielles, fondée sur l'Écriture et spécifiquement chrétienne[3].

Dans l'homme les apologistes distinguent deux éléments, l'âme et le corps. On a même accusé saint Justin, sur le chapitre 10 du fragment *De resurrectione*, d'en distinguer trois, car il y écrit que le corps est la maison de l'âme, l'âme celle de l'esprit : οἶκος γὰρ τὸ σῶμα ψυχῆς, πνεύματος δὲ ψυχὴ οἶκος. L'ensemble de ses ouvrages le représente cependant plutôt comme dichotomiste[4]. Le πνεῦμα dont il est ici question n'est pas l'âme raisonnable, le νοῦς, c'est plutôt l'Esprit de Dieu, principe de vie surnaturelle. On a de même observé que les apologistes en général, et en particulier saint Justin relèvent

1. S. JUSTIN, *II Apol.*, V, 2-6 ; ATHÉN., *Suppl.*, 24.
2. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXVIII, 1 ; *Dial.*, CIII, 5, 6 ; ATHÉN., *Suppl.*, 24.
3. V. PUECH, *op. cit.*, p. 148, 165, 190.
4. *De resurrectione*, 7, 8, 9 ; *I Apol.*, VIII, 4 ; *II Apol.*, X, 1 ; *Dial.*, CV, 3, 4, 5.

bien haut la liberté humaine[1] et font peu de part à la grâce. Cette attitude s'explique par les nécessités de la polémique et par la philosophie dont ils s'inspirent. Il n'est pas vrai d'ailleurs que la doctrine de la grâce n'occupe aucune place, surtout dans les ouvrages de saint Justin. Il suppose en maint endroit la nécessité du secours divin[2].

Sur l'immortalité de l'âme le langage des apologistes n'est pas uniforme. Tandis que l'*Épître à Diognète* et Athénagore parlent de l'âme comme *naturellement* immortelle[3], saint Justin et Tatien répugnent à cette expression. Identifiant l'immortalité naturelle avec l'éternité ou l'immortalité imparticipée, saint Justin observe que l'être immortel par nature est aussi ἀγέννητος, ce qui ne convient qu'à Dieu ; que l'âme humaine n'est pas la vie en soi, mais participe à la vie, d'où il conclut qu'elle n'est immortelle que par la volonté de Dieu, lequel donne l'immortalité à l'âme juste comme une récompense, et l'impose à l'âme pécheresse comme un châtiment[4]. Tatien (13) est d'un avis analogue. Quant à Théophile, après avoir remarqué que beaucoup regardent *l'âme* comme immortelle parce qu'elle est un souffle de vie, il se retourne vers la question de l'immortalité de *l'homme* d'après la Bible. L'homme, dès le principe, devait être immortel ou mortel suivant qu'il obéirait ou désobéirait à Dieu. Il a désobéi et est devenu mortel. Mais Dieu, par miséricorde, lui offre

1. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXVIII, 3 ; XLIII ; LXI, 7-10 ; *II Apol.*, XIV, 2 ; *Dial.*, LXXXVIII, 4, 5 ; CII, 4 ; CXLI, 1 ; TATIEN, 7 ; THÉOPHILE, II, 27.

2. *I Apol.*, X, 4 ; LXI, 2, 10, 12 ; LXV, 1-3 ; *II Apol.*, X, 2, 3, 7 ; *Dial.*, XLVII, 6 ; XCV ; CXIX.

3. *Diogn.*, VII, 8 ; ATHÉN., passim.

4. *Dial.*, V, VI. Dans ce dernier passage, saint Justin réfute l'argument de Platon dans le *Phèdre*. Saint Irénée (II, 34) reproduit le raisonnement de Justin sur l'âme qui participe seulement à la vie (4) ; mais tout l'ensemble de sa doctrine est mieux présenté. L'âme est sans doute immortelle par la volonté de Dieu, principe de toute perfection, mais elle n'en est pas moins immortelle, bien qu'elle ait commencé d'être.

encore la vie qu'il peut mériter en observant la loi[1].

Si les apologistes insistent tant sur l'existence de la liberté humaine, c'est, nous l'avons dit, par opposition au gnosticisme qui niait cette liberté, et pour expliquer dans le monde la présence du mal. Saint Irénée, amené à traiter contre les mêmes gnostiques ce problème de l'existence du mal, en trouve aussi la solution dans la liberté humaine, mais il invoque en plus la chute originelle[2]. L'homme n'est naturellement et nécessairement ni bon ni mauvais : il est libre, et par là sujet à récompense et à châtiment (IV, 37, 1-3; IV, 3, 3; IV, 41, 2). D'autre part, sa condition même d'être créé empêchait qu'il ne fût parfait dès le principe : c'est par l'obéissance qu'il devait se rapprocher de son créateur et parvenir peu à peu à la perfection et à l'immortalité (IV, 38, 1, 3). Au lieu de cela malheureusement, Adam transgressa la volonté de Dieu, et avec lui nous tous qui étions contenus en lui. L'évêque de Lyon est formel : il établit entre Adam et Jésus-Christ un parallèle rigoureux. En Adam nous avons tous désobéi, et c'est pourquoi nous avons tous été châtiés : naissant de lui, nous méritons la mort : en Jésus-Christ nous avons tous obéi jusqu'à la mort, et renaissant de lui nous héritons la vie : Ἐν μὲν γὰρ τῷ πρώτῳ Ἀδὰμ προσεκόψαμεν, μὴ ποιήσαντες αὐτοῦ (τοῦ θεοῦ) τὴν ἐντολήν· ἐν δὲ τῷ δευτέρῳ Ἀδὰμ ἀποκατηλλάγημεν, ὑπήκοοι μεχρὶ θανάτου γενόμενοι (V, 16, 3). « Percussus est homo initio in Adam inoboediens (V, 34, 2)... ut quemadmodum per priorem generationem mortem haereditavimus, sic per generationem hanc (Christi) haereditaremus vitam » (V, 1, 3; V, 12, 3; V, 14, 1, 3)[3].

1. *Ad Autol.*, II, 19, 27; cf. 24.
2. Ce dogme n'est pas d'ailleurs inconnu des apologistes. Voir THÉOPHILE, II, 17, 25; S. JUSTIN, *I Apol.*, LXI, 10; *Dial.*, LXXXVIII, 4.
3. Et cf. *Démonstr.*, 17, 31, 37.

§ 5. — Christologie et sotériologie.

L'homme s'étant perdu, Dieu, continue saint Irénée, a travaillé à le sauver mais progressivement, et en le donnant successivement les quatre testaments d'Adam à Noé, de Noé à Moyse, de Moyse à Jésus-Christ, et le nouveau par Notre-Seigneur (III, 11, 8; IV, 9, 3). Bien que les deux premiers ne continssent que les préceptes naturels (*naturalia legis*), quiconque les pratiquait était justifié (IV, 13, 1; cf. IV, 15, 1; IV, 16, 3). Le troisième fut une loi de servitude, mais de servitude envers Dieu, qui conduisait au Christ (IV, 15, 1; IV, 12, 5). L'Évangile est la loi d'amour et de liberté (IV, 12, 2, 5; IV, 13, 2), loi universelle qui impose plus à croire et plus à pratiquer, mais qui apporte aussi plus de grâce et plus de joie (IV, 9, 2; 11, 3; 28, 2).

Nous arrivons ainsi à Jésus-Christ.

La christologie ne rentrait pas dans le cadre de la discussion des apologistes contre les païens. Aussi est-elle chez eux fort pauvre, si l'on excepte saint Justin. Aristide se contente de résumer l'histoire de Jésus-Christ d'après l'Évangile[1]. Tatien n'a que deux mots, le premier, déjà cité, où il est question du Dieu souffrant (13); le second qui désigne Jésus-Christ comme θεὸν ἐν ἀνθρώπου μορφῇ (21). L'Épître à Diognète connaît également le Sauveur comme Dieu (VII, 4, 8, 9), fils propre et unique de Dieu (IX, 2; X, 2), qui étant Verbe toujours est devenu Fils aujourd'hui (XI, 4, 5). Ce Verbe s'est fait homme parmi les hommes (VII, 4), nous a appris à connaître Dieu (VIII, 1) et nous a sauvés, parce qu'en lui seul juste l'iniquité d'un grand nombre a été

1. Texte syriaque, 2; texte grec, 15.

cachée : « O douce substitution (ὢ τῆς γλυκείας ἀνταλλαγῆς)! s'écrie l'auteur, ô impénétrable invention! ô bienfaits inespérés, que l'iniquité d'un grand nombre soit cachée dans un seul juste, et que la justice d'un seul justifie un grand nombre de pécheurs! » (IX, 5).

Dans saint Justin et saint Irénée la christologie et la sotériologie sont exposées avec plus d'ampleur. En voici les traits essentiels[1].

Au début, l'affirmation énergique contre la gnose que Jésus-Christ rédempteur est le même que le Verbe créateur; qu'il est le Fils de Dieu, le Verbe incarné (σαρκοποιηθείς), le Verbe devenu homme[2]. Il était corps et logos et âme (σῶμα καὶ λόγος καὶ ψυχή)[3]. Dieu s'est fait homme, remarque saint Irénée, parce que nous ne pouvions parvenir à l'immortalité et à l'incorruptibilité qu'à la condition que celui qui est l'immortalité et l'incorruptibilité par essence s'unît à notre nature, et par là même à l'humanité tout entière dont nous sommes les membres, et qu'il a récapitulée en lui. C'est la doctrine de l'ἀνακεφαλαίωσις chère à l'évêque de Lyon[4], et que Méliton de Sardes a aussi connue[5]. En conséquence le corps et le sang de Jésus-Christ ont été réels[6]; il a eu, comme nous, une âme humaine[7]; il a

1. V. L. FEDER, *Justins des Martyrers Lehre von Jesus Christus*, Freiburg im Br., 1906.

2. S. JUSTIN. *Contra Marcionem*, ap. IRÉNÉE, IV, 6, 2; *I Apol.*, V, 4; XXIII, 2; XXXII, 10; XLVI, 2, 5; *II Apol.*, VI, 3-5; *Dial.*, XLV, 4; XLVIII, 2, 3, etc.

3. *II Apol.*, X, 1.

4. III, 16, 6; 18, 1, 7; 19, 1; *Démonstr.*, 6, 31.

5. Fragment XIII. Elle se trouve d'ailleurs déjà dans saint Paul.

6. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXXII, 10; S. IRÉNÉE, III, 18, 6, 7; 22, 2, 3, etc.

7. S. IRÉNÉE, III, 22, 1, 2; V, 1, 1; 14, 3; MÉLITON, fragm. VI; cf. EUSÈBE, *H. E.*, V, 28, 5. — On a accusé saint Justin (Semisch, Neander), en s'appuyant sur la deuxième Apologie, X, 1 (v. supra), de n'avoir pas admis en Jésus-Christ d'âme raisonnable, et d'en avoir fait remplir les fonctions par le Verbe. Mais, outre que dans ce passage, le saint docteur peut avoir donné au mot ψυχή un sens plus large que celui d'âme animale, l'accusation vient échouer contre le texte du *Dialogue* (CV, 3, 5), où le Sauveur est représenté rendant sur la croix son πνεῦμα, et priant

été notre frère, de notre race, de la race de Jacob et d'Abraham, formé de la même matière que nous[1]. Sa naissance sans doute, au contraire de la nôtre, a été virginale — saint Justin et saint Irénée en donnent une démonstration en forme[2] —, mais il a passé d'ailleurs par tous les âges et tous les états : « per omnem venit aetatem », passible, tenté, souffrant, éprouvant nos douleurs et nos passions honnêtes, sujet à la peur et à la crainte[3].

Toutefois, en devenant homme, le Verbe n'a pas cessé d'être Dieu, et il n'avait pas besoin de l'effusion du Saint-Esprit pour compléter les dons qui étaient en lui[4]. Les noms qu'il a reçus et qu'il reçoit indiquent que Jésus-Christ est à la fois Dieu et homme. Comme homme, il est le juste par excellence ; il est aussi le prêtre éternel de Dieu et notre prêtre[5]. Il a fallu, ajoute saint Irénée, que le Sauveur fut réellement et à la fois Dieu et homme pour être médiateur entre le ciel et la terre, pour vaincre le démon et pour le vaincre justement (III, 18, 7). Et c'est pourquoi il a eu une double naissance : il a été homme pour être tenté, Verbe pour être glorifié (III, 19, 2, 3 ; cf. III, 16, 3) : « Secundum id quod Verbum Dei homo erat... secundum hoc requiescebat Spiritus Dei super eum... secundum autem quod Deus erat, non secundum gloriam judicabat, neque secundum loquelam arguebat » (III, 9, 3). Nous touchons ici à la doctrine des deux natures.

pour que son âme ne tombât pas, comme les nôtres, au pouvoir des puissances infernales. On y peut joindre celui du chapitre LXXII, 4 sur la descente de Jésus-Christ aux enfers.

1. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXXII, 13, 14 ; *Dial.*, XLIII, 1 ; S. IRÉNÉE, III, 19, 3 ; 22, 2, 3 ; *Démonstr.*, 37.

2. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXXIII ; *Dial.*, XLIII, LXVI ; S. IRÉNÉE, III, 22, 1, 4-10 ; cf. *Démonstr.*, 32.

3. S. JUSTIN, *I Apol.*, XXXI, 7 ; *Dial.*, LXXXVIII, 2, 8 ; XCIX ; CIII, 6-8 ; CXXV, 4, 5.

4. S. JUSTIN, *Dial.*, LXXXVII, 2, 3 ; LXXXVIII, 1, 4, 8.

5. S. JUSTIN, *Dial.*, XVII, 3 ; XCVI, 1 ; CII, 5, 7 ; CX, 5 ; CXV, 2, 4 ; CXXVI, 1, 3.

Méliton, si le fragment vi est authentique, — et il n'y a aucune raison décisive d'en douter —, a été le premier à la formuler explicitement : θεὸς γὰρ ὢν ὁμοῦ τε καὶ ἄνθρωπος τέλειος ὁ αὐτὸς (χριστὸς) τὰς δύο αὐτοῦ οὐσίας ἐπιστώσατο ἡμῖν. Mais d'autre part, nos auteurs, et par la façon dont ils parlent, et par l'emploi qu'ils font de la communication des idiomes, montrent assez qu'ils n'admettent en Jésus-Christ qu'une seule personne. « Ipse enim vere salvavit; ipse est Verbum Dei, ipse unigenitus a Patre Christus Iesus Dominus noster ». « Ipsum Verbum Dei incarnatum suspensum est super lignum »[1]. Saint Irénée va même plus loin et, manquant du terme technique pour traduire l'union hypostatique, il la désigne parfois comme une *commistio*, un mélange de Dieu et de l'humanité[2]. Mais il ne faut voir là qu'une impropriété de langage que corrige son enseignement ferme des deux natures. Les expressions *communio Dei et hominis*, ἕνωσις τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ πρὸς τὸ πλάσμα αὐτοῦ, employées ailleurs (iv, 20, 4; 33, 11; cf. iii, 16, 6; 19, 1), sont plus près du mystère, bien qu'elles n'en disent pas tout le contenu.

La sotériologie de saint Justin est moins développée que sa christologie. Il serait exagéré cependant de dire, ainsi qu'on l'a fait, que l'idée de l'expiation et de la *substitutio vicaria* ne se rencontre pas du tout dans ses ouvrages. Non seulement le saint docteur répète que Jésus-Christ a souffert pour nous, pour nous racheter[3], mais il remarque que tous les hommes étant soumis à la malédiction pour leurs péchés, le Père a voulu que son Christ reçût en lui les malédictions de tous. Non que ce Christ ait été maudit de Dieu en

1. S. Irénée, iii, 16, 9; v, 18, 1; cf. iii, 9, 3; 19, 2, 3; Méliton, fragm. VII, XIII, XIV, XVI.
2. iv, 20, 4; *Démonstr.*, 41.
3. *I Apol.*, lxiii, 10, 16; *Dial.*, xli, 1; cxxxiv, 5.

effet, mais c'est nous qui l'étions, et il a souffert pour le genre humain[1]. L'auteur observe encore que la mort est la conséquence du péché, que Jésus-Christ l'a soufferte cependant non pour lui, mais pour les hommes[2]; d'où il suit bien que le Sauveur a pris sur lui la peine du péché et a détruit par là et le péché et la mort.

Quant à saint Irénée, il expose d'abord cette théorie mystique de la Rédemption, qui voit dans le fait même de l'Incarnation un premier moyen de notre réparation. Le Verbe incarné récapitulait en lui, nous l'avons vu, l'humanité tout entière, et devenait pour elle un nouvel Adam, un nouveau chef en qui elle recouvrait ce qu'elle avait autrefois perdu dans le premier. « Quando incarnatus est et homo factus, longam hominum expositionem in se recapitulavit, in compendio nobis salutem praestans, ut quod perdideramus in Adam, id est secundum imaginem et similitudinem esse Dei, hoc in Christo Iesu reciperemus » (III, 18, 1; III, 21, 10; V, 23, 2). Jésus nous représentait tous collectivement et individuellement, et dès lors, par l'Incarnation même qui nous faisait en lui communier à l'immortalité et à l'incorruptibilité du Verbe, l'œuvre de notre rédemption et de notre réintégration était déjà commencée (III, 9, 1; III, 18, 7). Cependant elle n'était pas complète : car une rédemption ainsi conçue aurait bien réparé les suites du péché, la corruption et la mort; mais le péché lui-même n'eût pas été expié. Le Christ, notre représentant, devait apaiser la colère de Dieu; et c'est pourquoi l'évêque de Lyon passe à la doctrine classique de notre rachat par l'expiation de Jésus-Christ. Comme le péché est avant tout une désobéissance, saint Irénée insiste d'abord

1. *Dial.*, XCV, 2.
2. *Dial.*, LXXXVIII, 4.

sur l'obéissance de Jésus-Christ comme sur l'acte réparateur du péché : « Propitians quidem pro nobis Patrem in quem peccaveramus, et nostram inoboedientiam per suam oboedientiam consolatus » (v, 17, 1; III, 18, 6, 7). Mais il en vient ensuite à ses souffrances, à son jeûne (v, 21, 2) et surtout à son agonie et à sa mort sur la croix. Le sang de Jésus-Christ est le prix dont il nous a rachetés. « Verbum potens et homo verus sanguine suo rationabiliter redimens nos, redemptionem semetipsum dedit pro his qui in captivitatem ducti sunt » (v, 1, 1; v, 2, 1; cf. v, 16, 3). Sa mort a été un sacrifice pour notre rédemption : Ἵνα καὶ ὁ θεὸς εὐδοκήσῃ... τὸν ἴδιον μονογενῆ καὶ ἀγαπητὸν υἱὸν θυσίαν παρεσχεῖν εἰς λύτρωσιν ἡμετέραν (IV, 5, 4).

Et saint Justin et saint Irénée mettent donc dans la mort de Jésus-Christ la cause principale et décisive de notre rédemption. Quant à la théorie des droits du démon, c'est-à-dire à cette théorie qui considère le sang de Jésus-Christ comme une rançon payée au démon, et moyennant laquelle celui-ci a renoncé au juste empire qu'il exerçait sur nous depuis le premier péché, elle ne se trouve pas, quoi qu'on en ait dit, dans saint Irénée [1]. L'évêque de Lyon a seulement fréquemment insisté sur ce fait que, aux divers moments de l'œuvre rédemptrice, incarnation, tentation, mort de Jésus-Christ, Dieu a observé, même vis-à-vis du démon, des convenances supérieures qui tenaient à son plan salvifique. C'est ainsi qu'il a voulu que le démon, vainqueur de l'homme, fût vaincu à son tour par un Dieu devenu homme; que Jésus-Christ rachetât par son sang un bien détenu par le démon, encore que ce bien appartînt à Dieu, et que le démon l'eût injuste-

1. Voir J. RIVIÈRE, *La doctrine de saint Irénée sur le rôle du démon dans la Rédemption* (*Bulletin d'anc. littérature et d'archéol. chrétiennes*, 1911, p. 169, suiv.).

ment usurpé[1]. Les mots δικαίως, *iuste*, dont se sert saint Irénée, ne signifient pas qu'il y a eu entre Dieu et le démon exercice de justice commutative, mais seulement que Dieu n'a pas voulu user de son droit absolu, et arracher par la violence même ce qui lui avait été violemment arraché.

Notons enfin la part que nos deux auteurs, saint Justin et saint Irénée, attribuent dans la rédemptiou à la vierge Marie, et qu'on se plaira, après eux, à mettre de plus en plus en relief[2]. Le parallélisme est rigoureux entre Adam et Ève, d'une part, Jésus-Christ et Marie, de l'autre. Ève, encore vierge, a accueilli la parole du serpent, et elle a enfanté la désobéissance et la mort : Marie, vierge, a accueilli la parole de l'ange, et a enfanté celui qui est notre salut. La désobéissance suggérée par le serpent a été réparée par la même voie qui lui avait d'abord donné naissance[3]. Et saint Irénée plus précis ajoute :

« Quemadmodum illa (Eva) virum quidem habens Adam, virgo tamen exsistens,.. inoboediens facta, et sibi, et universo generi humano causa facta est mortis : sic et Maria, habens praedestinatum virum, et tamen virgo, oboediens et sibi et universo generi humano causa facta est salutis... Sic autem et Evae inoboedientiae nodus solutionem accepit per oboedientiam Mariae. Quod enim alligavit virgo Eva per incredulitatem, hoc virgo Maria solvit per fidem[4]. »

Quant aux effets de la rédemption, saint Irénée les a signalés en plusieurs passages de ses écrits : c'est la défaite du démon justement vaincu, notre réconcilia-

1. *Adv. haer.*, v, 21, 1, 2, 3; v, 1, 1; 2, 1; iv, 37, 3.
2. Voir E. Neubert, *Marie dans l'Église anténicéenne*, Paris, 1903, p. 238, suiv.
3. Saint Justin, *Dial.*, c, 4, 5.
4. *Adv. haer.*, iii, 22, 4; v, 19, 1; *Démonstr.*, 33

tion avec Dieu, l'image de Dieu restaurée en nous, la filiation divine, mais surtout l'immortalité et la vie incorruptible reçues en Jésus-Christ et par lui (III, 18, 7; III, 19, 1; III, 23, 1, 7; III, 24, 1; IV, 14, 1; V, 1, 1; V, 12, 6; V, 14, 1, 3; V, 16, 2, 3).

§ 6. — Les mystères chrétiens.

« L'unique moyen d'obtenir la rémission de nos péchés et d'espérer l'héritage des biens promis, dit saint Justin à Tryphon, est de reconnaître le Christ et, après avoir été lavés par ce baptême de la rémission des péchés, qu'Isaïe a prêché, de passer sans péché le reste de votre vie[1]. » Ce baptême, saint Justin en avait décrit le rite dans sa première apologie (surtout LXI). Il était précédé de l'instruction et de la profession de foi des catéchumènes et de leur promesse de vivre selon la doctrine chrétienne (2). Puis les catéchumènes priaient, jeûnaient, faisaient pénitence avec la communauté entière (3). Cette préparation terminée, ils étaient plongés dans l'eau « au nom de Dieu le Père et maître de toutes choses, et de Jésus-Christ notre Sauveur, et du Saint-Esprit » (3, 10, 13). Ce baptême est nécessaire, continue notre auteur, car le Christ a dit : « *Si vous ne renaissez, vous n'entrerez point dans le royaume des cieux* » (4). Or cette renaissance s'accomplit précisément dans le bain de la régénération. Dans notre première génération en effet, « nous venons au monde avec des habitudes mauvaises et des inclinations perverses », qui ne tardent pas à nous entraîner au péché. Mais le baptême répare ce double mal. Il est τὸ ὑπὲρ ἀφέσεως ἁμαρτιῶν

1. *Dial.*, XLIV, 4

καὶ εἰς ἀναγέννησιν λουτρόν (LXVI, 1). Il efface d'abord nos péchés passés, et poussant plus avant son effet, nous renouvelle et nous consacre à Dieu (LXI, 1) ; il fait de nous les enfants « de l'élection et de la science » (10) ; il est une illumination (φωτισμός), « parce que ceux qui reçoivent cette doctrine ont l'esprit illuminé » (12). En même temps, il est le rite initiateur qui introduit dans l'Église chrétienne (LXVI, 1).

Nos autres auteurs se sont moins étendus sur le baptême que saint Justin. Théophile d'Antioche cependant note aussi que le baptême opère, avec la rémission des péchés, une régénération (παλιγγενεσία, II, 16). Même enseignement dans saint Irénée : le baptême administré au nom des trois personnes divines est un sceau, une palingénésie[1]. Il donne le Saint-Esprit (III, 17, 2). Le saint docteur suppose formellement qu'on le confère aux petits enfants (II, 22, 4).

L'appellation σφραγίς appliquée au baptême est, comme on le sait, un héritage des Pères apostoliques. Elle se retrouve dans l'inscription d'Abercius, qui est, au plus tard, de la fin du IIe siècle : λαὸν δ' εἶδον ἐκεῖ λαμπρὰν σφραγεῖδαν ἔχοντα.

Sur l'eucharistie[2] et le service divin, on connaît la précieuse description qu'a laissée saint Justin dans sa première Apologie, LXV-LXVII, et qu'il a complétée dans le *Dialogue avec Tryphon*, XLI, LXX, CXVII. A côté du sens d'action de grâces, et du sens actif de consécration (εὐχαριστία τοῦ ἄρτου καὶ τοῦ ποτηρίου, *Dial.*, CXVII, 1), le mot εὐχαριστία a aussi le sens de pain et vin consacrés : ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῶν εὐχαριστία (*Apol.*, LXVI, 1). De cette eucharistie donc la matière

1. *Démonstr.*, 3.
2. Voir ici P. BATIFFOL, *L'Eucharistie*, 5e édit., Paris, 1913.

est le pain et le vin mêlé d'eau[1]. Le président de l'assemblée (ὁ προεστώς) les eucharistie « par un discours de prière qui vient de Jésus-Christ » (δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ), c'est-à-dire par les paroles mêmes de l'institution que saint Justin rapporte dans la phrase suivante (*Apol.*, LXVI, 2, 3). Dès lors, on ne prend pas « ces choses comme du pain vulgaire ou comme un breuvage vulgaire, mais, de la manière dont, fait chair par le Verbe de Dieu, Jésus-Christ notre Sauveur eut une chair et du sang pour notre salut, ainsi aussi l'aliment eucharistié par un discours de prière qui vient de lui — aliment dont notre sang et nos chairs sont nourris en vue de la transformation — est la chair et le sang de ce Jésus fait chair, ainsi nous l'a-t-on enseigné » (*ib.*, 2). Le pain et le vin sont donc devenus le corps et le sang de Jésus-Christ, corps et sang aussi véritables et physiques que le corps et le sang de son incarnation, corps et sang matériels qui nourrissent notre sang et nos chairs. En conséquence, « il n'est permis à personne de prendre part à cet aliment sinon à celui qui croit vrai ce que nous enseignons, et qui a été baptisé du baptême de la rémission des péchés et de la nouvelle naissance, et qui vit comme le Christ a enseigné » (*ib.*, 1). Ce dernier mot marque la pureté nécessaire pour communier. Mais, en principe, l'eucharistie est distribuée à tous les frères présents au service liturgique, et envoyée aux absents par les diacres (*Apol.*, LXVII, 5). Un des effets de cette manducation est la transformation indiquée par l'apologiste, ἐξ ἧς (τροφῆς) αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν, c'est-à-dire le principe d'immor-

1. C'est à tort que M. Harnack a soutenu que saint Justin n'admettait pas le vin comme matière de l'Eucharistie (*Brot und Wasser die euchastischen Elemente bei Justin*, dans *Texte und Unters.*, VII, 2, Leipzig, 1891). Cf. SCHEIWILER, *Die Elemente der Eucharistie in den ersten drei Jahrhunderten*, Mainz, 1903.

talité qu'elle dépose en nos corps. Saint Justin ajoute que la célébration des mystères a lieu le dimanche : elle est accompagnée de prières, de l'action de grâces du célébrant, du baiser de paix, de la lecture des *Mémoires* des apôtres ou des écrits des prophètes, de l'instruction et exhortation du président de l'assemblée (identique au célébrant), et enfin des offrandes des fidèles pour les indigents et les pauvres.

Dans les chapitres indiqués du *Dialogue,* saint Justin, argumentant contre Tryphon, met surtout en relief le caractère sacrificiel de l'eucharistie. Il en trouve la figure anticipée dans l'offrande de farine prescrite par le Lévitique, XIV, 10; et il le voit annoncé dans les prophéties de Malachie, I, 10-12, et d'Isaïe, XXXIII, 13-19. L'eucharistie, c'est-à-dire le pain et le vin consacrés sont un sacrifice (θυσία), que Jésus-Christ a ordonné d'offrir en souvenir de sa passion et de son sang (εἰς ἀνάμνησιν τοῦ πάθους — εἰς ἀνάμνησιν τοῦ αἵματος αὐτοῦ — ἐν ᾗ (τροφῇ) καὶ τοῦ πάθους ὃ πέπονθε δι' αὐτοὺς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ μέμνηται) : sacrifice qui est offert dans le monde entier et le seul que Dieu agrée.

Dispersée un peu partout dans son grand ouvrage contre les hérésies, la doctrine eucharistique de saint Irénée n'est pas moins ferme que celle de saint Justin. Lui aussi rapporte l'institution de l'eucharistie par Notre-Seigneur, et commence déjà à affirmer l'identité du pain et du vin consacrés et du corps et du sang de Jésus-Christ (IV, 17, 5). Cette identité est toujours affirmée comme une chose acquise (IV, 31, 2; V, 2, 3, 22), tellement acquise et tellement reçue même des adversaires que l'évêque de Lyon ne craint pas d'y appuyer son argumentation contre les gnostiques. Ceux-ci ne veulent pas que Jésus-Christ soit le Fils du Créateur, parce que le Père n'est pas le Créateur. Mais alors, demande Irénée, comment admettent-ils

que le pain eucharistié est le corps du Seigneur, et le calice le calice de son sang? (IV, 18, 4). Ce pain et ce vin n'appartiennent pas au Sauveur, mais au démiurge : il n'a pas le droit de les faire siens : « Quomodo autem iuste Dominus, si alterius Patris exsistit, huius conditionis quae est secundum nos accipiens panem suum corpus esse confitebatur, et temperamentum calicis suum sanguinem confirmavit? » (IV, 33, 2; V, 2, 22). Les gnostiques enseignent que la chair se dissout dans la corruption et ne ressuscite pas. Peut-on dire cela de la chair « qui est nourrie du corps du Seigneur et de son sang? Qu'ils changent donc d'opinion, ou qu'ils s'abstiennent d'offrir ce que l'on vient de dire » (IV, 18, 5). Si la chair n'est pas capable d'immortalité, « neque calix eucharistiae communicatio sanguinis eius (Christi) est, neque panis quem frangimus communicatio corporis eius est » (V, 2, 2, 3).

Nul doute sur le réalisme d'Irénée : le pain et le vin eucharistiés sont vraiment le corps et le sang de Jésus-Christ. Comment acquièrent-ils ce nouvel être? Par une invocation, une parole de Dieu qui les *fait devenir* ce corps et ce sang : « Quand donc le calice [de vin] mêlé [d'eau] et le pain reçoivent la parole de Dieu et qu'ils deviennent l'eucharistie, [c'est-à-dire] le corps du Christ... [1] ». Et un peu plus bas : le pain et le vin « recevant la parole de Dieu deviennent l'eucharistie, ce qui est le corps et le sang du Christ [2] ». Et ailleurs : « De même que le pain qui est de la terre,

1. V, 2, 3 : Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ θεοῦ, καὶ γίνεται (ἡ) εὐχαριστία σῶμα χριστοῦ. Le sens du texte n'est pas douteux. Mgr Batiffol propose de supprimer ἡ et de sous-entendre, après εὐχαριστία, les mots ὅπερ ἐστί, comme dans le texte suivant, car on ne peut dire que l'eucharistie devient le corps du Christ.

2. Προσλαμβανόμενα τὸν λόγον τοῦ θεοῦ εὐχαριστία γίνεται, ὅπερ ἐστὶ σῶμα καὶ αἷμα τοῦ Χριστοῦ.

recevant l'invocation de Dieu, n'est plus un pain commun, mais l'eucharistie, composée par deux éléments, l'un terrestre, l'autre céleste, de même nos corps recevant l'eucharistie ne sont plus corruptibles, ayant l'espérance de la résurrection pour l'éternité[1] ». Il se produit donc, en vertu de la parole de Dieu, de la prière liturgique, dans le pain et le vin une *conversion* qui les fait devenir, être le corps et le sang de Jésus-Christ. Et cela physiquement, car Irénée remarque que de cette eucharistie la substance de notre chair est nourrie et augmentée[2]. Et cette eucharistie, saint Irénée dit qu'elle est composée de deux éléments, l'un terrestre, l'autre céleste, non pas dans le sens d'une consubstantiation, puisque les éléments sont devenus le corps et le sang de Jésus-Christ, mais ou bien dans le sens des apparences extérieures et de la réalité interne, ou mieux en ce sens que l'eucharistie contient et l'humanité et la divinité du Sauveur.

Le caractère sacrificiel de l'eucharistie a trouvé également en saint Irénée un témoin formel. Après avoir refait le récit de l'institution, il ajoute que par là Jésus-Christ « novi testamenti novam docuit oblationem, quam Ecclesia ab apostolis accipiens in universo mundo offert Deo, ei qui alimenta nobis praestat », et il rap-

1. IV, 18, 5 : Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προσλαμβανόμενος τὴν ἔκκλησιν τοῦ θεοῦ οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν, ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπιγείου τε καὶ οὐρανίου, οὕτω κτλ. Le mot ἔκκλησις, et ailleurs, à propos des prestiges de Marcus (I, 13, 2), le mot λόγος τῆς ἐπικλήσεως employés par saint Irénée, ont fait croire à quelques auteurs que la liturgie de l'évêque de Lyon contenait déjà l'épiclèse. C'est à tort : ces mots n'ont ici que le sens général d'invocation, prière. S. Irénée est dans la tradition de Justin. Le λόγος τοῦ θεοῦ qui convertit le pain et le vin, c'est très probablement les paroles de l'institution, quoique l'expression puisse, à la rigueur, s'entendre de toute la prière liturgique. — Sur la doctrine eucharistique des gnostiques, v. BATIFFOL, *op. cit.*, p. 189.

2. V, 2, 3 : ἐκ τοῦ ποτηρίου αὐτοῦ ὅ ἐστι τὸ αἷμα αὐτοῦ τρέφεται, καὶ ἐκ τοῦ ἄρτου, ὅ ἐστι τὸ σῶμα αὐτοῦ αὔξεται.

pelle le texte classique de Malachie, I, 10, 11. Ce sacrifice est pur et agréable à Dieu (IV, 17, 5; 18, 1).

En dehors de saint Justin et de saint Irénée, les auteurs conservés de la seconde moitié du IIe siècle n'ont point parlé de l'eucharistie. Mais il faut mentionner, outre les indications très claires des monuments figurés dont il a été déjà question[1], les deux inscriptions de Pectorius d'Autun et d'Abercius d'Hiérapolis qui contiennent à ce mystère des allusions évidentes. On sait que, dès la haute antiquité, le poisson était regardé comme le symbole du Christ, le mot ἰχθύς se composant des premières lettres des mots Ἰησοῦς Χριστὸς θεοῦ υἱὸς σωτήρ. Or dans les premiers vers de l'inscription de Pectorius, écrits, semble-t-il, à la fin du IIe siècle, après une mention du baptême, nous lisons :

« Ami, refais ton âme aux flots éternels de la sagesse qui donne les trésors. Reçois l'aliment doux comme le miel du Sauveur des saints. Mange à ta faim : tu tiens le poisson dans tes mains[2]. »

Et dans celle d'Abercius :

« Partout la foi était mon guide, et partout elle m'a donné en nourriture l'ἰχθύς de la source, le grand, le pur que la Vierge immaculée a pêché et offre à manger aux amis; elle a aussi du vin délicieux mélangé d'eau qu'elle donne avec le pain[3]. »

Il suffit de rapprocher ces mots de la description donnée par saint Justin pour en comprendre tout le sens.

1. V. J. WILPERT, *Fractio panis*.
2. Cf. J. JALABERT, art. EPIGRAPHIE dans le *Dictionnaire apologétique* 1445, 1446.
3. Sur cette inscription voir J. WILPERT, *op. cit.*, p. 95, suiv.

Sur la pénitence et les exercices extérieurs qu'elle comportait, la période que nous étudions ne donne que peu de renseignements, assez cependant pour nous apprendre, comme l'a fait Hermas, que Dieu et l'Église ne repoussent jamais les pécheurs, et que l'Église intervenait dans l'action de la pénitence et la réconciliation des pénitents. Les déclarations de saint Justin sont très générales et proclament simplement l'infinité de la miséricorde de Dieu, disposé à sauver tous les coupables repentants et à leur pardonner[1]. Plus précises sont les conclusions que l'on peut tirer de certains faits : des essais de pénitence de l'hérétique Cerdon, par exemple[2]; de la pénitence accordée à Marcion et dont il ne put profiter[3]; de la réconciliation à l'Église de l'hérétique Natalius[4]; de celle des apostats repentants de Lyon en 177[5]. « Dans sa lettre à l'Église d'Amastris et à celles du Pont, écrit Eusèbe[6], Denys (de Corinthe)... donne plusieurs avis sur le mariage et la continence, et engage ses correspondants à recevoir les pécheurs repentants de n'importe quelle faute que ce soit, une faute ordinaire ou même le péché d'hérésie. »

Cet avis de Denys était évidemment aussi celui de saint Irénée. L'évêque de Lyon, en effet, ne se contente pas de déclarer que Dieu donne la vie à ceux qui sont ἐκ μετανοίας, comme aux justes qui ont persévéré (I, 10, 1) : il suppose manifestement que les marcionites et les valentiniens qu'il combat seront sauvés s'ils font

1. *Dial.*, XLVII, 4, 6; CXLI, 2. On ne saurait rien conclure de *Dial.*, XLIV, 4.

2. S. IRÉNÉE, *Adv. haer.*, III, 4, 3.

3. TERTULLIEN, *De praescript.*, 30.

4. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 28, 10-12.

5. Τῇ ἐκκλησίᾳ προσετέθησαν, EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 1, 11, 32-35, 45-48; 2, 6-8.

6. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, IV, 23, 6. Denys vivait et écrivait vers l'an 170.

pénitence (III, 14, 4); et il dit que, de fait, beaucoup d'hérétiques rentrèrent dans l'Église à la voix de Polycarpe, quand celui-ci vint à Rome sous Anicet (III; 3, 4). Toutefois, les indications les plus précises sont celles que l'on trouve au livre I, chapitres 6 et 13 de l'*Adversus haereses*, à propos des femmes séduites par les gnostiques, et qui avaient perdu dans leur commerce leur vertu avec leur foi. Les chrétiens ne les abandonnèrent pas et s'efforcèrent de les ramener à la vérité et au bien (13, 5). Beaucoup y revinrent en effet, et saint Irénée nous les montre confessant leurs fautes et passant leur vie dans l'exomologèse publique (τὸν ἅπαντα χρόνον ἐξομολογουμένη — εἰς φανερὸν ἐξομολογοῦν, 13, 5, 7); tandis que d'autres, désespérant de la vie de Dieu, se retiraient complètement de l'Église, et que d'autres encore ne prenaient aucun parti. Saint Irénée, à la vérité, ne dit pas expressément que les pénitentes aient été réconciliées au moins à la fin de leur vie; mais on peut le conclure de l'ensemble de sa doctrine.

Le mariage a attiré l'attention de nos auteurs surtout au point de vue polémique, contre les païens et contre les hérétiques. Parmi ces derniers, quelques-uns, comme Tatien et les encratites, condamnaient absolument le mariage[1], d'autres, comme les montanistes, ou exagéraient l'obligation de la continence, ou prohibaient les secondes noces. Les païens, de leur côté, reprochaient aux chrétiens des promiscuités révoltantes. Contre les premiers, nos auteurs affirment nettement l'honnêteté du mariage : le condamner, c'est indirectement blâmer le créateur qui a fait les sexes différents pour la propagation du genre humain[2].

1. On sait combien ce thème revient souvent dans les actes apocryphes des apôtres, par exemple dans ceux de saint Thomas.
2. S. IRÉNÉE, I, 28, 1.

Contre les montanistes, ils font remarquer que la continence parfaite, si glorieuse qu'elle soit, ne saurait être la vocation commune ni imposée à tous indistinctement[1]. Mais d'autre part, et pour réfuter les calomnies païennes, ils relèvent la réserve que gardent les chrétiens dans la vie conjugale. Les chrétiens n'usent du mariage que pour avoir des enfants : ils ne regardent comme permises ni la polygamie simultanée, ni les secondes noces après le divorce[2]. Quant aux secondes noces après la mort du premier conjoint, on sait qu'Athénagore, sans les condamner absolument, les voit de mauvais œil. Elles ne sont d'après lui qu'un honnête concubinage (εὐπρεπὴς μοιχεία), et celui qui y convole n'est qu'un fornicateur occulte (μοιχὸς παρακεκαλυμμένος)[3]. L'idéal chrétien c'est la monogamie (μονογαμία τηρεῖται)[4]. Athénagore ajoute du reste que les chrétiens suivent dans leurs mariages « les lois qu'ils ont établies » (τοὺς ὑφ' ἡμῶν τεθειμένους νόμους)[5], différentes des lois civiles, et qui régissaient déjà les unions des fidèles.

§ 7. — Eschatologie. Conclusion.

Il y a, remarque saint Justin, deux avènements de Jésus-Christ annoncés par les prophètes, l'un dans

1. C'était l'objet probablement de la lettre de Denys de Corinthe aux églises du Pont dont il a été question ci-dessus, et où il donnait plusieurs avis περὶ γάμου καὶ ἁγνείας. C'était sûrement celui de sa lettre aux habitants de Cnosos (EUSÈBE, *H. E.*, IV, 23, 6, 7).

2. ATHÉN., *Suppl.*, 33; S. JUSTIN, *Dial.*, CXLI, 4; *I Apol.*, XV, 5. C'est en ce dernier sens que plusieurs critiques entendent ce passage de l'Apologie (cf. XV, 3). Mais d'ailleurs, saint Justin approuve la conduite d'une femme chrétienne qui avait divorcé avec son mari païen incontinent (*II Apol.*, II, 1-7).

3. *Suppl.*, 33. On remarquera les deux adjectifs, qui corrigent ce que μοιχεία, μοιχός disent de trop.

4. THÉOPHILE, III, 15.

5. *Suppl.*, 33.

l'humilité de l'incarnation, l'autre dans la gloire avec l'armée des anges[1]. En attendant ce second avènement, les âmes des justes, habitant, suivant saint Irénée, un lieu invisible, aspirent après la résurrection de leurs corps et leur comparution devant le Seigneur, deux mystères qui, précédés de l'apparition et de la défaite de l'antéchrist, se produiront quand le monde aura duré 6000 ans[2].

Des questions eschatologiques, deux surtout retenaient l'attention au moment où nous sommes, bien qu'à des degrés différents. La première était celle de la résurrection de la chair contre les païens et les gnostiques. On sait que saint Justin et Athénagore ont composé sur ce sujet chacun un traité pour établir le dogme et réfuter les objections qu'on y faisait. Les autres apologistes, Tatien (13), Théophile (II, 14, 15), Minucius Félix (34) ne manquent pas non plus d'affirmer la croyance chrétienne. Quant à saint Irénée qui y revient souvent contre les gnostiques, il prouve la résurrection des corps par la résurrection même de Jésus-Christ (V, 31, 2), par l'habitation du Saint-Esprit en nous (V, 13, 4), par la nature de l'eucharistie (V, 2, 3; IV, 18, 5; cf. *Démonstr.*, 42).

La seconde question était celle du *millenium*. Saint Justin et saint Irénée admettent tous deux, après la résurrection, un règne des justes sur la terre avec Jésus-Christ pendant mille ans[3]. L'un et l'autre ce-

1. *I Apol.*, LII, 3; *Dial.*, XLIX, 2; CX, 2.

2. V, 31, 2. L'eschatologie de saint Irénée est, dans l'ensemble, d'une note archaïque prononcée; il y suit trop littéralement l'Apocalypse.

3. S. JUSTIN, *Dial.*, LXXX, LXXXI; S. IRÉNÉE, V, 32-35. Il faut remarquer que saint Irénée admet deux résurrections, une première pour les justes seuls, une seconde, qui est générale, après le *millenium* révolu. Cette croyance à la résurrection et au millenium, écrit M. Puech (*op. cit.*, p. 130) à propos de saint Justin, « montre à quel point il se faisait une règle de puiser désormais ses opinions uniquement dans l'Écriture, combien il était détaché de la philosophie... Ici est la véritable pierre de touche ».

pendant, comme on l'a ci-dessus remarqué, tout en étant fermement attachés à cette opinion, avouent que beaucoup de chrétiens orthodoxes ne la partagent pas; et de fait nous ne la trouvons pas enseignée chez nos autres auteurs.

La résurrection générale des corps, qui fera reparaître chacun dans sa propre chair[1], sera donc suivie du jugement[2]. Éternel sera le supplice des méchants dans le feu qui tourmentera et leur corps et leur âme[3]. Éternel aussi le bonheur des élus dans la vue et la possession de Dieu[4]. Cette possession toutefois ne sera pas égale en tous, car il y a dans la maison du Père différentes demeures, et les uns seront reçus au ciel, d'autres habiteront le paradis, d'autres enfin la Jérusalem renouvelée[5]. Le monde actuel périra dans un embrasement général[6]. Puis, à son tour, la mort sera détruite, et le Fils à qui le Père a tout soumis se soumettant lui-même au Père, Dieu sera tout en tous (d'après *I Corinth.*, xv, 24-28)[7].

Concluons ce chapitre en remarquant que saint Irénée ferme comme une première période de l'histoire du dogme. Avec lui finit cette théologie qui ne fait guère que rapporter les données primitives scripturaires ou traditionnelles, et qui ne s'avance au delà que par occasion et d'une allure timide. Il en est lui-même le fidèle et le plus complet représentant.

1. S. Irénée, II, 33, 5; 34, 1.
2. Id., v, 32, 1.
3. S. Justin, *I Apol.*, viii, 4; xxviii, 1; *Dial.*, xlv, 4; cxx, 5; cxxx, 2; Tatien, 5; Minucius, 35; *Ep. à Diogn.*, x, 7; S. Irénée, iv, 28, 2; 40, 1, 2; v, 28, 1.
4. S. Justin, *Dial.*, xlv, 4; cxx, 5; S. Irénée, iv, 28, 2; 31, 2; 35, 1; v, 36, 1, 2.
5. S. Irénée, v, 36, 2.
6. S. Justin, *II Apol.*, vii, 2, 3; Minucius, 34.
7. S. Irénée, v, 36, 2.

Homme, par excellence, de tradition, il s'interdit systématiquement de spéculer et de rien ajouter à ce qu'il pense être la foi. Mais d'ailleurs cette foi nous apparaît déjà dans son œuvre avec toutes ses affirmations, ou du moins avec tous les germes qui se développeront plus tard. En Occident, ce développement se fera graduellement et sans secousses, et la théologie n'y perdra jamais le caractère de science éminemment traditionnelle que saint Irénée lui a imprimé. Si elle ne tient pas de l'évêque de Lyon ses formules et sa langue technique — que Tertullien lui donnera, — elle tiendra de lui tout le fond de ses enseignements et — chose en un sens plus importante — le sentiment de la voie d'autorité dans laquelle elle doit conduire ses recherches et réaliser ses progrès. En Orient, ce développement sera plus rapide et en quelque sorte subit. Un homme va paraître qui, partant lui aussi des données de la tradition, en brisera les cadres et tentera, émule des gnostiques, d'écrire à lui seul une explication scientifique et orthodoxe du christianisme. Œuvre grandiose mais prématurée, dont l'influence sera immense, mais dont plusieurs éléments devront être plus tard abandonnés, comme les ébauches d'un esprit plus vaste que sûr, comme les parties ruineuses d'un édifice trop hâtivement construit.

CHAPITRE VII

LES PREMIERS GRANDS SYSTÈMES THÉOLOGIQUES EN ORIENT. — CLÉMENT D'ALEXANDRIE ET ORIGÈNE.

§ 1. — Clément d'Alexandrie[1].

C'est dans l'Église d'Alexandrie que se produisit, à la fin du IIe et au commencement du IIIe siècle, l'effort

1. Les textes ont été vérifiés sur l'édition O. STAEHLIN, Leipzig, 1905-1909, mais, pour la commodité du lecteur, j'ai indiqué, au bas des pages, l'édition POTTER, *Clementis alexandrini opera quae exstant omnia*, Oxford, 1715, dans *P. G.*, VIII, IX. Le tome VIII contient la *Cohortatio*, le *Pédagogue* et les quatre premiers *Stromates;* le tome IX contient les autres ouvrages. Comme les divisions sont généralement longues, j'ai cité partout la colonne de la *Patrologie grecque*. — Travaux : J. KAYE, *Some account of the writings and opinions of Clement of Alexandria*, London, 1835, 2e édit., 1890. CH. BIGG, *The christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886. E. DE FAYE, *Clément d'Alexandrie*, Paris, 2e éd., 1906. J. PATRICK, *Clement of Alexandria*, Edinburgh, 1914. H. KUTTER, *Das Christentum des Klemens von Alexandrien*, *Schweizerische theolog. Zeitschrift*, XVI, 1899. P. ZIEGERT, *Zwei Abhandlungen über T. Flav. Klemens Alexandrinus*, Heidelberg, 1894. A. AALL, *Der Logos, Geschichte seiner Entwicklung...*, II, Leipzig, 1899. G. TH. HILLEN, *Clementis Alexandrini de SS. Eucharistia doctrina*, Warendorpii, 1861. W DE LOSS LOVE, *Clement of Alexandria not an after-death probationist or universalist*, dans la *Bibliotheca sacra*, octob. 1888. G. ANRICH, *Klemens und Origenes als Begründer der Lehre von Fegfeuer*, Tübingen, 1902. MARKGRAF, *Klemens von Alexandrien als asketischer Schriftsteller*, dans la *Zeitschr. f. Kirchengesch.*, XXII, 1901. W. CAPITAINE, *Die Moral des Clemens von Alexandrien*, Paderborn, 1903. W. WAGNER, *Der Christ und die Welt nach Clemens von Alexandrien*, Göttingen, 1903. P. DAUSCH, *Das neutestamentliche Schriftkanon und Klemens von Alexandrien*, Freiburg im Br., 1894. KUTTER, *Klemens Al. und das Neue Testament*, Giessen, 1897. P. BATTIFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

dont je viens de parler, et qui créa véritablement la théologie systématique. De cette Église nous ne connaissons jusqu'à cette époque que la liste de ses évêques. Mais tout à coup, vers 180, son école catéchétique jette un éclat incomparable et devient le foyer des plus intéressants et des plus féconds travaux.

Le premier nom qui l'ait illustré est celui de Pantène. Pantène n'a guère laissé qu'un souvenir très respecté [1]. Il eut pour successeur Clément, d'abord son disciple, qui pendant une douzaine d'années, de 190 à 202 ou 203, dirigea seul ou avec son maître le Didascalée.

Les trois grands traités qui restent de Clément l'*Exhortation aux Grecs*, le *Pédagogue* et les *Stromates* sont comme les trois parties d'une œuvre unique mais restée inachevée. Ils forment avec le *Quis dives salvetur* et ce qui a survécu des *Hypotyposes* surtout dans les *Adumbrationes in epistulas canonicas*, la source principale où l'on doit étudier la théologie de leur auteur.

Pour comprendre cette théologie, il faut se rappeler que Clément est à la fois profondément chrétien et résolument philosophe. On n'a pas toujours assez remarqué le premier trait. Non seulement la piété chrétienne de Clément s'épanche parfois en admirables effusions [2], mais il reconnaît hautement l'autorité des anciens et de la tradition de l'Église, et proteste qu'il s'y veut attacher : « Celui-là, dit-il, cesse d'être homme de Dieu et fidèle au Seigneur, qui a regimbé contre la tradition ecclésiastique et s'est laissé aller aux opinions des hérésies humaines [3]. » D'autre part, son goût, et l'on peut

1. Eusèbe, *Hist. ecclés.*, V, 10.
2. Par exemple *Cohort.*, XI, XII.
3. *Stromat.*, VII, 16, col. 532. Voir aussi *Strom.*, I, 1, col. 700, 701 ; VII, 16, col. 545. On trouvera dans Harnack, *Gesch. der altchristlich. Liter.*, *Die Ueberlieferung*, pp. 291 sqq., la liste des citations que fait Clément des paroles des πρεσβύτεροι.

dire son enthousiasme pour la philosophie est bien connu. Observons seulement que par philosophie il n'entend pas le système de telle ou telle école, mais généralement l'ensemble des doctrines qui enseignent la justice et la piété, dont chaque école fournit sa part [1]. Clément est un éclectique. Platon et Pythagore sont ses maîtres favoris : après eux, Zénon et Aristote. Il exclut seulement Épicure et les sophistes [2]. Cette philosophie, pense-t-il, a rempli dans le passé un rôle providentiel : « Elle conduisait les Grecs au Christ comme la Loi y conduisait les Hébreux. » Elle leur avait été donnée « comme un testament à leur usage qui devait leur servir de degré pour s'élever à la philosophie selon le Christ [3] ». Non pas qu'elle ait une origine aussi immédiatement divine que la révélation : elle ne vient pas de Dieu essentiellement, directement (κατὰ προηγούμενον), mais seulement indirectement et par voie de conséquence (κατὰ ἐπακολούθημα), soit parce qu'elle a été puisée en grande partie dans les livres de l'Ancien Testament connus des païens, soit parce que la raison qui la crée et l'organise est elle-même un don de Dieu [4]. En tout cas, son rôle actuel est d'être l'auxiliaire de la foi dans l'étude que celle-ci fait de ses propres profondeurs : elle doit aider cette *foi* à s'édifier en *gnose*. Et sans doute les doctrines de la philosophie n'ajoutent rien à la lumière des vérités chrétiennes : mais sa méthode et sa dialectique disciplinent l'esprit, et le guident dans ses recherches du vrai, dans ses efforts vers le bien, dans son apostolat pour disséminer le bien et le vrai [5].

1. *Strom.*, I, 7, col. 732.
2. *Strom.*, I, 8, col. 737; *Strom.*, I, 1, col. 688; V, 14, col. 173; VI, 8, col. 289.
3. *Strom.*, I, 5, col. 717; VI, 8, col. 288, 289; VI, 5, col. 261; VI, 17, col. 392.
4. *Strom.*, I, 5, col. 717; V, 14; VI, 2.
5. *Cohort.*, XI, col. 229; XII, col. 237 suiv.; *Strom.*, I, 20, col. 813, 816;

En définissant ainsi le rôle actuel de la philosophie, Clément définissait sa propre entreprise : creuser, au moyen de la philosophie, plus avant dans la foi, transformer celle-ci en une science, la révélation en une théologie. Seulement, pendant que les pseudo-gnostiques, comme il les nomme, avaient, sous couleur du même dessein, substitué leurs rêveries à la foi, Clément voulait, lui, que cette foi restât la base (θεμέλιος) de tout l'édifice. Il n'admettait pas qu'on s'écartât jamais des principes qu'elle posait, des faits qu'elle avait constatés, que l'on portât même l'investigation (ζήτησις) sur certaines vérités exclusivement réservées à son domaine. Dans ces conditions, pensait-il, la science de la révélation ne sera pas une science humaine, d'esprit propre, mais une science divine et réglée par l'Église[1].

Rien de plus juste que ces vues de Clément d'Alexandrie, et, si l'on doit regretter quelque chose, c'est qu'il ne les ait pas lui-même toujours strictement suivies. Il tend déjà à s'en éloigner par l'abus qu'il fait de la méthode allégorique dans l'interprétation de l'Écriture. Cette Écriture est sans doute pour lui la voie sûre de la vraie religion : il en reconnaît sans hésiter l'inspiration (θεόπνευστοι)[2], et range dans son canon sensiblement les mêmes livres que nous[3] ; mais

V, 14, col. 205; VI, 17, col. 380, 381, 385; I, 6, col. 728; I, 9, col. 740. Voir ici V. PASCAL, *La foi et la raison dans Clément d'Alexandrie*, Montdidier, 1901.

1. *Strom.*, II, 2, col. 940; V, 1, col. 12-13; VII, 10, col. 477; VII, 16, col. 544; *Paed.*, I, 6, col. 280 suiv.

2. *Cohort.*, VII, col. 188, 189; VIII, col. 192, 193; *Strom.*, I, 21, col. 853; VII, 16; *Paed.*, I, 6, col. 308.

3. Il connaît tous les livres du Nouveau Testament sauf la deuxième épître de saint Pierre, la troisième de saint Jean, et peut-être celle de saint Jacques qu'il semble bien citer cependant (*Strom.*, VI, 18, col. 397). Quant aux apocryphes et aux anciens écrits qu'il cite comme des autorités ou même comme ἡ γραφή (la *Didachè* par exemple, *Strom.*, I, 20, col. 817), il est difficile de définir exactement la valeur qu'il leur

il adopte en exégèse les principes de Philon. Il les applique avec une entière désinvolture à l'Ancien Testament, dont les faits, sous sa plume, deviennent des symboles : vis-à-vis du Nouveau Testament il se montre ordinairement plus réservé [1]. On peut voir au VIe livre des Stromates (15 et 16, col. 356 suiv.), comment il s'explique sur la nature et la nécessité de cet allégorisme.

L'Écriture, l'enseignement de l'Église et des anciens, la philosophie, voilà donc, d'après Clément, les trois facteurs élémentaires de la théologie. Quelle doctrine en a-t-il composée?

Une doctrine où les deux éléments, rationnel et divin, ont laissé simultanément leurs traces, et qui juxtapose souvent plutôt qu'elle ne fond ce qui lui vient de ces deux sources.

Le Dieu de Clément est le Dieu des chrétiens sans doute, Dieu réel et concret, éminemment saint et bon, qui veille sur les hommes et qui veut leur salut [2]; mais aussi un Dieu conçu à la mode platonicienne, absolument transcendant. Car il est au-dessus du monde entier, de toute cause et de la pensée elle-même, au-dessus de l'Un et de la Monade [3].

Dans ce Dieu unique notre auteur compte trois termes. On a mis en doute qu'il les distinguât hypostatiquement. L'affirmative cependant n'est pas douteuse : Clément découvre la Trinité jusque dans Platon [4].

accorde. Son canon n'était sans doute pas parfaitement limité. Voir E. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, I, p. 227, suiv.

1. Voir cependant son explication de *I Corinth.*, III, 2, dans *Paed.*, I, 6, col. 29.

2. *Strom.*, II, 2, col. 936; V, 10, col. 101; VII, 12, col. 496-497; V, 1, col. 16; VI, 17, col. 388, suiv.; *Cohort.* X; *Paed.*, I, 9, col. 353, 356; II, 10 col. 517.

3 *Paed.*, I, 8, col. 336; *Strom.*, V, 10, col. 100; V, 11, col. 108, 109; V, 2, col. 121, 124; VII, 1, col. 404.

Paed., I, 2, 6, col. 280, 300; III, 12, col. 680, 681; *Strom.*, V, 14, col. 156 VI, 7, col. 280; *Quis dives salvetur*, 34, col. 640.

Le second terme de cette Trinité est le Logos. D'après Photius (*Bibl.*, cod. 109), Clément aurait admis deux êtres de ce nom, un Logos du Père, et un second qui serait le Fils, mais dont ni l'un ni l'autre ne se serait proprement incarné, l'incarnation ne convenant qu'à une δύναμίς τις τοῦ θεοῦ οἷον ἀπόρροια τοῦ λόγου αὐτοῦ, à une sorte de troisième logos émané du premier. Mais il est probable que Photius s'est mépris. Clément a seulement distingué entre la raison divine immanente, attribut du Père, et le Logos personnel qui est le Fils.

Or de celui-ci notre auteur affirme immédiatement sa génération éternelle : c'est un point que l'école d'Alexandrie met fortement en relief. Cette génération n'a pas seulement précédé la création : elle n'a pas eu de commencement (ἀνάρχος), car le Père n'est Père qu'à la condition d'avoir un Fils [1] : « *Cum enim dicit* (*Ioannes, I Ioa.*, I, 1) *Quod erat ab initio, generationem tangit sine principio filii cum patre simul exstantis* [2]. » Le Verbe s'est avancé (προελθών) sans doute au moment et comme auteur immédiat de la création ; mais ce fait n'implique pas en lui deux états ; il n'a pas subi de προβολή [3].

Ainsi né éternellement du Père, le Logos lui est semblable, vraiment Dieu comme lui : ὁ φανερώτατος ὄντως θεὸς, ὁ τῷ δεσπότῃ τῶν ὅλων ἐξισωθείς [4] : toujours présent partout, nulle part contenu, il est tout intelligence, il voit tout, entend tout, sait tout, gouverne tout [5]. Ses attributs sont les mêmes que ceux du Père : le Père est dans le Fils et réciproquement : on leur adresse à tous deux des prières : ils ne sont qu'un

1. *Strom.*, VII, 2, col. 409, 412; V, 1, col. 9.
2. *Adumbrationes*, *P. G.*, IX, col. 734; STAEHLIN, III, p. 210.
3. *Strom.*, V, 3, col. 33; VII, 2, col. 408.
4. *Cohort.*, X, col. 228.
5. *Strom.*, VII, 2, col. 408.

même Dieu[1]. Clément pousse si loin l'expression de leur unité qu'il semble toucher parfois au modalisme[2].

Et cependant on a cru apercevoir dans ses œuvres des traces de subordinatianisme. Car il n'adopte pas seulement vis-à-vis du Fils les appellations que Philon donnait au Verbe, mais il déclare que la nature (φύσις) du Fils est la plus proche de celui qui est seul tout-puissant, que le Fils peut être démontré et connu, tandis que le Père n'est ni connaissable ni démontrable[3]. Bien plus, à en croire Photius[4], Clément aurait compté le Fils parmi les créatures; et il est vrai que, dans les ouvrages de Clément, on trouve à ce sujet quelques expressions impropres[5]. Elles peuvent s'expliquer cependant et ne détruisent pas l'impression qui résulte de l'ensemble de sa doctrine. Il est fort douteux qu'il ait été vraiment subordinatien.

De l'Esprit-Saint notre docteur ne dit rien de spécial et qui ne se rencontre déjà dans l'Écriture[6]. A signaler seulement le passage où il nomme le Fils et le Saint-Esprit « primitivae virtutes ac primo creatae, immobiles existentes secundum substantiam[7] ».

Le Verbe est, comme on l'a vu, l'agent immédiat de la création. Clément entend cette création au sens strict : ni l'esprit ni la matière ne sont éternels[8]; il

1. Ἓν γὰρ ἄμφω, ὁ θεός (*Paed.*, I, 8, col. 325); *Paed.*, I, 7, col. 312; III, 12, col. 680, 681; *Strom.*, V, 6, col. 65; VII, 12, col. 500, 501.

2. *Paed.*, I, 8, col. 333, 336.

3. *Strom.*, VII, 2, col. 408; IV, 25, col. 1365.

4. *Codex* 109. Rufin d'Aquilée signale aussi dans l'œuvre de Clément des passages dans ce sens; mais il les suppose interpolés (*Epilogus in Apologetic. S. Pamphili*, édit. d'Origène de Lommatzsch, XXV, 387).

5. *Strom.*, V, 14, col. 132; VI, 7, col. 278; *Adumbrationes*, col. 735, 736.

6. *Cohort.*, VIII, col. 188, 189; *Strom.*, IV, 26, col. 1373; VII, 2, col. 413; VII, 14, col. 351, etc.

7. *Adumbrationes*, col. 735, 736. STAEHLIN, III, p. 211. Le mot *creatae* ne doit pas s'entendre au sens strict.

8. *Strom.*, V, 14, col. 136, 140.

ne semble pas même avoir enseigné, comme plus tard Origène, une préexistence des âmes[1]. Mais, en revanche, il est trichotomiste. L'homme possède en lui deux âmes, l'une charnelle et sensible (σαρκικὸν πνεῦμα), l'autre raisonnable et dirigeante (λογιστικὸν καὶ ἡγεμονικόν), qui n'est pas engendrée avec le corps[2]. A celle-ci appartient la liberté, car Dieu a voulu que l'homme contribuât à se sauver lui-même : ἡμᾶς δὲ ἐξ ἡμῶν αὐτῶν βούλεται σώζεσθαι[3].

Ni le corps n'est essentiellement mauvais, ni l'âme essentiellement bonne : le péché est donc notre fait, mais un fait qui nous est naturel et commun : le Logos seul est sans péché[4]. Du péché originel Clément ne parle nulle part explicitement. Il connaît sans doute la désobéissance de nos premiers parents, et paraît supposer que leur faute a consisté en partie à s'unir par le mariage plus tôt que Dieu ne le leur avait permis. Il admet encore qu'Adam a donné aux hommes par son péché un exemple qu'ils n'imitent que trop; que nous avons été viciés par sa faute; mais il ne précise pas davantage son enseignement[5].

C'est pour nous délivrer du péché que le Verbe s'est incarné[6]. Bien que notre auteur, préoccupé de la connaissance de Dieu apportée par Jésus-Christ, envisage surtout en celui-ci l'élément divin et invisible de son être, il n'ignore pas cependant ni ne méconnaît son humanité, ni le rôle qu'elle a joué dans l'œuvre du salut.

1. *Strom.*, III, 13, col. 1193; IV, 26, col. 1373-1377. Voir cependant *Quis dives salvetur*, 33, col. 640; *Strom.*, VII, 2, col. 413.
2. *Strom.*, VI, 6, col. 273; VI, 16, col. 360.
3. *Strom.*, VI, 12, col. 317; VI, 16, col. 360; IV, 21, col. 1341; II, 15, col. 1000; VII, 7, col. 468.
4. *Strom.*, II, 15, col. 1000, 1004; IV, 26, col. 1373, 1377; *Paed.*, III, 12, col. 672; cf. *Cohort.*, XI, col. 228.
5. *Strom.*, III, 17, col. 1205; III, 14, col. 1193, 1196; *Cohort.*, XI, col. 228; *Adumbr. in epist. Iudae*, col. 733.
6. *Cohort.*, XI, col. 228, 229.

Le Verbe s'est donc incarné, s'est engendré en quelque sorte lui-même dans son incarnation, est né de David, d'une vierge : le Verbe incarné est Jésus-Christ : ὁ λόγος ὁ Χριστός[1].

Photius a accusé Clément de docétisme[2]. L'accusation n'est que partiellement vraie. Clément repousse au contraire le docétisme proprement dit : il admet en Jésus-Christ un corps réel, un sang matériel, une humanité passible[3]; mais il pense que son corps était affranchi des nécessités ordinaires et naturelles du boire et du manger, et son âme des mouvements des passions (ἀπαθὴς τὴν ψυχήν), de la tristesse et de la joie. Il rapporte même, sans la désapprouver, une tradition qui représentait la chair du Sauveur comme impalpable et n'offrant au toucher aucune résistance[4].

En somme, notre auteur reconnaît bien en Jésus-Christ deux natures : l'unique Logos est à la fois Dieu et homme : Ὁ λόγος, ὁ μόνος ἄμφω, θεός τε καὶ ἄνθρωπος : il est l'Homme-Dieu (ὁ ἄνθρωπος θεός) qui nous est utile et comme Dieu et comme homme[5]. Mais, d'autre part, Clément le regarde évidemment comme une seule personne dont la personnalité réside dans le Verbe. Les exemples de communication d'idiomes sont fréquents dans ses œuvres, et il suppose que l'union hypostatique a persévéré même pendant le *triduum mortis* : « Le Verbe vivant et enseveli avec le Christ est exalté avec Dieu[6]. »

1. *Cohort.*, I, col. 60, 61 ; XI, col. 228, 229; *Strom.*, V, 3, col. 33; V, 14, col. 161; *Paed.*, I, 6, col. 300; III, 1, col. 556.
2. *Biblioth.*, cod. 109.
3. *Strom.*, III, 17, col. 1205, 1208; VI, 9, col. 292; VII, 17, col. 553, V, 6, col. 58; *Paed.*, I, 2, col. 252; I, 6, col. 301; II, 2, col. 409; III, 1, col. 557; *Quis dives salvetur*, 37, col. 641.
4. *Strom.*, VI, 9, col. 292; cf. III, 17, col. 1161, 1164; *Paed.*, I, 2, col. 252; *Adumbrat. in I Ioann.*, I, 1, col. 735; STAEHLIN, III, p. 210.
5. *Cohort.*, I, col. 61; *Paed.*, III, 1, col. 557; I, 3, col. 257; cf. I, 2, col. 252.
6. *Cohort.*, II, col. 97; *Paed.*, I, 5, col. 277, 280; I, 6, col. 301; *Cohort.*, X, col. 224.

Quant à l'œuvre de Jésus-Christ, elle est pour Clément une œuvre de révélation et d'enseignement : Jésus-Christ est notre docteur et notre maître, notre vrai pédagogue[1]. Mais elle est aussi une œuvre de rédemption et de réconciliation. Jésus-Christ a donné son âme pour chacun de nous : il est notre rançon (λύτρον ἑαυτὸν ἐπιδιδούς); il est propitiation pour nos péchés (ἱλασμός), victime immolée (ὁλοκάρπωμα, θῦμα) dont le sang nous rachète et nous réconcilie avec Dieu[2].

A ce salut qu'il a apporté Jésus-Christ nous appelle tous; à nous de lui répondre[3]. On lui répond d'abord par la foi. Qu'est-ce que la foi? Clément en parle souvent, mais n'en donne nulle part une définition précise. Il la considère comme étant, en général, une appréciation favorable et une admission anticipée de ce qui sera l'objet d'une intelligente compréhension. Puis, appliquant cette notion aux vérités religieuses, il en tire l'idée de la foi proprement dite[4]. De la foi, ajoute-t-il, naissent l'espérance, qui est l'attente de la possession du bien, la crainte et la pénitence qui nous conduisent à la charité et à la science (ἀγάπη καὶ γνῶσις)[5]. La foi ainsi entendue est ἰσχὺς εἰς σωτηρίαν καὶ δύναμις εἰς ζωὴν αἰώνιον, mais elle ne doit point se séparer de l'accomplissement des divins commandements; et, si elle suffit au salut, elle n'est cependant que le commencement de la connaissance de Dieu et de la perfection chrétienne. Au-dessus d'elle se place la gnose[6].

1. *Cohort.*, XI, col. 229, 232; XII, col. 240; *Paed.*, I, 6, col. 280; *Strom.*, VII, 10, col. 480.
2. *Quis dives salvetur*, 37; *Paed.*, III, 12, col. 677; *Strom.*, V, 11, col. 108; *Cohort.*, X, col. 228.
3. *Strom.*, II, 6, col. 960, 961.
4. *Strom.*, II, 6, col. 964; II, 12, col. 992; II, 2, col. 940.
5. *Strom.*, II, 6, col. 961, 965.
6. *Strom.*, II, 6, col. 961; II, 12, col. 992; V, 1, col. 21; VI, 14, col. 329; *Paed.*, I, 6, col. 285.

Nous touchons ici à l'un des points les plus importants de la doctrine de Clément d'Alexandrie. Nul doute qu'il n'ait divisé les chrétiens en deux catégories, ceux qui se contentent de la foi commune (κοινὴ πίστις) et ceux qui s'élèvent jusqu'à la gnose ; mais il a d'ailleurs expressément condamné l'erreur qui regarderait cette division comme la conséquence d'une différence de nature entre les hommes [1]. Loin de s'exclure, ces deux états sont au contraire intimement joints. La gnose suppose la foi, et la foi contient en germe la gnose, puisqu'elle en est le fondement, et que la vie de charité, qui est celle du gnostique, n'est que le développement de la vie de foi qui est celle du simple croyant [2].

Qu'est-ce donc au juste que le gnostique chrétien? Clément en a tracé en plusieurs endroits, notamment au Stromate VII[e] (10-14), un portrait idéal où il est aisé de relever deux traits principaux. D'abord le gnostique a une connaissance et comme une intuition des vérités que la foi nous fait admettre sans nous en révéler le contenu : il a l'intelligence (ἐπιστήμη) de Dieu et des choses divines en général, de l'homme, de sa nature, de la vertu, du souverain bien, de l'univers et de son origine : les « grands mystères », dont les petits ne sont qu'une préparation, lui sont révélés [3]. Puis, le gnostique mène une vie parfaite, caractérisée par la pratique de deux vertus, l'une stoïcienne, l'autre chrétienne. La première est l'insensibilité (ἀπάθεια) : le

1. *Paed.*, I, 6, col. 288, 293.
2. *Paed.*, I, 6, col. 280 suiv. « Ne l'oublions jamais, pour Clément, cette superstructure exégétique a pour base la foi contenue dans la tradition ecclésiastique. L'enseignement du Christ est vraiment l'unique et nécessaire fondement, et il n'y a de gnose recevable que celle que Clément appelle ἐκκλησιαστικὴ γνῶσις » (BATIFFOL, *L'Égl. naiss.*, p. 311).
3. *Strom.*, V, 11, col. 108; VI, 8, col. 289; VI, 10, col. 300; VII, 3, col. 421.

gnostique a déraciné en lui toute passion, tout désir, tout le sensible de sa nature : aussi n'a-t-il que faire des vertus inférieures nécessaires pour la lutte; il est inébranlable aux événements et inaccessible aux émotions : c'est le philosophe idéal du Portique[1]. La seconde vertu est la charité (ἀγάπη) : elle est comme le principe qui dirige et féconde toute la vie du gnostique. La charité le fait souffrir pour l'Église et travailler à la conversion des âmes; lui fait aimer ses ennemis, pardonner les injures et endurer le martyre. Le gnostique prie sans cesse et partout, et sa prière est parfaite, soumise qu'elle est toujours à la volonté de Dieu[2].

En somme, dans la foi et la gnose, comme il est aisé de s'en rendre compte, Clément a simplement marqué les deux degrés de la vie chrétienne, celui de la vie commune, et celui de la perfection. Son originalité a consisté, d'une part, à introduire dans l'idée de la perfection l'élément intellectuel et platonicien de la connaissance, — le gnostique est parfait en doctrine et en conduite, — et, de l'autre, à introduire dans son élément moral la pratique de la vertu stoïcienne de l'apathie. On saisit ici sur le fait les deux influences, philosophique et chrétienne, qui se sont exercées sur son esprit, et qui se sont traduites dans son enseignement.

Ainsi attiré vers les problèmes de la vie intérieure, intellectuelle et morale des chrétiens, Clément s'est relativement moins occupé du côté extérieur de l'Église, de son organisation hiérarchique et de ses rites, beaucoup plus cependant qu'on ne l'a dit quelquefois. Il a surtout fortement opposé l'Église, la plus

1. *Strom.*, VI, 9, col. 292 suiv.
2. *Strom.*, I, 2, col. 709; IV, 4, col. 1225, 1228; IV, 9, col. 1284, 1285; VII, 1, col. 405; VII, 7, col. 449, 456; VII, 9, col. 477; VII, 12, col. 496 501.

ancienne Église, l'Église fondée par les apôtres, aux schismes et aux hérésies qui déchirent son unité et troublent sa foi[1]. Ces hérésies enseignent autre chose que n'ont enseigné nos pères; mais « nous devenons parfaits (dans la connaissance) quand nous sommes l'Église, avec le Christ pour chef[2] ». Les païens sont dans l'ignorance, ceux qui suivent les hérésies sont dans l'opinion (οἰήσει), l'Église la véridique est dans la science (ἐπιστήμη)[3]. Et c'est pourquoi, tandis que les hérésies ont erré, c'est « dans la vérité unique et dans la vieille Église qu'est la gnose la plus exacte et l'hérésie réellement la meilleure[4] ». Hors de cette Église il n'y a ni baptême légitime, ni martyre profitable, ni salut possible[5]. D'autre part, Clément partage nettement les fidèles de l'Église en clercs et laïcs, et parmi les premiers distingue les évêques, les prêtres et les diacres[6]. Le *Quis dives salvetur* fournit même, en faveur de la primauté de saint Pierre, un texte classique : cet apôtre est « l'élu, le choisi, le premier des disciples (ὁ πρῶτος τῶν μαθητῶν) pour qui seul, avec lui-même, le Sauveur a payé le tribut[7] ».

Le baptême est une nouvelle naissance (ἀναγέννησις), nous fait enfants de Dieu, parfaits, immortels : c'est un sceau (σφραγίς), une illumination (φώτισμα), un bain (λουτρόν) qui efface les péchés et les peines qui leur sont dues[8].

L'eucharistie suit le baptême. Clément a été présenté,

1. *Paed.*, I, 5, col. 269; *Strom.*, VII, 17.
2. *Paed.*, I, 5, col. 269, 272.
3. *Strom.*, VII, 16, col. 540.
4. *Strom.*, VII, 15, col. 528. Le mot αἵρεσις est pris évidemment ici au sens de choix doctrinal.
5. *Strom.*, I, 19, col. 813; IV, 9, col. 1284; IV, 12, col. 1293; *Paed.*, II, 10, col. 529.
6. *Paed.*, III, 11, col. 677; *Strom.*, III, 12, col. 1180, 1189; VI, 13, col. 328.
7. *Quis dives salvetur*, 21, col. 625.
8. *Paed.*, I, 6, col. 280, 281; *Strom.*, II, 13, col. 996; *Quis dives salv.*, 39, col. 644.

par la critique protestante en général, comme n'admettant pas la présence réelle et substantielle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Et il est vrai que l'habitude d'allégoriser dont il ne se défend pas assez a pu, dans une certaine mesure, faire prendre le change sur sa vraie pensée. Mais c'est une méprise [1]. Clément rapproche l'eucharistie du baptême, et condamne les hérétiques (encratites) qui ne se servaient que de pain et d'eau pour la προσφορά eucharistique [2]. D'après ses textes, le pain et le vin, aliment sanctifié, offerts par Melchisédec, étaient la figure de l'eucharistie [3]; cette eucharistie ne peut être reçue que par ceux qui en sont dignes [4]. Le Christ donne au chrétien du pain qui est lui-même, et celui qui y goûte ne fait plus l'expérience de la mort; chaque jour aussi le Christ se donne au chrétien en breuvage d'immortalité [5]. « Boire le sang de Jésus c'est participer à l'incorruptibilité du Seigneur... Le mélange des deux, savoir du vin et du Verbe, est appelé eucharistie, grâce vénérable et belle. Ceux qui, selon la foi, y participent sont sanctifiés corps et âme, la volonté du Père mêlant mystérieusement le divin mélange, l'homme à l'Esprit et au Verbe [6]. » Tout ce langage montre bien, encore que l'expression en soit parfois rudimentaire, que Clément ne méconnaît pas, pour parler comme lui, le canon eucharistique de l'Église [7]. Les autres passages, où il présente la connaissance plus parfaite du Sauveur et

1. Voir ici P. Batiffol, *L'Eucharistie*, 5e édit., p. 248 et suiv.
2. *Strom.*, I, 19, col. 813.
3. *Strom.*, IV, 25, col. 1369.
4. *Strom.*, I, 1, col. 692.
5. *Quis dives salvetur*, 23, col. 628; Staehlin, III, 175 : Ἐγώ (le Christ) σου τροφεύς, ἄρτον ἐμαυτὸν διδούς, οὗ γευσάμενος οὐδεὶς ἔτι πεῖραν θανάτου λαμβάνει, καὶ πόμα καθ' ἡμέραν ἐνδιδοὺς ἀθανασίας.
6. *Paed.*, II, 2, col. 409. 412. L'Esprit ici est la divinité même du Verbe, comme l'indique le contexte.
7. *Strom.*, I, 19, col. 813.

sa doctrine comme un pain et un vin, comme la chair et le sang de Jésus, reproduisent en partie le langage des faux gnostiques, et n'ont aucun rapport avec l'eucharistie [1].

Clément d'Alexandrie paraît comprendre la pénitence à peu près comme Hermas. Après avoir rapporté les paroles du *Pasteur* sur l'unique pénitence possible après le baptême, il s'efforce de montrer qu'elle doit suffire, et quel désordre ce serait de la répéter souvent [2]. Il ne s'agit ici, bien entendu, que de la pénitence officielle, car les châtiments que Dieu envoie au chrétien pécheur ont d'ailleurs, observe-t-il, pour but de l'amender, et Dieu est toujours prêt à accueillir le pécheur [3]. Remarquons en outre que l'Église d'Alexandrie ne paraît pas avoir connu, au temps de Clément, de réserve par rapport à la réconciliation des homicides. Cela résulte de l'histoire du jeune homme converti par saint Jean, rapportée par notre auteur dans le *Quis dives salvetur*, 42.

Clément a-t-il jamais composé l'écrit Περὶ ἀναστάσεως qu'il annonçait dans son Pédagogue (I, 6, col. 305; II, 10, col. 521)? Nous l'ignorons. Il est certain seulement que dans les ouvrages qui restent de lui il enseigne ou suppose la résurrection de la chair [4]. Sur le *millenium* son silence est complet. Mais il admet que les âmes pécheresses seront, après la mort, sanctifiées (ἁγιάζειν) par un feu intelligent, et que les scélérats seront punis également par le feu [5]. Le châtiment de

1. Voir, par exemple, *Paed.*, I, 5, col. 268; II, 2, col. 424; *Quis dives salvetur*, 29, col. 633, 636. Au *Paed.*, I, 6, col. 301, plusieurs auteurs cependant voient l'eucharistie.

2. *Strom.*, II, 13, col. 993, 996.

3. *Strom.*, IV, 24, col. 1363; *Quis dives salv.*, 38, 39, col. 644, STAEHLIN, III, 185.

4. *Paed.*, I, 6, col. 284; I, 4, col. 260.

5. *Strom.*, VII, 6, col. 449; V, 14, col. 133. C'est l'indice d'une croyance au purgatoire.

ces derniers sera-t-il éternel? Il ne le dit pas assez nettement. Au Stromate VII, 2 (col. 416), les peines dont parle Clément, et qui suivent le jugement définitif, forcent les délinquants au repentir. Cette même idée revient au chapitre 12 (col. 508); et au chapitre 16 (col. 541), l'auteur émet le principe que Dieu ne punit pas, mais corrige seulement, c'est-à-dire que tout châtiment de sa part est médicinal [1]. Si l'on songe qu'Origène, pour conclure à l'*apocatastasis,* devait partir du même principe, il y a des chances pour que Clément l'ait entendu de la même façon.

Quoi qu'il en soit, notre docteur ajoute que, de leur côté, les élus seront reçus dans une des trois demeures signifiées par les chiffres trente, soixante, cent de la parabole de la semence (*Matth.,* XIII, 8) [2]. Au gnostique seul est donné ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme. Il entrera dans la demeure de Dieu, pour le contempler dans une lumière immuable et éternelle [3].

§ 2. — Origène [4].

L'Orient n'a pas connu de théologien qui ait exercé une influence plus profonde qu'Origène. Homme vrai-

1. Cf. *Strom.*, VI, 14, col. 329, 332.
2. *Strom.*, VI, 14, col. 337; IV, 18, col. 1321.
3. *Strom.*, IV, 18, col. 1321; VII, 10, col. 481; VII, 11, col. 496.
4. L'édition citée est celle de DELARUE-LOMMATZSCH, Berolini, 1831-1848. Mais là où les textes sont plus difficiles à trouver, j'ai noté, avec le tome et la page de Lommatzsch, le tome et la colonne de la *Patrologie grecque* de Migne (XI-XVII). — Travaux : HUET, *Origeniana*, Rouen, 1668. E. R. REDEPENNING, *Origenes*, Bonn, 1841-1846. F. PRAT, *Origène*, Paris, 1907. J. DENIS, *De la philosophie d'Origène*, Paris, 1884. CH. BIGG, *The christian Platonists of Alexandria*, Oxford, 1886. L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg im Breisgau, 1896. W. FAIRWEATHER, *Origen and greeck*

ment universel et qui a possédé toute la science de son temps, bien qu'il n'en ait pas fouillé également toutes les parties, âme essentiellement droite et sincère, esprit hardi, regardant toujours la difficulté bien en face et ne la dissimulant jamais, sachant douter et n'imposant pas son opinion dans les questions qu'il croyait libres, capable de synthèse et de vues d'ensemble bien que son érudition fût prodigieuse dans les détails, il a été, dit Bigg [1], « le premier grand professeur, le premier grand prédicateur, le premier grand écrivain en matière de spiritualité, le premier grand commentateur, le premier grand dogmaticien » qu'ait eu l'Église. Grand philosophe il ne l'a pas été. Il a connu très bien toutes les philosophies de l'antiquité et s'en est servi ; mais il n'a été lui-même à ce point de vue ni original ni créateur [2].

C'est dans le Περὶ ἀρχῶν, écrit en 228-231, qu'Origène s'est efforcé de résumer et de réduire en système toute sa doctrine : ce livre est comme la première *somme* que l'Église ait connue. L'intention de l'auteur a été d'y

patristic theology, New-York, 1901. F. Harrer, *Die Trinitätslehre des Kirchenlehrers Origenes*, Regensburg, 1858. Knittel, *Des Origenes Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes,* dans la *Theolog. Quartalschr.*, tom. LIV, 1872. M. Lang, *Ueber der Leiblichkeit des Vernunftwesen bei Origenes*, Leipzig, 1892. C. Klein, *Die Freiheitslehre des Origenes*, Strassburg, 1894. G. Capitaine, *De Origenis ethica*, Monast. Guestph., 1898. G. Anrich, *Klemens und Origenes als Begründer der Lehre von Fegfeuer*, Tübingen, 1902. G. Bordes, *L'apologétique d'Origène d'après le Contra Celsum*, Cahors, 1900. A. Zoellig, *Die Inspirationslehre des Origenes*, Freiburg im Br., 1902.

1. *The Christian Platonists of Alexandria*, p. 115.

2. Origène a eu de grands admirateurs et de grands ennemis, et, à part quelques points sur lesquels ils s'accordent, les critiques ont toujours été partagés dans le jugement qu'ils portent sur ses doctrines. Ce désaccord, qui a commencé du vivant de l'auteur, persévère encore. De nos jours, Bardenhewer, par exemple, se montre sévère à son endroit et s'appuie volontiers sur saint Jérôme. Le P. Prat, au contraire, l'excuse le plus souvent en s'appuyant sur les textes. Les textes, en effet, pourraient trancher la question : mais nous ne les avons pas tous, et l'on sait qu'un certain nombre de ceux que nous possédons ont été corrigés.

donner, en dehors de toute polémique, une synthèse de nos croyances : « ... seriem quamdam et corpus ex horum omnium ratione perficere, ut manifestis et necessariis assertionibus de singulis quibusque quid sit in vero rimetur, et unum, ut diximus, corpus efficiat[1] ». A côté du *De principiis*, il faut signaler, comme sources principales de la théologie d'Origène, ses *Commentarii in Evangelium Ioannis* (228-238), le *Contra Celsum* (246-248) et le *De Oratione* (233-234).

La base de cette théologie, nous déclare-t-il, est la prédication ecclésiastique, le symbole tel que l'Église le développe et l'explique, car dans la multiplicité des opinions et des erreurs qui surgissent de toutes parts, c'est là qu'il faut chercher la vérité[2]. Quel est cet enseignement de l'Église? Origène l'expose au livre premier du *De principiis* (Praef., 4-10). Il y distingue des doctrines certaines, unanimement professées et prêchées, et d'autres qui ne sont pas énoncées « manifesta praedicatione ». Parmi les premières il faut mettre un Dieu unique, créateur, auteur des deux Testaments, juste et bon à la fois; — Jésus-Christ né du Père avant toute créature, et son ministre dans la création, Dieu lui-même, qui s'est fait homme et s'est incarné tout en restant Dieu, qui a pris un corps semblable au nôtre, mais qui est né de la Vierge et du Saint-Esprit; qui est vraiment né, a vraiment souffert,

1. *De princip.*, I, Praef., 10. A part quelques fragments conservés en grec, nous n'avons malheureusement du *De principiis* qu'une traduction latine faite par Rufin en 398, et où celui-ci s'est efforcé de pallier ce que le texte original offrait d'incorrect surtout au point de vue trinitaire. Une traduction latine littérale de saint Jérôme a presque entièrement péri.

2. « Cum multi sint qui se putant sentire quae Christi sunt, et nonnulli eorum diversa a prioribus sentiant, servetur vero ecclesiastica praedicatio per successionis ordinem ab apostolis tradita et usque ad praesens in ecclesiis permanens; illa sola credenda est veritas quae in nullo ab ecclesiastica et apostolica discordat traditione » (*De princ.*, I, praef., 2).

qui est vraiment mort, ressuscité et monté au ciel; — le Saint-Esprit, associé en honneur et en dignité au Père et au Fils, inspirateur de l'Ancien et du Nouveau Testament (4). Puis l'âme, son immortalité, la récompense ou le châtiment « igni aeterno » qui lui est destiné après la mort suivant ses œuvres; la résurrection du corps, la liberté humaine, la lutte de l'âme contre le diable et ses anges (5); l'existence par conséquent de ce diable et de ses anges (6). Il y faut ajouter la création du monde, son commencement dans le temps, sa ruine future (7); l'inspiration des Écritures et le fait qu'elles ont un double sens, apparent et secret (spirituel, 8); enfin l'existence des bons anges dont Dieu emploie les services pour le salut des hommes (10). — Au contraire, parmi les questions qui ne sont pas pleinement élucidées Origène mentionne les suivantes : le Saint-Esprit est-il engendré ou non (saint Jérôme a traduit « est-il *fait* ou non »)? Est-il ou non lui aussi Fils de Dieu (4)? L'âme vient-elle « ex seminis traduce » ou autrement (5)? Les démons sont-ils des anges déchus (6)? Qu'y avait-il avant le monde actuel et qu'y aura-t-il après lui (7)? Dieu et les esprits sont-ils ἀσώματα et dans quel sens(8, 9)? Quand les anges ont-ils été créés, que sont-ils et quel est leur état? Enfin les astres sont-ils ou non animés (10)?

Cette double énumération est instructive, et la distinction faite par Origène des vérités définitivement acquises et de celles au sujet desquelles on discute encore est capitale. Les premières, remarque-t-il, sont les vérités que les apôtres ont jugé nécessaire d'enseigner manifestement à tous, « etiam his qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur » ; les autres sont celles dont ils ont abandonné la recherche aux « studiosiores », « qui Spiritus dona excellentia mererentur et praecipue sermonis sapientiae et scientiae

gratiam per ipsum Spiritum sanctum percepissent » (I, Praef., 3). De certaines choses ils ont dit « quia sint », ce qui suffit aux simples fidèles, laissant aux plus zélés le soin de trouver « quomodo aut unde sint » (*ibid.*). Dans ce domaine s'exercera la sagacité du théologien et de l'exégète.

L'enseignement de l'Église, en effet, doit être justifié et complété soit par l'Écriture soit par une saine philosophie[1]. L'Écriture sainte est la première source de la théologie : l'Écriture, c'est-à-dire les paroles de Jésus-Christ, non pas seulement celles qu'il a prononcées étant homme, mais encore celles que, Verbe de Dieu, il a prononcées par Moyse et les prophètes[2]. Origène est en effet le théologien par excellence de l'Écriture : c'est toujours elle qu'il s'efforce d'expliquer, sur elle qu'il s'appuie, à elle qu'il demande ses solutions, et l'on sait quels immenses travaux il avait entrepris sur le texte sacré.

Or cette Écriture, continue-t-il, contient un triple sens, correspondant à la composition même de l'homme : un sens somatique ou littéral, un sens psychique ou moral, un sens pneumatique ou spirituel. Le premier est le « communis et historialis intellectus » : il suffit pour l'édification des « simpliciores » ; le second est pour l'édification de ceux qui progressent ; enfin le troisième, « lex spiritualis », est pour l'édification des parfaits[3]. Ces deux derniers sens ne se distinguent pas toujours aisément l'un de l'autre. On voit cependant d'une manière générale et par les exemples que donne Origène, que le sens psychique ou moral est celui qui s'applique aux relations de l'âme individuelle et par-

1. *De princip.*, I, Praef., 10.
2. *De princip.*, I, Praef., 1.
3. *De princip.*, IV, 11 ; cf. *In Levitic.*, hom. V, 1, Lom., IX, 239 ; *P. G.*, XII, 447.

ticulière avec Dieu et la loi morale ; tandis que le sens spirituel a une portée plus vaste, et s'applique aux mystères, à l'Église universelle et à son histoire, au monde à venir et au ciel.

Est-ce à dire que tous les passages de l'Écriture sont susceptibles d'être expliqués dans ce triple sens ? Non : et il en est notamment que l'on ne saurait entendre dans le sens littéral[1]. Dieu les a jetés en quelque sorte sous nos pas pour nous faire souvenir que les Livres saints ont une signification plus haute. Ces passages ne se rencontrent pas seulement dans l'Ancien Testament : les évangiles et les écrits apostoliques en contiennent aussi. Origène en donne des exemples ; mais il se défend d'ailleurs de réduire ainsi à néant le sens historique et littéral de l'Écriture ; car ces cas, ajoute-t-il, ne sont évidemment que des exceptions : « A nobis evidenter decernitur in quam plurimis servari et posse et oportere historiae veritatem[2]. »

Comment justifiait-il cet allégorisme ? — D'abord par l'impossibilité pratique de prendre à la lettre certains récits de l'Écriture ; ensuite par l'autorité et l'exemple de saint Paul[3] ; mais il se le justifiait à lui-même par une raison plus générale, à savoir que toute la nature visible n'est au fond qu'un immense symbole du monde invisible, et chaque individu la représentation d'une idée ou d'un fait suprasensible[4]. De même que l'homme a été créé à l'image de Dieu, ainsi chaque être l'a été comme l'image d'une réalité supérieure. La foule, incapable d'atteindre à ces réalités,

1. Il faut dire, à la décharge d'Origène, qu'il entend souvent le mot *littéral* dans un sens beaucoup plus étroit que nous. V. BARDENHEWER, *Gesch. der altchr. Lit.*, II, 125.
2. *De princ.*, IV, 15-19.
3. *De princ.*, IV, 13.
4. *In Cantic. canticor.*, lib. III, vers. 9, Lom., XV, 48 ; *P. G.*, XIII, 173, 174 ; *In Levit.*, hom. V, 1, Lom., IX, 239 ; *P. G.*, XII, 447.

doit accepter les symboles qui la mettent indirectement en rapport avec elles; mais il appartient au chrétien parfait de traverser ces figures et d'aller jusqu'aux mystères qu'elles recouvrent.

Conception très haute, on le voit, mais extrêmement dangereuse; car elle permettait d'écarter, sous prétexte de sens plus profond, la lettre des Écritures, d'en conserver ou d'en sacrifier, à son gré, la partie historique, et finalement de substituer sa fantaisie à la règle de la foi.

La seconde source où devait puiser Origène pour expliquer et féconder l'enseignement ecclésiastique, est la philosophie, toute espèce de philosophie, car Origène, comme Clément, repoussait seulement les systèmes qui nient Dieu et la Providence[1]. Il admettait que les philosophes ont appris par révélation quelques-unes au moins des belles choses qu'ils ont dites, qu'ils sont souvent d'accord avec la loi de Dieu[2], que celle-ci complète leurs affirmations; mais il est moins enthousiaste pour eux que ne l'était Clément. Il les cite moins souvent, et leur reproche d'avoir commis des erreurs, toléré l'idolâtrie, de ne s'être adressés qu'à une élite, et d'avoir manqué d'autorité pour instruire les âmes[3]. Il a senti, semble-t-il, l'inanité des efforts tentés avant lui pour tirer de la philosophie la corroboration ou l'éclaircissement des dogmes, et aussi travaille-t-il à se pénétrer de ses méthodes et de son esprit plutôt qu'il ne fait état de ses enseignements. C'est par là qu'Origène est profondément philosophe : par la tournure de son esprit inquiet et chercheur, par son amour de la spéculation, par la hardiesse

1. S. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, *In Origen. orat. panegyr.*, 13, 14.
2. *Contra Cels.*, V, 3; *In Genes.*, hom. XIV, 3.
3. *C. Cels.*, V, 43; VII, 47; VI, 2; *In Genes.*, hom. XIV, 3; S. GRÉG. LE THAUMAT., *In Orig. orat. paneg.*, 14.

avec laquelle il ose raisonner même dans les problèmes surnaturels; et par là s'explique ce jugement de Porphyre qu'Origène vivait en chrétien, mais qu'il pensait en grec, et qu'il avait introduit les idées grecques dans les mythes des autres peuples[1].

Car d'ailleurs on se tromperait en croyant que les conclusions proprement dogmatiques d'Origène ont été sérieusement influencées par la philosophie particulière qu'il avait étudiée. Bien qu'élève, vers 210, d'Ammonius Saccas, le fondateur de l'école néo-platonicienne, et condisciple de Plotin, l'auteur des Ennéades, notre auteur n'est pas, à vrai dire, néoplatonicien. Il a plus reçu du milieu général des idées que d'un système portant un nom; et si la philosophie platonicienne, telle qu'elle était comprise à Alexandrie au début du IIIe siècle, a déteint sur lui, c'est qu'il en a surtout apprécié les tendances et l'esprit plus qu'il n'en a adopté les doctrines[2].

Tels sont les principes qui ont guidé Origène dans l'exposé de sa théologie. On va voir comment il les a mis en œuvre.

Son Dieu, comme celui de Clément, est le Dieu quelque peu abstrait du platonisme. Il est ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, ex omni parte μονάς, et ut ita dicam ἑνάς... incomprehensibilis, inaestimabilis, impassibilis, ἀπροσδεής[3]. L'homme cependant peut naturellement le connaître, et dans la mesure où il s'affranchit de la matière[4]. Cette monade est d'ailleurs τριάς ou *tri-*

1. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VI, 19, 7.
2. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, 823 suiv. N'oublions pas que le néoplatonisme ne se constitua que plus tard en corps de doctrine, et que les Ennéades de Plotin, qui en sont comme le manuel, ne parurent qu'en 269, seize ans après la mort d'Origène.
3. *C. Cels.*, VI, 64; *In Ioann.*, XIX, 1, Lom., II, 149; *P. G.*, XIV, 533; *De princip.*, I, 1, 5, 6; II, 4, 4; III, 5, 2.
4. *De princ.*, I, 1, 7.

nitas : elle contient trois hypostases, le Père, le Fils et l'Esprit-Saint[1].

Le second terme de cette trinité est donc le Verbe ou le Fils. Il est bien remarquable qu'Origène, voulant en traiter, part du Verbe incarné, de Jésus-Christ, tel que le présente le symbole. Sa doctrine peut, du reste, se résumer en trois mots : le Verbe est Dieu et distinct du Père, éternellement engendré, consubstantiel au Père.

Rappelons d'abord qu'Origène avait connu le modalisme à Rome, et ne cessa de le combattre en affirmant la distinction réelle du Fils d'avec le Père. Il y a des gens, dit-il, qui regardent le Père et le Fils comme n'étant pas numériquement distincts (ἀριθμῷ), mais comme étant un, ἕν, οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ, et comme divers seulement κατά τινας ἐπινοίας, οὐ κατὰ ὑπόστασιν[2]. Origène enseigne au contraire que ἕτερος καθ' ὑποκείμενόν ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ πατρός; qu'il y a δύο ὑποστάσεις, δύο τῇ ὑποστάσει πράγματα[3].

Or le Fils, ainsi réellement distinct du Père, n'est pas créé, mais engendré, et de toute éternité. Ce dernier point est un de ceux qu'Origène a le mieux mis en relief : « Non enim dicimus, sicut haeretici putant, partem aliquam substantiae Dei in filium versam, aut ex nullis substantibus filium procreatum a patre, id est extra substantiam suam, ut fuerit aliquando quando

1. Ἡμεῖς μέντοι γε τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγχάνειν, τὸν πατέρα, καὶ τὸν υἱὸν, καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα κτλ. *In Ioann.*, II, 6 (Lom., I, 109, 110; *P. G.*, XIV, 128); VI, 17 (Lom., I, 227; *P. G.*, XIV, 257); *In Isaiam*, hom. I, 4; IV, 1.

2. *In Ioann.*, X, 21 (Lom., I, 350; *P. G.*, XIV, 376); II, 2 (Lom., I, 92; *P. G.*, XIV, 108, 109).

3. *De oratione*, 15; *C. Cels.*, VIII, 12. Sur le sens des mots οὐσία, ὑπόστασις, ὑποκείμενον, πρόσωπον dans Origène, voir PRAT, *Origène*, p. 1[illegible] et suiv. Origène n'oppose pas directement ὑπόστασις à οὐσία, mais il a certainement préparé le triomphe de la terminologie cappadocienne.

non fuerit, sed abscisso omni sensu corporeo, ex invisibili et incorporeo Verbum et sapientiam genitam dicimus absque ulla corporali passione, velut si voluntas procedat a mente[1]. » Et réfutant d'avance Arius, il va répétant que « non erat quando (Filius) non erat » : car le Fils, remarque-t-il, est la splendeur de la lumière éternelle, et la lumière resplendit nécessairement toujours[2].

Comment se fait cette génération ? Origène vient de le dire. Le Fils n'est pas une partie de la substance du Père : celui-ci n'a pas détaché de lui son Fils en l'engendrant, car le Fils n'est pas une prolation (προβολή[3]). Bien plus, cette génération n'est pas un acte qui ait un commencement et une fin : c'est un acte éternel et continu comme l'éclat de la lumière qui luit toujours : ἀεὶ γεννᾶται ὁ σωτὴρ ὑπὸ τοῦ πατρός. Il ne faut même pas parler de temps ni d'éternité, car la Trinité est au-dessus de tout cela[4].

Ainsi engendré de la substance du Père, le Fils est Dieu non en vertu d'une participation extrinsèque (κατὰ μετουσίαν), mais essentiellement : κατ' οὐσίαν ἐστὶ θεός[5] : il est de la substance du Père, il lui est ὁμοούσιος. Le terme se trouve dans Origène, si la traduction suivante est exacte :

« Sic et sapientia ex Deo procedens ex ipsa substantia Dei generatur. Sic nihilominus et secundum similitudinem

1. *De princip.*, IV, 28.
2. *In Epist. ad Rom.*, I, 5, Lom., VI, 22, 23; *P. G.*, XIV, 848, 849; *In Epist. ad Hebr. fragm.*, Lom., V, 297; *P. G.*, XIV, 1307.
3. *De princip.*, IV, 28; *In Ierem.*, hom. IX, 4, Lom., XV, 212; *P. G.*, XIII, 357; cf. *De princ.*, I, 2, 6; *In Ioann.*, I, 23, Lom., I, 50; *P. G.*, XIV, 65.
4. *In Ierem.*, hom. IX, 4, Lom., XV, 212; *P. G.*, XIII, 357; *De princ.*, IV, 28.
5. *Selecta in Psalmos*, hom. XIII, 134. Il est, comme le Père, αὐτοσοφία, αὐτοδικαιοσύνη, αὐτοαλήθεια, αὐτοβασιλεία (*In Matth.*, XIV, 7, Lom., III, 283; *P. G.*, XIII, 1197; cf. *In Ioann.*, I, 27).

corporalis aporrhoeae esse dicitur aporrhoea gloriae omnipotentis pura et sincera. Quae utraeque similitudines manifestissime ostendunt communionem substantiae esse filio cum patre. Aporrhoea enim ὁμοούσιος videtur, id est unius substantiae cum illo corpore ex quo est vel aporrhoea vel vapor[1]. »

Origène exclut absolument ici l'anoméisme. Si l'on remarque qu'il exclut également plus haut tout partage de la substance du Père et toute προβολή, on en conclura qu'il admet le consubstantiel strict.

Au nombre des questions que l'enseignement de l'Église n'avait pas tranchées, Origène mettait, on s'en souvient, celle du mode de procession du Saint-Esprit: *Utrum (Spiritus Sanctus) natus an innatus*[2], *vel filius etiam Dei ipse habendus sit nec ne*. Ce qui le préoccupe ici n'est pas de savoir si le Saint-Esprit est créé: car sur ce point la prédication de l'Église n'était pas muette, et Origène lui-même n'a jamais sérieusement hésité. Il se plaint qu'il y ait des gens « minora quam dignum est de eius (Spiritus) divinitate sentientes »; il ajoute que tout a été fait si ce n'est la nature du Père, du Fils et de l'Esprit-Saint, que l'on ne trouve nulle part que le Saint-Esprit soit « factura vel creatura »; qu'il est éternel, qu'il ne passe pas de l'ignorance à la science, qu'il est associé aux honneurs et à la dignité du Père et du Fils et qu'il est saint comme eux[3]. Enfin

1. *In Epist. ad Hebr. fragm.*, Lom., V, 299, 400 et XXIV, 358, 359; *P. G.*, XIV, 1308. Le texte est cité par Pamphile, *Apol. pro Origene*, Lom., XXIV, 358.

2. C'est la traduction de Rufin soit dans le *Periarchon*, soit dans l'*Apologie* de Pamphile. S. Jérôme a traduit « utrum factus sit an infectus ». Le grec devait porter γεννητὸς ἢ ἀγέννητος ou bien γενητὸς ἢ ἀγένητος. Le sens étymologique est différent; mais on constate par les manuscrits que ces mots s'interchangeaient fréquemment, et qu'on les prenait souvent l'un pour l'autre. Il semble bien, par ce qui va être dit, que Rufin a mieux traduit ici la pensée d'Origène.

3. *De princip.*, I, praef., 4; I, 3, 3; I, 3, 4; II, 2, 1; II, 7, 3; IV, 28; V, 35; *In Isaiam*, hom. IV, 1.

notre auteur a pu être cité par saint Basile comme un témoin du dogme contre les pneumatomaques[1]. Mais Origène était arrêté par cette affirmation de saint Jean que tout a été produit par le moyen du Verbe (διά), et par conséquent par le Père comme auteur principal (ὑπό). Le Saint-Esprit aurait-il été ainsi produit? Si on le nie, il faut dire que le Saint-Esprit est ἀγέννητος. Or ce qualificatif ne convient qu'au Père. On doit donc confesser « conformément à la piété et à la vérité, que tout ayant été produit par le Verbe (διά), le Saint-Esprit est le plus digne et le premier en rang de tous les êtres produits par le Père (ὑπό) par le moyen du Christ ». Et Origène voit dans cette dérivation seulement médiate du Saint-Esprit du Père, un des caractères qui différencient son mode de procession de celui du Fils. Celui-ci est immédiatement engendré par le Père. Le Saint-Esprit vient du Père par le Fils, qui lui communique, avec l'être, la sagesse, l'intelligence, la justice, etc.; mais il n'est pas pour autant engendré proprement par le Fils, car la qualité de celui-ci d'être Monogène exclut dans la trinité toute autre filiation [2]. C'est la solution à peu près que donnera plus tard saint Grégoire de Nysse.

Jusqu'ici rien que de correct dans la doctrine trinitaire d'Origène. Et cependant l'on sait que saint Épiphane, saint Jérôme, Théophile d'Alexandrie et plus tard Justinien l'ont violemment accusé de subordonner le Fils au Père et le Saint-Esprit au Fils, et même d'avoir été le précurseur des ariens. Ce dernier reproche doit être immédiatement écarté; car il est remarquable que les ariens purs n'ont jamais songé à se réclamer d'Origène, ou même l'ont attaqué; et les textes qu'on pourrait

1. Saint Basile (*De Spiritu Sancto*, XXIX, 73) cite *In Ioan.*, VI, 17, Lom., I, 227; *P. G.*, XIV, 257.
2. *In Ioann.*, II, 6, Lom. I, 108-110, *P. G.*, XIV, 125-129.

invoquer pour appuyer ce reproche n'ont vraiment pas la portée qu'on leur voudrait donner[1]. L'accusation de subordinatianisme est plus sérieuse; et il est bien certain que plusieurs passages des écrits d'Origène ont besoin, pour paraître orthodoxes, d'être interprétés avec indulgence. Ainsi, le Verbe, dit-il, n'est pas ὁ θεός ni αὐτοθεός, mais θεός, δεύτερος θεός : il n'est pas, comme le Père, αὐτοαγαθόν, ἁπλῶς ἀγαθός, ἀπαραλλάκτως ἀγαθός, mais seulement εἰκὼν ἀγατόθητος[2] : il n'est pas absolument simple, mais, occupant le milieu entre l'un et le multiple, il contient les idées du Père, les types des êtres réalisables (σύστημα θεωρημάτων)[3] : il ne connaît pas le Père aussi bien qu'il en est connu, et la gloire qu'il en reçoit est plus grande que celle qu'il lui rend[4]. Pareillement, son action est moins étendue : elle ne s'exerce que sur les êtres raisonnables (ἐπὶ μόνα τὰ λογικά)[5]. Bref, il est Dieu, mais sous le Père (θεὸν κατὰ τὸν τῶν ὅλων θεὸν καὶ πατέρα)[6]. — Aussi ne doit-on point lui adresser purement et absolument ses prières. On les lui adresse, car il est Dieu, mais afin que, comme pontife, il les présente au Père[7]. Quant au Saint-Esprit, il est, lui aussi, inférieur au Père et au Fils[8]. Sa sphère d'action est moins étendue que la leur. Celle du Père s'étend à tous les êtres, celle du Fils à toutes les créatures intelligentes, celle du Saint-Esprit seulement aux justes : ἔτι δὲ ἧττον τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐπὶ μόνους τοὺς ἁγίους διϊκνούμενον[9].

1. Κτίσας (*In Ioann.*, I, 22, Lom. I, 40; *P. G.*, XIV, 56); πρεσβύτατον πάντων τῶν δημιουργημάτων (*C. Cels.*, V, 37).
2. *C. Cels.*, V, 39; *De princ.*, I, 2, 13; cf. *In Ioann.*, VI, 23.
3. *In Ioann.*, II, 12; I, 22, Lom., I, 41, 42; *P. G.*, XIV, 56.
4. *De princ.*, IV, 35; *In Ioann.*, XXXII, 18, Lom., II, 473; *P. G.*, XIV, 821.
5. *De princ.*, I, 3, 5; cf. I, 3, 8.
6. *C. Cels.*, II, 9; VI, 60.
7. *C. Cels.*, V, 4; VIII, 13, 26; *De orat.*, 14, 15.
8. *In Ioann.*, II, 6, Lom., I, 113; *P. G.*, XIV, 132.
9. *De princip.*, I, 3, 5; cf. I, 3, 8.

Il serait trop long, on le comprend, de discuter ici tous ces passages et ceux qu'on leur pourrait adjoindre[1]. Mais on n'appuiera pas sur eux un jugement trop sévère pour l'orthodoxie trinitaire d'Origène, si l'on remarque que plusieurs peuvent très bien s'expliquer, et sans beaucoup d'effort, d'une façon acceptable; que l'incorrection des autres vient plutôt des termes employés qu'elle ne tient à la pensée de l'auteur; qu'il est juste enfin, dans le doute, de le faire bénéficier de ses déclarations fermes et précises, formulées ailleurs. Tous les critiques ont remarqué que, avant le concile de Nicée, le langage théologique sur la Trinité était imparfait. Celui d'Origène, qui écrivait beaucoup et vite, est meilleur que celui de ses devanciers sous certains rapports, mais ne pouvait être sans défaut. Désireux de maintenir contre les modalistes la distinction réelle des personnes divines, tout occupé de fournir l'explication de textes scripturaires embarrassants, engagé à fond dans des discussions épineuses, il lui arrive de ne voir devant lui que la vérité particulière qu'il veut établir, et de parler comme si elle était la vérité totale. Ajoutons qu'il s'est plaint lui-même que certains de ses ouvrages eussent été falsifiés par les hérétiques, ou même eussent été publiés par des zélateurs indiscrets avant qu'il y eût mis la dernière main[2]. Ce sont là des circonstances qui, si elles ne le justifient pas complètement, atténuent singulièrement la gravité des accusations portées contre lui.

Nous avons vu qu'Origène, en proclamant l'éternelle génération du Verbe, avait anticipé nettement la définition nicéenne. On a voulu diminuer son mérite, en

1. On en trouvera un bon nombre discutés dans F. PRAT, *Origène*, p. 50 et suiv.

2. RUFIN, *De adulter. libror. Origenis*, *P. L.*, XVII, 626 : S. JÉRÔME, *Epist.* LXXXIV, 10.

remarquant qu'admettant la création *ab aeterno,* il devait tout naturellement admettre aussi la génération éternelle du Logos. Cela est vrai : mais pourtant, entre ces deux éternités, celle des créatures et celle du Fils, Origène met une différence profonde :

« Haec enim sola Trinitas est quae omnem sensum intellegentiae non solum temporalis verum etiam aeternalis excedit. Caetera vero quae sunt extra Trinitatem in saeculis et in temporibus metienda sunt ». — « Sempiternum vel aeternum proprie dicitur quod neque initium ut esset habuit, neque cessare unquam potest esse quod est. Hoc autem designatur apud Ioannem cum dicit quoniam Deus lux est. Splendor autem lucis eius sapientia sua est, non solum secundum quod lux est, sed et secundum quod sempiterna lux est, ita ut aeternus et aeternitatis splendor sit sapientia sua. Quod si integre intellegatur, manifeste declarat quia subsistentia Filii ab ipso Patre descendit, sed non temporaliter neque ab ullo alio initio, nisi, ut diximus, ab ipso Deo [1]. »

Je viens de dire qu'Origène a admis la création *ab aeterno*. C'est un des reproches qu'on lui a faits et qui est justifié. L'éternité de la toute-puissance divine lui paraît inconciliable avec l'hypothèse d'une durée où rien n'aurait existé que Dieu, car la toute-puissance ne se conçoit qu'à la condition de s'exercer effectivement sur des êtres réels [2]. Des créatures ont donc dû toujours exister. Lesquelles? Avant tout des esprits (νοῦς), mais pas des esprits tellement purs cependant qu'ils ne fussent unis à des corps éthérés et subtils. Car, malgré qu'il trahisse quelque hésitation, notre auteur ne pense pas qu'en dehors de la Trinité il puisse exister un esprit absolument dégagé de toute matière et sans corps [3].

1. *De princip.*, I, 2, 11 ; IV, 28; cf. II, 9, 2.
2. *De princip.*, I, 2, 10; cf. III, 5, 3, 4.
3. *De princip.*, I, 6, 41; II, 2, 1, 2; IV, 35, traduct. de S. Jérôme.

Ces esprits ont tous été créés égaux en facultés et en dons, toutefois ils ont été créés libres. Nous touchons ici à l'une des conceptions les plus hardies d'Origène. Il avait été frappé de la diversité des conditions physiques et morales, des aptitudes et des qualités que nous remarquons dans le monde; mais au lieu d'en appeler, pour l'expliquer, à la libre volonté de Dieu, il en demande l'explication à la liberté créée. Tous les esprits avaient été créés égaux, mais, libres, ils n'ont pas tous été également fidèles à Dieu, et de là sont nées les différences que nous constatons entre les êtres intelligents. C'est leur chute, leur καταβολή, qui est proprement la source de l'état actuel de l'univers[1]. Car, de ces esprits, les uns sont devenus les anges, les vertus célestes avec leur hiérarchie, leurs degrés et leurs fonctions proportionnés à leur mérite; les autres, se revêtant de matière lumineuse, sont devenus le soleil, la lune et les étoiles; d'autres encore, refroidis par leur éloignement de Dieu, sont devenus les âmes des hommes (ψυχή, de ψύχω, *refroidir*); d'autres enfin sont devenus les démons avec leur corps plus subtil que celui des hommes, plus lourd que celui des anges[2]. Mais, de même que le jeu de la liberté a modifié le plan divin primitif et créé l'ordre actuel, aussi est-il capable de changer derechef et indéfiniment cet ordre. Les esprits peuvent, en faisant le bien ou le mal, s'élever ou descendre dans l'échelle des êtres, les âmes reconquérir par leur vertu l'état d'esprits qu'elles ont perdu, et d'une manière générale, un nouveau monde peut commencer après la consommation de celui-ci[3].

1. *De princip.*, I, 9, 6; II, 9, 5, 6; III, 5, 4.

2. *De princip.*, I, 8, 1, 2, 4; II, 8, 3 (trad. de S. Jérôme); II, 1, 1-4; I, Praef., 8; III, 5, 4; *C. Cels.*, I, 32, 33; *In Ioann.*, I, 17.

3. *De princip.*, II, 8, 3; III, 6, 3 (trad. de S. Jérôme); cf. *C. Cels.*, IV,

Le mal a donc été introduit dans le monde par la liberté créée; et bien que la présence de ce mal ne brise pas l'harmonie du cosmos et ne soit pas un argument contre la bonté de Dieu qui en sait tirer le bien, le mal existe[1]. Un péché ou même des péchés ont été commis par les esprits et les âmes humaines avant l'ordre actuel des choses. Est-ce là le péché originel? Nous allons voir qu'Origène le met probablement ailleurs; mais remarquons, en attendant, qu'il est très affirmatif sur *le fait* que tous les hommes sont pécheurs, même l'enfant d'un jour. Il invoque le texte de Job, XIV, 4, 5, d'après les Septante : Τίς γὰρ καθαρὸς ἔσται ἀπὸ ῥύπου, ἀλλ' οὐθείς, ἐὰν καὶ μία ἡμέρα ὁ βίος αὐτοῦ ἐπὶ τῆς γῆς, et explique par là le baptême des enfants « pro remissione peccatorum », « secundum ecclesiae observantiam[2] ». S'agit-il maintenant de dire *en quoi* consiste cette tare et quelle en est l'origine, ses hésitations commencent. Dans son commentaire sur l'épître aux Romains (v, 9), Origène semble faire consister le péché originel dans la faute que les âmes ont commise avant leur descente sur la terre, alors qu'elles étaient esprits; mais ailleurs et plus communément il incline vers une autre hypothèse. Il remarque que le mot ῥύπος du Livre de Job désigne non pas un péché proprement dit, mais généralement une souillure : « neque enim id ipsum significant sordes atque peccata[3] ». Or il est certain que toute âme, par le fait seul qu'elle s'unit à un corps, et

69. Toute cette théorie d'Origène sur les âmes et leur chute est une de ses erreurs qu'il est impossible de pallier. Il faut seulement remarquer qu'il ne la présente pas comme un dogme arrêté, mais comme un essai d'explication que les théologiens peuvent discuter.

1. *De princip.*, II, 9, 6; *C. Cels.*, IV, 70, 54; *In Numeros*, hom. XIV, 2.

2. *In Matth.*, X, 23; *In Levit.*, VIII, 3 (Lom., IX, 318; *P. G.*, XII, 496); *In epist. ad Rom.*, V, 9 (Lom., VI, 397; *P. G.*, XIV, 1043, 1044); *In Lucam*, hom. XIV (Lom., V, 135; *P. G.*, XIII, 1834).

3. *In Lucam*, hom. XIV, Lom., V, 134; *P. G.*, XIII, 1834.

dans cette union même, contracte une souillure : « Quaecumque anima in carne nascitur iniquitatis et peccati sorde polluitur[1]. » Tout enfant apporte donc en naissant cette souillure, et c'est en elle qu'Origène est disposé à voir le péché d'origine. Maintenant, d'où vient que la chair souille ainsi l'âme qui s'unit à elle? Notre auteur en indique la cause quand il remarque qu'Adam n'ayant commencé à engendrer qu'après son péché, notre corps par lui-même est un corps de péché, et encore, que tous les hommes se trouvant contenus dans les flancs d'Adam vivant dans l'Éden, ils ont tous été avec lui et en lui (cum ipso et in ipso) expulsés du paradis terrestre, c'est-à-dire subissent tous les suites du péché d'Adam[2]. Origène nous présente ainsi une théorie bien près d'être suffisante du péché originel : il en fournit, en toute hypothèse, les éléments, quoiqu'il ne les ait pas assez rapprochés ni liés ensemble.

Mais si la souillure native est un fait universel, il faut malheureusement constater aussi comme un fait universel que l'homme suit ses mauvaises inclinations, et commet journellement le mal : πρὸς τὸ ἁμαρτάνειν πεφύκαμεν[3]. Sous l'influence de la concupiscence, des mauvais exemples et du démon, le péché s'enracine, se multiplie et envahit tout en nous[4].

C'est pour expier ce péché que Jésus-Christ est venu au monde. Son âme, créée dès le principe avec les autres esprits, était seule restée absolument fidèle à Dieu, et, unie d'abord moralement au Logos par son libre

1. *In Levitic.*, VIII, 3; *In Lucam*, hom. XIV, Lom., V, 134; *P. G.*, XIII, 1334; *C. Cels.*, VII, 50.

2. *In Rom.*, V, 9 (Lom., VI, 397; *P. G.*, XIV, 1047); V, 1 (Lom., VI, 326; *P. G.*, XIV, 1009, 1010).

3. *C. Cels.*, III, 66; III, 62; *In Roman.*, I, 1, Lom., VI, 14; *P. G.*, XIV, 840.

4. *De princip.*, III, 2, 2; *C. Cels.*, III, 69.

choix, elle avait vu cette union se transformer, par une longue habitude du bien, en une seconde nature et acquérir une immuable fixité[1]. Pour nous sauver, le Logos s'unit plus intimement à cette âme, et par l'intermédiaire de l'âme[2], s'unit à un corps, mais à un corps beau et parfait, puisque chaque âme a le corps qu'elle a mérité et qui convient au rôle qu'elle doit remplir[3]. Jésus naît d'une vierge; sa naissance est réelle; il prend nos faiblesses, nos infirmités, notre passibilité; il accepte nos passions légitimes et tout ce qui est de l'âme raisonnable[4]. Le docétisme aussi bien que l'apollinarisme futur sont écartés par Origène, encore qu'il retienne du premier quelques restes insignifiants qui ne méritent pas d'être relevés[5].

Jésus-Christ est, et reste donc vraiment homme dans l'Incarnation; d'autre part, le Verbe n'y change pas non plus, ne perd rien de ce qu'il était : τῇ οὐσίᾳ μένων λόγος[6] : il s'ensuit que dans le Sauveur il y a deux natures : il est Dieu et homme, Deus homo : « Aliud est in Christo deitatis eius natura, quod est unigenitus filius Patris, et alia humana natura quam in novissimis temporibus pro dispensatione suscepit[7]. » Mais s'il y a deux natures, il n'y a qu'un seul être : « Car le Verbe de Dieu, surtout après la dispensation, est devenu un (ἕν) avec l'âme et le corps de Jésus. » Jésus est σύνθετόν τι χρῆμα[8]. S'efforçant de définir de plus près cette union, Origène la compare à celle du fer et du feu dans

1. *De princip.*, II, 6, 5, 6.
2. *De princip.*, II, 6, 3.
3. *C. Cels.*, VI, 75-77; I, 32, 33.
4. *C. Cels.*, I, 34, 35, 37, 69; II, 69; III, 25; II, 23; I, 66; II, 9; *De princip.*, IV, 31.
5. *C. Cels.*, VI, 77; II, 64, 65; cf. III, 41, 48.
6. *C. Cels.*, IV, 15; VII, 17; VIII, 42; *In Ioann.*, XXVIII, 14, Lom. II, 354; *P. G.*, XIV, 720.
7. *De princip.*, I, 2, 1; II, 6, 2, 3; *C. Cels.*, VII, 17.
8. *C. Cels.*, II, 9; I, 66.

le fer rougi, et ajoute d'ailleurs que le corps et l'âme ne sont pas seulement associés au Verbe (κοινωνία), mais lui sont joints par une union et un mélange (ἑνώσει καὶ ἀνακράσει) qui les a rendus participants de la divinité et les a transformés en Dieu (εἰς θεὸν μεταβεβηκέναι)[1]. Expressions trop fortes évidemment, et qui doivent se corriger par ce qui est dit plus haut, mais qui montrent l'idée que l'auteur se fait, et qu'il essaie de traduire, de l'unité de Jésus-Christ. Il la traduit encore par la communication des idiomes dont il n'use pas seulement, mais dont il a été le premier à formuler la loi et à montrer, dans l'union hypostatique, la raison d'être[2].

L'œuvre terrestre du Christ a été envisagée par Origène à peu près sous tous ses aspects, et il a eu l'occasion, dans ses immenses commentaires, d'en mettre en lumière tous les résultats. Jésus-Christ est notre législateur, le Moyse de la nouvelle loi : il a paru comme le docteur des justes, comme le médecin des pécheurs, comme un modèle de perfection dont l'imitation nous conduit à la participation de la vie divine[3]; mais il a paru surtout comme notre rédempteur et la victime pour nos péchés[4].

Origène a conçu sous une double forme l'acte libérateur de Jésus-Christ. Dans un certain nombre de passages, il y voit une rédemption, un rachat proprement dit. Par le péché nous avons été livrés au démon, nous sommes devenus ses esclaves au sens antique, sa propriété. Pour nous racheter, Jésus-Christ donne au démon sa propre vie, son âme, lui-même comme notre rançon, le prix dont il nous paie (ἀντάλλαγμα) :

1. *C. Cels.*, III, 41; *De princip.*, II, 6, 6.
2. *De princip.*, II, 6, 3; IV 31.
3. *C. Cels.*, III, 7; IV, 22, 32; II, 52, 75; III, 62; I, 68; VIII, 17, 56; *De princip.*, IV, 31.
4. Sur la sotériologie d'Origène, voir J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1905, p. 133-141, 377-381.

« A qui [Jésus] a-t-il donné son âme en rançon pour un grand nombre? Pas à Dieu assurément. Ne serait-ce donc pas au malin [esprit]? Car celui-ci était maître de nous jusqu'à ce que pour nous la rançon lui fût livrée, à savoir l'âme de Jésus[1]. » C'est la théorie juridique des droits du démon sous sa forme la moins heureuse. — Puis à côté et parallèlement, notre auteur développe la théorie de la *substitutio vicaria* et du sacrifice propitiatoire. Jésus-Christ s'est substitué à nous : il est notre chef moral qui a pris sur lui nos péchés : « Peccata generis humani imposuit super caput suum : ipse (Iesus) est enim caput corporis ecclesiae suae[2]. » Portant ainsi nos péchés, il a souffert pour nous librement et parce qu'il l'a voulu[3]. Vrai prêtre, il a offert à son Père un vrai sacrifice de propitiation dont il est lui-même la victime : « quo scilicet per hostiam sui corporis propitium hominibus faceret Deum... secundum hoc ergo quod hostia est, profusione sanguinis sui propitiatio efficitur in eo quod dat remissionem praecedentium delictorum[4] ». Ainsi Dieu et le démon ont reçu chacun ce qui leur était dû.

Cette rédemption de Jésus a été universelle; non seulement tous les hommes, jusqu'à la fin du monde, trouvent en lui leur sauveur, mais sa vertu dépasse les bornes de notre terre : elle s'étend à tous les êtres raisonnables quels qu'ils soient qui ont besoin d'être rachetés : οὐ μόνον ὑπὲρ ἀνθρώπων (Ἰησοῦς) ἀπέθανεν, ἀλλὰ καὶ ὑπὲρ τῶν λοιπῶν λογικῶν[5].

1. *In Matth.*, XVI, 8 (Lom., IV, 27; *P. G.*, XIII, 1397); XII, 28; *C. Cels.*, I, 31; *In Rom.*, IV, 11 (Lom., VI, 308; *P. G.*, XIV, 1000); *In Exod.*, VI, 9 (Lom., IX, 68; *P. G.*, XII, 336); *Exhort. ad martyr.*, 12; *C. Cels.*, VIII, 27, 54, 64.
2. *In Levit.*, hom. I, 3; *In Ioann.*, XXVIII, 14, Lom., II, 355; *P. G.*, XIV, 720, 721.
3. *C. Cels.*, I, 54; II, 44; VII, 57.
4. *In Epist. ad Rom.*, III, 8, Lom., VI, 205, 213; *P. G.*, XIV, 946, 950; cf. *In Numeros*, hom. XXIV, 1, Lom., X, 292, 293, suiv.; *P. G.*, XII, 756, 757.
5. *In Ioann.*, I, 40, Lom., I, 79; *P. G.*, XIV, 93; *In Matth.*, XIII, 8, Lom.,

Il appartient à la liberté humaine de mettre à profit cette rédemption que Jésus nous a apportée. On a vu avec quelle énergie Origène affirme l'existence de cette liberté, et comment il la rend responsable même de notre situation actuelle. Le péché ne l'a pas supprimée : c'est librement que nous allons à Dieu ou que nous nous perdons. Non pas que nous puissions nous passer, dans nos bonnes œuvres, du secours de Dieu : la grâce en est, au contraire, le principe indispensable; mais cependant tout dépend de nous comme tout dépend d'elle : Dieu et l'homme doivent travailler ensemble. Le grand docteur a trouvé, pour exprimer cette union nécessaire, des formules définitives et que l'on croirait de plus tardive époque : « E duobus unus effici debet intellectus, id est, ut neque quae in nostro arbitrio sunt putemus sine adiutorio Dei effici posse, neque ea quae in manu Dei sunt putemus absque nostris actibus et studiis et proposito consummari[1]. »

Ainsi, la foi elle-même vient de Dieu (δυνάμει τινὶ θείᾳ); mais elle ne se conçoit qu'accompagnée de bonnes œuvres et de la pratique des vertus qu'elle inspire. C'est à cette condition seulement qu'elle nous justifie[2]. Et cependant, même alors, elle n'est aux yeux d'Origène que le degré inférieur de la vie chrétienne. Au-dessus de la foi il y a la science (γνῶσις), car « suivant

III, 227; *P. G.*, XIII, 1116; *De princip.*, III, 5, 6; *C. Cels.*, VII, 17. C'est ce qui a fait accuser Origène d'avoir enseigné que Jésus était mort pour les démons.

1. *De princip.*, III, 1, 22. Et encore : « Non sufficit ad perficiendam salutem sola voluntas humana, nec idoneus est mortalis cursus ad consequenda caelestia et ad capiendam palmam supremae vocationis Dei in Christo Iesu, nisi haec ipsa voluntas nostra bona, promptumque propositum et quaecumque illa in nobis esse potest industria divino vel iuvetur vel muniatur auxilio... ita etiam nostra perfectio non quidem nobis cessantibus et otiosis efficitur, nec tamen consummatio eius nobis, sed Deo, qui est prima et praecipua causa operis adscribetur » (*De princip.*, III, 1, 18).

2. *C. Cels.*, VIII, 43, III, 69. 71, 72; *In Ioann.*, XIX, 6, Lom., II, 190; *P. G.*, XIV, 569; *In Levit.*, II, 4; XII, 3; Lom., IX, 389; *P. G*, XII, 662.

notre doctrine aussi, il est bien mieux d'être convaincu de nos dogmes par la raison et la science que par la simple foi[1] ». Le disciple de Clément a recueilli ici la doctrine de son maître. Avec moins d'insistance, il partage comme lui les chrétiens en deux classes, et, comme lui, introduit dans le concept du gnostique un élément ascétique et moral rigoureux. Celui-ci pratiquera la continence et la virginité, la séparation du monde et la retraite[2].

Origène toutefois, nous l'avons déjà remarqué, manifeste partout des préoccupations plus *ecclésiastiques,* si l'on peut parler ainsi, que celles de Clément; et c'est pourquoi ses renseignements sur le christianisme pratique et sur le culte sont plus abondants et plus précis. L'Église, nous dit-il, est la cité de Dieu[3]. En dehors d'elle, il n'y a pas de salut possible[4]. Le baptême remet les péchés, tout péché[5]; et comme les petits enfants eux-mêmes sont pécheurs, l'Église le leur administre, selon qu'elle en a reçu la tradition des apôtres[6]. Le martyre ou baptême de sang peut le suppléer cependant, et même est supérieur au baptême d'eau[7].

Mais le baptisé peut retomber dans le péché : quels remèdes lui reste-t-il alors? Origène en énumère six qui le peuvent guérir, le martyre, l'aumône, le pardon des torts qu'il a subis, le zèle pour la conversion

1. *C. Cels.*, I, 13; *In Matth.*, XII, 15, Lom., III, 158, 159; *P. G.*, XIII, 1017.
2. *C. Cels.*, I, 26; VII, 48; VIII, 55; *In Levit.*, XI, 1.
3. *C. Cels.*, III, 30. Sur l'ecclésiologie d'Origène, voir P. BATIFFOL, *L'Église naissante*, p. 358 et suiv.
4. « Nemo seipsum decipiat : extra hanc domum, id est, extra Ecclesiam nemo salvatur. Nam si quis foris exierit, mortis suae ipse fit reus » (*In libr. Iesu Nave*, hom. III, 5, Lom., XI, 34; *P. G.*, XII, 841, 842).
5. *In Ioann.*, VI, 17, Lom., I, 227; *P. G.*, XIV, 257; *In Matth.*, XV, 23, etc.
6. *In Rom.*, V, 9, Lom., VI, 397; *P. G.*, XIV, 1047; *In Lucam*, hom. XIV, Lom., V, 135; *P. G.*, XIII, 1835; *In Levit.*, VIII, 3.
7. *Exhort. ad martyr.*, 30, 34, 50

des pécheurs, l'amour de Dieu et enfin la pénitence[1]. Sa doctrine sur ce dernier point est fort riche et intéressante à étudier[2].

Origène affirme d'abord nettement le pouvoir de lier et de délier qui appartient « à ceux qui président dans l'Église », le pouvoir des clefs que revendiquent les évêques[3]. La première démarche du pécheur qui veut se réconcilier doit être de leur confesser ses fautes : « cum non erubescit (peccator) sacerdoti Domini indicare peccatum suum et quaerere medicinam[4] ». « Consequens enim est ut... etiam ministri et sacerdotes ecclesiae peccata populi accipiant, et ipsi, imitantes magistrum, remissionem peccatorum populo tribuant[5]. » Seulement — et ceci est important — Origène suppose que cette confession se fait d'abord en secret, et que ce n'est pas nécessairement l'évêque qui la reçoit. Le texte de la deuxième homélie sur le Psaume XXXVII est ici capital :

« *Quoniam iniquitatem meam pronuntio*. Pronuntiationem iniquitatis, id est confessionem peccati frequentius diximus. Vide ergo quid edocet nos scriptura divina, quia oportet peccatum non celare intrinsecus... Tantummodo circumspice diligentius cui debeas confiteri peccatum tuum. Proba

1. *In Levitic.*, II, 4, Lom., IX, 191; *P. G.*, XII, 418.
2. Sur la pénitence dans Origène, voir A. d'Alès, *L'Édit de Calliste*, Paris, 1914, p. 252 et suiv., et les auteurs qu'il indique p. 253-257.
3. *In Iudices*, homil. II, 5 (Lom., XI, 234; *P. G.*, XII, 961); *In Matth.*, tom. XII, 14 (Lom., III, 156; *P. G.*, XIII, 1012-1013). A propos de ce dernier passage, on s'est demandé si Origène ne faisait pas de la rectitude de vie dans les évêques et pasteurs la condition de la validité des sacrements qu'ils administraient : « S'il est lui-même lié des liens de ses fautes, dit Origène en parlant de l'évêque, c'est en vain qu'il lie et délie ». L'affirmative est soutenue par plusieurs auteurs (Holl, Poschmann). D'autres n'osent aller jusqu'à tirer cette conséquence.
4. *In Levitic.*, II, 4; Lom., IX, 192, 193; *P. G.*, XII, 418.
5. *In Levitic.*, V, 3, Lom., IX, 246; *P. G.*, XII, 451. Cf. *In Lucam*, homil. XVII (Lom., V, 150; *P. G.*, XIII, 1846); *In Numer.*, homil. X, 1 (Lom., X, 96; *P. G.*, XII, 637, 638); *In Psalm. XXXVI*, homil. I, 5 (Lom., XII, 165, 166; *P. G.*, XII, 1328).

prius medicum, cui debeas causam languoris exponere, qui sciat infirmari cum infirmante, flere cum flente, qui condolendi et compatiendi noverit disciplinam, ut ita demum, si quid ille dixerit, qui se prius et eruditum medicum ostenderit et misericordem, si quid consilii dederit, facias et sequaris, si intellexerit et praeviderit talem esse languorem tuum qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat et curari, ex quo fortassis et ceteri aedificari poterunt, et tu ipse facile sanari, multa hoc deliberatione, et satis perito medici illius consilio procurandum est[1]. »

Le confesseur, qui peut être un simple prêtre, puisque le pénitent doit le choisir, reçoit l'aveu secret du pénitent et décide s'il y a lieu à pénitence publique.

Tous les péchés en effet doivent être expiés par les larmes et les macérations[2], mais tous ne doivent pas être traités de la même façon. Origène distingue entre les fautes mortelles ordinaires (*culpae mortales*) et les *crimina mortalia* (πρὸς θάνατον), à savoir l'idolâtrie, l'adultère et la fornication et l'homicide volontaire[3]. Des premières[4] on peut toujours recevoir la pénitence

1. *In Psalm. XXXVII*, homil. II, 6, Lom., XII, 266, 267; *P. G.*, XII, 1386. Le P. B. Kurtscheid (*Das Beichtsiegel*, Freiburg im Br., 1912, p. 6-9) croit que, dans ce texte et dans celui de l'homélie VIII, 10 sur le Lévitique (Lom., IX, 328, 329; *P. G.*, XII, 502), Origène demande pour certains péchés la confession publique. Mais non. Le texte de l'homélie VIII, 10 peut parfaitement s'entendre de la *pénitence* (ou *satisfaction*) publique ou plénière, qu'il ne faut pas confondre avec la *confession* publique. Quant au texte sur le psaume, il dit le contraire. Car Origène y suppose évidemment deux aveux. Le premier, l'aveu proprement sacramentel, est secret : le second aveu (*qui in conventu totius ecclesiae exponi debeat*), à supposer qu'il ne s'agisse pas d'un simple aveu virtuel impliqué dans le fait de la pénitence publique, n'est plus l'aveu sacramentel : c'est une partie de la pénitence. Voir ce que j'ai écrit à ce sujet dans ma petite brochure, *Le sacrement de Pénitence dans l'antiquité chrétienne*, Paris, 1914, p. 35, 36 (Collect. *Science et Religion*).

2. Sur cette expiation voir les détails donnés par Origène, *In Levit.*, II, 4, Lom., IX, 193, 194; *P. G.*, XII, 418.

3. *In Levit.*, XV, 2 (Lom., IX, 424, 425; *P. G.*, XII, 560, 561); *De oratione*, 28 (Lom., XVII, 241, 243; *P. G.*, XI, 528, 529).

4. Origène en indique vaguement la nature : la faute mortelle est

et obtenir le pardon : « Ista vero communia (crimina) quae frequenter incurrimus semper paenitentiam recipiunt et sine intermissione redimuntur[1] ». La pénitence pour ces fautes est probablement privée ou secrète et, semble-t-il, renouvelable[2]. Pour les *crimina mortalia* Origène leur accorde la pénitence, mais une seule pénitence (ecclésiastique) possible : « Quod et si aliquis est qui forte praeventus est in huiuscemodi peccatis (ad mortem), admonitus nunc verbo Dei ad auxilium confugiat paenitentiae, ut si semel admisit secundo non faciat, aut si et secundo aut etiam tertio praeventus est, ultra non addat[3] ». « In gravioribus enim criminibus semel tantum paenitentiae conceditur locus[4]. » D'autre part, c'est à ces fautes évidemment, au moins quand elles ont un caractère public et scandaleux, que notre auteur réserve la pénitence publique dont il a été question ci-dessus. Les simples fautes mortelles seront donc expiées privément et pourront être plusieurs fois pardonnées : les péchés *ad mortem* devront être en principe publiquement expiés et ne pourront être pardonnés (par l'Église) qu'une fois[5].

celle « quae non in crimine mortali, non in blasphemia fidei... sed vel in sermonis vel in morum vitio consistat » (*In Levit.*, XV, 2).

1. *In Levitic.*, XV, 2. Lom., IX, 425; *P. G.*, XII, 561.

2. C'est la conclusion qui résulte de l'opposition des mots *semel* et *semper* qui caractérisent dans la même phrase, le premier la pénitence des *crimina mortalia*, le second celle des *culpae mortales*. « In gravioribus enim criminibus *semel tantum* paenitentiae conceditur locus : ista vero communia, quae frequenter incurrimus, *semper* paenitentiam recipiunt, et sine intermissione redimuntur. »

3. *In Levitic.*, XI, 2, Lom., IX, 380, 381; *P. G.*, XII, 533.

4. *In Levitic.*, XV, 2, Lom., IX, 425; *P. G.*, XII, 561.

5. Cette formule me paraît assez bien résumer la pensée d'Origène. Dans le détail, certains textes prêtent à difficulté. Ainsi dans *In Ioan.*, II, 6 (Lom., I, 111; *P. G.*, XIV, 129) et XXVIII, 13 (Lom., II, 344; *P. G.*, XIV, 713), Origène paraît nier généralement la rémissibilité des péchés commis par les chrétiens; mais il s'agit là évidemment de l'ἄφεσις ἁμαρτιῶν, de ce mode de rémission facile, propre au baptême. Ailleurs, *In Matth.*, *Commentar. series*, 114 (Lom., V, 17, 18; *P. G.*, XIII, 1763)

Les mêmes raisons qui ont fait accuser Clément d'Alexandrie de n'admettre dans l'eucharistie qu'une présence spirituelle et en vertu du corps et du sang de Jésus-Christ ont fait accuser Origène d'une erreur semblable. A qui cependant voudra bien faire dans ses écrits le départ de ce qui est langage littéral et de ce qui est interprétation allégorique sa doctrine eucharistique apparaîtra sinon complète et toujours heureusement exprimée, du moins exacte et conforme au fond à celle de Justin et d'Irénée[1].

Origène enseigne en effet qu'au chrétien qui monte au cénacle avec Jésus-Christ pour fêter la Pâque, celui-ci « donne le calice de la nouvelle alliance, il lui donne aussi le pain de l'eulogie : il lui donne son corps et son sang[2] »; que nous mangeons les pains offerts avec action de grâces et prières (μετ' εὐχαριστίας καὶ εὐχῆς... προσαγομένους) et qui « sont devenus corps par la prière, quelque chose de saint et qui sanctifie ceux qui en usent avec un sain propos[3] ». Il loue les

et *De oratione*, 28 (Lom., XVII, 241, 243; *P. G.*, XI, 528, 529), il semble nier la rémissibilité par l'Église des péchés *ad mortem*, et en particulier de l'apostasie consciente et formelle. A ces passages cependant on peut opposer, outre ceux qui ont été cités dans le texte, les suivants : *In Levit.*, VIII, 10 (Lom., IX, 328, 329; *P. G.*, XII, 502); *In Psalm. XXXVII*, homil. I, 1 (Lom., XII, 239; *P. G.*, XII, 1370, 1371); *In Ierem.*, homil. XIX, 9 (Lom., XV, 382-384; *P. G.*, XIII, 521); *In Ioan.*, XXVIII, 6 (Lom., II, 322-324; *P. G.*, XIV, 696); *C. Celsum*, III, 51, où Origène suppose ou dit expressément que les péchés contre Dieu et contre la foi, les péchés de la chair, fornication et inceste, l'apostasie des chrétiens, peuvent être et sont pardonnés par l'Église. Un seul texte, à vrai dire, celui du *De oratione*, 28, ne paraît pas avoir reçu jusqu'ici d'explication directe pleinement satisfaisante; mais en supposant même qu'il traduise, dans sa signification obvie, la pensée d'Origène, ce texte, écrit en 232-235, ne traduirait pas sa pensée définitive, puisque tous les autres — sauf peut-être *In Ioan.*, XXVIII, 6 — lui sont postérieurs en date.

1. Sur la doctrine eucharistique d'Origène, voir P. Batiffol, *L'Eucharistie*, p. 262 et suiv. et les auteurs qu'il cite.

2. *In Ierem.*, homil. XIX, 13, édit. Klostermann, p. 169. Le texte de Delarue et de Lommatzsch est défectueux.

3. Ἄρτους ἐσθίομεν σῶμα γενομένους διὰ τὴν εὐχήν, ἅγιόν τι καὶ ἁγιάζον τοὺς μετὰ ὑγιοῦς προθέσεως αὐτῷ χρωμένους (*C. Celsum*, VIII, 33).

fidèles qui, ayant reçu dans leurs mains le corps du Christ dans les saints mystères, veillent avec toute espèce de précaution et de vénération à ce que rien n'en tombe à terre par leur négligence[1]. Ce n'est pas assez, et c'est à leur pureté intérieure surtout qu'Origène supplie les chrétiens qui communient de veiller. Il faut être sain pour recevoir le pain et le calice du Seigneur, sinon l'on devient infirme et somnolent[2]. Il en est qui imitent le crime de Judas, et qui trahissent les frères « avec qui ils se sont assis à la même table du corps du Christ, et ont bu fréquemment au même [calice] de son sang[3] ». A quoi songent-ils donc?

« Iudicium Dei parvipendis, et commonentem te ecclesiam despicis? Communicare non times corpus Christi accedens ad eucharistiam, quasi mundus et purus, quasi nihil in te sit indignum, et in his omnibus putas, quod effugias iudicium Dei? Non recordaris illud quod scriptum est, quia *propterea in vobis infirmi, et aegri et dormiunt multi*. Quare multi infirmi? Quoniam non se ipsos diiudicant, neque se ipsos examinant, nec intellegunt quid est communicare ecclesiae, vel quid est accedere ad tanta et tam eximia sacramenta[4] ».

Voilà sur l'eucharistie la foi de l'Église, la croyance plus commune (κοινοτέρα περὶ τῆς εὐχαριστίας ἐκδοχή)[5] que professent les simples fidèles et qu'Origène professe lui-même. Le pain et le vin sanctifiés « par la parole de Dieu et par l'invocation » (διὰ λόγου θεοῦ καὶ ἐντεύξεως)[6] deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ, aliment

1. *In Exodum*, homil. XIII, 3, Lom., IX, 156; *P. G.*, XIII, 391.
2. *In Matth.*, tom. X, 25, Lom., III, 66; *P. G.*, XIII, 904. Cf. *Selecta in Ezechiel.*, VII, 22, Lom., XIV, 202; *P. G.*, XIII, 793.
3. *In Matth.*, *Commentar. series*, 82, Lom., IV, 413; *P. G.*, XIII, 1732.
4. *In Psalm. XXXVII*, homil. II, 6, Lom., XII, 268; *P. G.*, XIII, 1386.
5. *In Ioan.*, XXXII, 16 (PREUSCHEN, 24), Lom., II, 459.
6. *In Matth.*, XI, 14, Lom., III, 106; *P. G.*, XIII, 918.

saint qui sanctifie celui qui les reçoit avec un cœur pur. Qu'après cela Origène, en d'autres passages de ses œuvres, use de termes obscurs pour distinguer dans l'eucharistie ce qui est sensible (τὸ ὑλικόν), de ce qui est typique, symbolique, sacramentel (τὸ τυπικόν), de ce qui est produit par la parole prononcée sur le pain[1]; qu'il insiste peut-être trop sur le rôle des dispositions du communiant dans l'efficacité du sacrement[2], cela n'efface pas ce qu'il a écrit ailleurs et qui complète ce qu'il écrit ici. Surtout, qu'il allégorise, et présente le pain et le vin comme des figures de la doctrine de Jésus-Christ[3]; que les mots corps et sang du Sauveur désignent pour lui, par métaphore, la parole et l'enseignement du Sauveur[4]; qu'il ajoute que, en un sens, nous buvons le sang du Christ quand nous recevons cet enseignement, de même que nous buvons, quand nous lisons leurs épîtres, le sang des apôtres[5], toutes ces interprétations, fondées ou non et qui sont de la gnose chrétienne, n'intéressent pas le dogme eucharistique lui-même. Et Origène y retire si peu ses affirmations précédentes qu'il les réitère même quand il laisse le plus carrière à sa fantaisie. Nous buvons le sang du Christ en recevant son enseignement, mais d'abord et avant tout au sens réel, « sacramentorum ritu[6] »; Jésus-Christ a donné à la cène le pain et le vin comme symbole de sa parole, mais d'abord il avait confessé que le pain était son corps et que le vin était son sang, et les apôtres y ont mangé le corps du

1. *In Matth.*, XI, 14, Lom., III, 107; *P. G.*, XIII, 948.
2. *In Ioan.*, XXXII, 16 (PREUSCHEN, 24), Lom., II, 458.
3. *In Matth. Commentar. series*, 85, Lom., IV, 416, 417; *P. G.*, XIII, 734, 1735.
4. *In Levit.*, homil. VII, 5, Lom., IX, 305, 306; *P. G.*, XII, 487; *In Numeros*, homil. XXIII, 6, Lom., X, 284, 285; *P. G.*, XII, 752.
5. *In Numeros*, homil. XVI, 9, Lom., X, 199, 200; *P. G.*, XII, 701; *De oratione*, 27, Lom., XVII, 203 et suiv.
6. *In Numeros*, homil. XVI, 9, Lom., X, 199.

Verbe[1]. L'allégorie, on le voit, se superpose à la lettre sans la détruire; la gnose respecte la foi, même dans ses plus hardies spéculations.

Ajoutons qu'Origène regarde le service eucharistique comme un vrai sacrifice : les autels chrétiens ne sont plus inondés du sang des animaux, ils sont consacrés par le sang précieux de Jésus-Christ, « pretioso sanguine Christi consecrari[2] ».

Il nous reste à traiter de l'eschatologie d'Origène. C'est, on le sait, une des parties de sa doctrine qui lui ont valu le plus de critiques et ont attiré sur sa mémoire le plus d'anathèmes : il faut donc l'étudier de près.

La vie future constitue pour Origène « l'Évangile éternel », c'est-à-dire la pleine révélation, la pleine lumière[3]. Les justes sont les premiers à qui elle convienne. Cependant, lorsqu'ils meurent, ils ne vont pas généralement tout droit au ciel. Ils se rendent au Paradis, c'est-à-dire dans un lieu souterrain, « in quodam eruditionis loco », où leur purification s'achève par un baptême de feu[4]. Tous viennent à ce baptême, mais tous n'en souffrent pas également, et s'il en était qui n'eussent rien à expier et qui fussent parfaits, ils le traverseraient sans en souffrir[5]. Ainsi baptisés, les justes montent de sphère en sphère, toujours plus purs et plus éclairés sur les secrets de la nature et sur les mystères de Dieu, jusqu'à ce qu'ils soient réunis au Christ[6].

1. *In Matth. Commentar. series*, 85, 86.
2. *In librum Iesu Nave*, II, 1; VIII, 6; X, 3; *In Iudices*, III, 2, Lom., XI, 237; *P. G.*, XIII, 962, 963.
3. *De princip.*, IV, 25; *In Rom.*, I, 4, Lom., VI, 20; *P. G.*, XIV, 847.
4. *De princip.*, II, 11, 6; *In Luc.*, hom. XXIV.
5. *In Psalm. XXXVI*, hom. III, 1, Lom., XII, 181, 182; *In Levit.*, IX, 8 *In Luc.*, hom. XIV, Lom., V, 136. Il est à peine besoin de remarquer que cette doctrine n'est au fond que celle du Purgatoire.
6. *De princip.*, II, 11, 6, 7.

Origène condamne le millénarisme et repousse la métempsychose[1]. En un passage du *De principiis*, semble mettre en doute si les élus auront un corps au ciel[2]. Mais ailleurs et habituellement, il enseigne, et très fermement, la résurrection de la chair[3]. Dans le nouveau corps, la matière première sera sans doute différente de celle de l'ancien, car dans le corps cette matière se renouvelle sans cesse. Mais, de même que, pendant la vie, le corps de Pierre reste individuellement le même, encore que les éléments en soient changés, parce que la forme corporelle qui le caractérise persiste à travers ces changements[4], de même, à la résurrection, cette même forme corporelle qui informait l'ancienne matière, étant reprise par l'âme et informant la nouvelle matière, le corps ressuscité sera individuellement le même que l'ancien. Le principe individuant en effet est la forme corporelle, τὸ εἶδος τὸ σωματικόν. Elle peut se comparer à la virtualité séminale qui asservit les molécules et se crée un organisme déterminé : et c'est par elle qu'est maintenue l'identité du corps ressuscité. Cette identité n'exclut pas d'ailleurs une différence dans les propriétés accidentelles du corps avant et après la résurrection. Le corps ressuscité des justes sera changé en mieux (ἐπὶ τὸ κρεῖττον μεταβάλλον), et sera doué de qualités qui varieront suivant les mérites de chacun[5].

1. *De princip.*, II, 11, 2, 3; *C. Cels.*, VIII, 30; *In Rom.*, V, 1, Lom., VI, 336; *P. G.*, XIV, 1010.

2. *De princip.*, III, 6, 1, trad. de saint Jérôme; cf. II, 3, 7; et S. Jérôme, *Epist.* CXXIV, 5, 7.

3. *C. Celsum*, V, 18, 22; *In Matth.*, XVII, 29, Lom. IV, 142 suiv.; *P. G.*, XIII, 1565; et le fragment sur *I Corinth.*, XV, 23, cité par Prat, *Origène*, p. 88.

4. Τῷ τὸ εἶδος τὸ χαρακτηρίζον τὸ σῶμα ταὐτὸν εἶναι.

5. *Selecta in Psalmos*, In Psalm. I, 5 (Lom., XI, 387-389; *P. G.*, XII, 1093; et mieux l'édition de Methodius d'Olympe par Bonwetsch, I, p. 91-95); *De principiis*, II, 10, 3; III, 6, 4, 6. — Malgré quelques textes qui sembleraient insinuer que l'humanité de Jésus-Christ, après sa

Quant aux méchants, ils subiront le tourment du feu, mais non pas d'un feu préparé d'avance et commun à tous. Le feu qui les dévorera sera propre à chacun d'eux et naîtra de leurs péchés mêmes, du remords qu'ils en concevront, à peu près comme le feu de la fièvre naît des mauvaises humeurs accumulées dans l'organisme[1]. — Ces peines seront-elles éternelles? Grave question sur laquelle Origène semble parfois hésiter à se prononcer[2]. Au *De principiis,* I, 6, 3, il n'ose affirmer que tous les mauvais anges reviendront tôt ou tard à Dieu. Il écrit dans son *Commentaire sur l'Épître aux Romains,* qu'au contraire des Juifs, Lucifer ne se convertira pas même à la fin des temps[3]. Mais, sauf ces exceptions, et généralement dans ses ouvrages, Origène enseigne l'ἀποκατάστασις, la restitution finale de toutes les créatures intelligentes dans l'amitié de Dieu. Toutes ne jouiront pas sans doute du même bonheur — il y a dans la maison du Père diverses demeures[4], — mais toutes y viendront. L'Écriture, remarque-t-il, ne contredit pas ce sentiment[5] : elle l'appuie plutôt[6]. Si parfois elle semble

résurrection, a été absorbée dans sa divinité (*In Lucam,* homil. XXIX, Lom., V, 197; *P. G.*, XIII, 1875; *In Ierem.*, homil. XV, 6, Lom., XV, 288; *P. G.*, XIII, 436; *In Ioan.*, XXXII, 17, Lom., II, 463; *P. G.*, XIV, 813; *De principiis*, II, 11, 6), Origène ne suppose pas au fond dans cette humanité une transformation plus radicale que celle qu'il attribue ici au corps des simples fidèles. C'est une transformation κατὰ ποιότητα (*C. Celsum*, III, 41).

1. *De princip.*, II, 10, 4.

2. *In Ioann.*, XXVIII, 7, Lom., II, 325, 326; *P. G.*, XIV, 697; *In Ierem.*, hom., XVIII, 15, Lom., XV, 353, 354; *P. G.*, XIII, 497, 500.

3. Lom., VII, 247; *P. G.*, XIV, 1185.

4. *In Librum Iesu Nave*, XXV, 4; *In Numeros*, XXI, 1; *In Luc.*, hom III; hom. XVII, Lom., V, 151; *P. G.*, XIII, 1847; *In Levit.*, hom. XIV, 3, Lom., IX, 415; *P. G.*, XII, 555; *In Matth.*, X, 3.

5. *In Exod.*, hom. VI, 13; *De princip.*, II, 3, 5. Origène pensait que l'expression « in saecula sæculorum » pouvait désigner une durée finie.

6. On trouvera dans Huet, *Origeniana*, lib. II, qu. 11, n° 20 (Lom., XXIII, 203 suiv.; *P. G.*, XVII, 1030), et dans Bigg, *The christian Platonists*, p. 230, note 1, la liste des textes de l'Écriture invoqués par Origène.

présenter comme éternels les supplices des méchants, c'est afin d'effrayer les pécheurs, de les ramener dans la voie droite, et l'on peut toujours, avec de l'attention, démêler le vrai sens de ses textes [1]. Mais d'ailleurs, il faut poser en principe que Dieu ne châtie que pour corriger, et que sa plus grande colère ne se propose que l'amendement des coupables. Comme le médecin qui use du fer et du feu pour traiter certaines maladies invétérées, ainsi Dieu emploie le feu de l'enfer pour guérir le pécheur impénitent : « Ex quo utique intellegitur quod furor vindictae Dei ad purgationem proficit animarum... Ea poena quae per ignem inferni dicitur pro adiutorio intellegitur adhiberi [2]. » Toutes les âmes, tous les êtres intelligents dévoyés rentreront donc tôt ou tard dans l'amitié de Dieu. L'évolution sera longue, immensément longue pour quelques-uns, mais un temps viendra où Dieu sera tout en tous. La dernière ennemie, la mort, sera détruite, le corps sera spiritualisé, le monde matériel transformé, et il n'y aura plus dans l'univers que paix et concorde [3].

Cet état sera-t-il au moins définitif, et la liberté créée s'y reposera-t-elle sans retour de ses agitations ? Logiquement, et puisque l'exercice de cette liberté persiste,

1. *C. Cels.*, V, 15; cf. VI, 72.
2. *De princip.*, II, 10, 6; *C. Cels.*, V, 15.
3. « In hunc ergo statum omnem hanc nostram substantiam corporalem putandum est perducendam, tunc cum omnia restituentur ut unum sint, et cum Deus fuerit omnia in omnibus. Quod tamen non ad subitum fieri, sed paulatim et per partes intellegendum est, infinitis et immensis labentibus saeculis, cum sensim et per singulos emendatio fuerit et correctio prosecuta, praecurrentibus aliis, et velociori cursu ad summa tendentibus, aliis vero proximo quoque spatio insequentibus, tum deinde aliis longe posterius, et sic per multos et innumeros ordines proficientium, ac Deo se ex inimicis reconciliantium, pervenitur usque ad novissimum inimicum qui dicitur mors ut etiam ipse destruatur, nec ultra sit inimicus. Cum ergo restitutae fuerint omnes rationabiles animae in huiusmodi statum, tunc natura etiam huius corporis nostri in spiritualis corporis gloriam perducetur » (*De princip.*, III, 6, 6; I, 6, 4).

il semble que non, et qu'une déchéance restera toujours possible. C'est le reproche que saint Jérôme adressait au système d'Origène [1], et qui trouve un appui dans le texte du *De principiis* où celui-ci nous représente les âmes comme capables de passer indéfiniment du bien au mal et du mal au bien [2]. Ailleurs cependant, Origène affirme que, par la volonté de Dieu, les volontés créées seront fixées dans le bien, et que ce dernier état sera immuable : « In quo statu etiam permanere semper et immutabiliter Creatoris voluntate est credendum, fidem rei faciente sententia apostoli dicentis : Domum habemus non manu factam aeternam in caelis [3]. »

Tel est en résumé le système théologique d'Origène. Établi sur des prémisses excellentes, mais dans lesquelles l'esprit puissant de son auteur n'a pu se contenir, il présente, avec une foule de vues profondes et justes, des conjectures téméraires et des assertions inacceptables. C'est le fleuve débordé qui, dans l'abondance de ses eaux, roule à la fois le limon qui féconde et le sable qui rend stérile. Mais heureuse ou funeste, les théologiens de l'antiquité jusqu'à saint Augustin en Occident, et même après en Orient, ont à peu près tous subi directement ou indirectement l'influence du grand alexandrin ; ils ont souvent accepté ses principes et développé ses idées. Même ceux qui l'ont combattu se sont servis des armes qu'il leur fournissait. Il suffit de comparer sa synthèse doctrinale avec celle d'Irénée pour voir quel progrès en étendue elle constituait sur cette dernière, mais il suffirait aussi de la comparer à celles ou plutôt aux synthèses partielles que l'on a tentées dans la suite, pour voir combien celles-ci lui

1. *Epist. ad Avitum*, 3 (*P. L.*, XXII, 1061).
2. *De princip.*, III, 1, 21 ; III, 6, 3, trad. de saint Jérôme.
3. *De princip.*, III, 6, 6. Entre l'idée du retour définitif de la créature à Dieu et celle de la possibilité pour la liberté de changer indéfiniment, il y a, comme on l'a remarqué, contradiction.

sont redevables. Athanase et les Cappadociens ont trouvé dans Origène des arguments pour le consubstantiel, et les Eusébiens des arguments en faveur du subordinatianisme. Apollinaire s'est vu réfuté d'avance par son affirmation si énergique de l'existence en Jésus-Christ d'une âme libre. Mais, en revanche, la théologie grecque n'a jamais défini aussi strictement que la latine la théorie de la satisfaction du Christ rédempteur qu'Origène avait négligée. Ses opinions sur la préexistence des âmes, sur la spiritualité des corps ressuscités, sur l'*apocatastasis* ont soulevé plus tard des tempêtes dont sa mémoire a souffert, mais elles avaient, à la fin du IV[e] siècle, gagné bien des partisans. Ainsi reçu ou discuté, condamné ou suivi, mais toujours exploité même par ceux qui l'ont contredit, Origène est resté le vrai fondateur de la théologie scientifique grecque. L'Église d'Orient n'a pas compté d'explorateur, et, si l'on peut ainsi parler, de pionnier théologique plus hardi, ni de plus riche semeur d'idées. Si parmi ces idées, comme parmi celles de Clément, quelques-unes n'ont pu être reçues de l'Église, on ne saurait cependant en conclure, comme on l'a fait, que le christianisme des deux grands alexandrins était, dans son ensemble, d'un type différent du christianisme occidental.

CHAPITRE VIII

APERÇU GÉNÉRAL SUR LA THÉOLOGIE EN OCCIDENT PENDANT LE IIIe ET AU DÉBUT DU IVe SIÈCLE.

§ 1. — Les Pères et écrivains ecclésiastiques.

Pendant qu'en Orient la théologie prenait tout son essor dans les travaux de Clément d'Alexandrie et d'Origène, elle s'élaborait aussi en Occident dans des œuvres de moindre envergure et d'un horizon plus restreint, mais d'une langue singulièrement ferme et arrêtée. Saint Irénée, on l'a dit, avait donné à cette théologie son fond doctrinal et comme l'esprit qui la devait animer; Tertullien allait fixer ses formules; Novatien écrira son premier manuel.

Jusqu'à la fin du IIe siècle, cette théologie avait parlé grec, et, si l'on pouvait observer déjà chez les écrivains d'origine occidentale une tournure d'esprit plus positive et des préoccupations plus pratiques que chez les orientaux, au moins les uns et les autres s'exprimaient-ils dans le même idiome. Mais, à cette époque, une séparation se produit : le latin conquiert droit de cité dans le christianisme, et en quelques années, devient la langue théologique de l'Occident : saint Hippolyte sera le dernier docteur romain enseignant en grec. Il y aura désormais deux théologies, l'une grecque,

l'autre latine, unies dans la doctrine, mais chacune parlant sa langue et portant la frappe du génie particulier des deux grandes divisions de l'Église.

Les auteurs de l'Église latine du IIIe et du début du IVe siècle forment géographiquement trois catégories : les africains, les romains, et ceux qui ne rentrent pas dans un de ces deux groupes. De ces derniers il n'y a ici que peu de chose à dire. Le Pannonien Victorin de Petavio (Pettau), qui mourut martyr dans la persécution de Dioclétien, avait écrit sur plusieurs livres de l'Écriture des commentaires dans lesquels il s'inspirait d'Origène, et où saint Jérôme trouvait plus de bonne volonté que d'érudition profonde. Il en reste des morceaux assez importants, surtout du commentaire sur l'Apocalypse[1]. Le Gaulois Reticius, évêque d'Autun, qui assista à des conciles tenus en 313 et 314, n'a équivalemment rien laissé; et l'on ne doit pas trop regretter, si l'on en croit saint Jérôme, la perte de son commentaire sur le Cantique, mais peut-être faut-il regretter davantage celui de son grand ouvrage contre les Novatiens[2].

Ce n'est pas en Gaule et en Pannonie, en tout cas, qu'il faut chercher les premiers grands représentants de la théologie latine. Nous les trouvons d'abord en Afrique, et celui qui peut le plus justement passer pour son fondateur est aussi le premier en date que nous rencontrons : c'est Tertullien (dont les écrits vont de 197 à 222)[3].

1. *Patrologie latine,* V, et J. HAUSSLEITER, *Theolog. Literaturblatt,* XVI (1895), p. 193-199. Cf. deux articles de D. MORIN, *Victorin et le canon de Muratori,* et *Victorin et le fragment chronologique d'Alexandre de Jérusalem* (*Journal of theolog. Studies,* VII (1906). L. ATZBERGER, *Geschichte der christl. Eschatologie,* Freiburg im Br., 1896, p. 566-573.

2. S. JÉROME, *Epist.* XXXVII; cf. V, 2; *De vir. illustr.,* 82.

3. L'édition citée est celle de FR. ŒHLER, *Q. S. F. Tertulliani quae supersunt omnia,* Lipsiae, 1853, 1854. — Travaux : E. NOELDECHEN, *Tertullian,* Gotha, 1890. P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chré-*

On connaît assez, sans qu'il soit nécessaire de le redire, quelle était la nature de son esprit, âpre, vigoureux, singulièrement souple et puissant, mais manquant de la mesure qui maintient dans les vues justes et qui trace les voies réalisables. Philosophe, Tertullien ne l'était à aucun degré : la spéculation lui restait étrangère, et il n'a considéré la révélation chrétienne ni comme une lumière nouvelle qui vient élargir nos horizons intellectuels, ni comme un ensemble de vérités qui sollicite nos investigations. Mais il a possédé au plus haut point le sens juridique. C'était un avocat qui voyait avant tout dans le christianisme un fait et une loi. Le fait, il fallait l'établir et le comprendre : la loi, il fallait l'interpréter et surtout l'observer. Dieu est, à notre égard, un maître et un créancier : nous sommes ses sujets et ses débiteurs. Il est donc juste, pour déterminer nos rapports avec lui, — c'est-à-dire notre attitude, nos rapports religieux, — d'appliquer les principes des législations humaines, et de porter dans cette application la rigueur qui préside à la détermination de nos dettes et de nos droits civils : question de passif et d'actif qui se peut traiter avec l'exactitude des opérations de commerce.

tienne, tom. I, *Tertullien et les origines*, Paris, 1901. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1904. A. d'Alès, *La théologie de Tertullien*, Paris, 1905. G. Caucanas, *Tertullien et le Montanisme*, Genève, 1876. G. Esser, *Die Seelenlehre Tertullians*, Paderborn, 1893. G. Schelowsky, *Der Apologet Tertullianus in seinem Verhältnis zu der griechisch-römischen Philosophie*, Leipzig, 1901. E. F. Schulze, *Elemente einer Theodicee bei Tertullian*, dans la *Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie*, XLIII, 1900. M. Winkler, *Der Traditionsbegriff des Urchristentums bis Tertullian*, München, 1897. J. Stier, *Die Gottes und Logos Lehre Tertullians*, Göttingen. 1899. J. Kolberg, *Verfassung, Kultus und Disziplin der christlichen Kirche nach der Schriften Tertullians*, Braunsberg, 1886. Fr. Nielsen, *Tertullians Ethik. Afhandling*, Schonberg, 1879. K. H. Wirth, *Der « Verdienst » Begriff in der christlichen Kirche*, I, Leipzig, 1892. Ch. Guignebert, *Tertullien, étude sur ses sentiments à l'égard de l'empire et de la société civile*, Paris, 1901. J. Turmel, *Tertullien*, Paris, 1904.

Une pareille conception, on le comprend, ne laisse aucune place, dans la foi religieuse, à l'intuition mystique, à l'expérience directe et intime, à l'effusion du cœur et à l'abandon de l'âme à Dieu : et aussi la théologie latine s'en serait-elle trouvée complètement desséchée, si d'autres influences — celle de saint Augustin surtout — n'avaient, au IV[e] et au V[e] siècle, corrigé ce qu'elle présentait d'excessif. Mais, en revanche, elle était singulièrement propre à donner à la langue théologique de la fermeté et de la précision, et ce n'est pas le moindre service que Tertullien a rendu à cette théologie que de lui avoir fourni ainsi, dès le principe, une terminologie presque arrêtée, et un certain nombre de formules définitives. La langue théologique latine est vraiment sa création. Venu le premier, et lui-même écrivain supérieur, il a su plier à des idées nouvelles, et quelques-unes bien abstraites, un idiome synthétique et rebelle. S'il en a négligé les règles et constamment violé la pureté, il en a du moins enrichi le vocabulaire et élargi les cadres. Il lui a fait traduire des sentiments jusqu'alors inconnus, et l'a ainsi rendu capable de devenir en Occident, et pour longtemps, le moyen d'expression ordinaire et partout reçu de la foi chrétienne.

Cependant et malgré les grands dons de son esprit, Tertullien — qui mourut dans le schisme — ne pouvait être un guide sûr pour les chrétiens. Ce guide, l'Afrique le connut dans saint Cyprien (né vers l'an 210, martyrisé le 14 septembre 258)[1].

1. L'édition citée est celle de G. HARTEL, *S. Thasci Caecili Cypriani opera omnia*, Vindobonae, 1868-1871. — Travaux : P. MONCEAUX, *Histoire littéraire de l'Afrique chrétienne*, II, Paris, 1902. *Saint Cyprien*, Paris, 1914. H. LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1904. E. WH. BENSON, *Cyprian, his life, his times, his work*, London, 1897. A. D'ALÈS, *La théologie de S. Cyprien*, Paris, 1922. O. RITSCHL, *Cyprian von Karthago und die Verfassung der Kirche*, Göttingen, 1885. J. DELAROCHELLE, *L'idée de l'Église dans saint Cyprien* dans la *Revue d'Hist. et de Littér. reli-*

Saint Cyprien n'est pas un spéculatif ni proprement un théologien : de toutes les notions théologiques, il n'y a guère que l'idée de l'Église qu'il ait un peu approfondie : encore n'y est-il pas complètement original. Il est avant tout, je viens de le remarquer, un homme de gouvernement et d'action, un évêque du type que reproduiront saint Ambroise et saint Léon, entrant dans les difficultés doctrinales seulement dans la mesure que requiert l'instruction de son peuple, et veillant avant tout à maintenir la paix dans les esprits, afin de tourner à la réforme intérieure toutes les énergies de l'âme. Bien qu'admirateur et disciple de Tertullien, il est aussi calme et aussi pondéré que son maître est excessif et violent. Son éloquence porte la toge et conserve toujours quelque chose de solennel et de grave. Son influence néanmoins, et à cause même de cette possession forte et calme de soi, a été immense sur ses contemporains et dans toute l'ancienne église. Comme le siège de Rome était « le siège de Pierre », celui de Carthage était, au IVe siècle, « le siège de Cyprien[1] ». Rome et l'Occident se reconnaissaient dans ce génie pratique et cette habileté singulière à conduire les hommes.

C'est en Afrique et à l'époque de saint Cyprien qu'il faut définitivement, ce semble, placer Commodien, « le mendiant du Christ », qui écrivait entre 251-258[2].

gieuses, I, 1896. K. H. WIRTH, *Der Verdienst Begriff in der christlichen Kirche*, II, *Der Verdienst Begriff bei Cyprian*, Leipzig, 1901. P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909.

1. S. OPTAT, II, 10.

2. Édit. B. DOMBART, *Commodiani carmina*, Vindobonae, 1887. — Travaux : G. BOISSIER. *La fin du paganisme*, II, Paris, 1891. P. MONCEAUX, *Hist. littér. de l'Afr. chrétienne*, III, Paris, 1905. J. DUREL, *Commodien*, Paris, 1912. ID., *Les Instructions de Commodien*, trad. et comment., Paris, 1912. H. BREWER, *Kommodian von Gaza*, Paderborn, 1906. J. L. JACOBI, *Kommodianus und die altkirchl. Trinitätslehre*, dans *Deutsche Zeitschr. f. christl. Wissensch.*, IV, 1853. L. ATZBERGER, *Gesch. der christl. Eschatologie*, Freiburg im Br., 1896, p. 555-566. Sur l'âge où

Commodien est surtout un moraliste que Gennade présente comme assez peu instruit du christianisme[1], et dont les façons de parler incorrectes, dans ses poèmes tout populaires, ne méritent pas qu'on leur accorde trop de portée. La même observation, d'ailleurs, s'applique à Arnobe[2] et à Lactance. Tous deux, nés dans le paganisme, sont des laïcs convertis, d'une science théologique superficielle, d'autorité par conséquent très faible, dont les œuvres retardent plutôt qu'elles n'avancent sur l'état général de la doctrine chrétienne à leur époque. Du premier il reste un *Adversus nationes*, composé entre les années 304-310, destiné à réfuter les objections des païens et à les convaincre d'erreur : on n'y saurait chercher un exposé exprès et complet de la foi chrétienne. Quant à Lactance[3], il est le type du philosophe et du rhéteur qui devient chrétien sans cesser d'être rhéteur et philosophe; qui croit sans doute, et de toute son âme, à la nouvelle doctrine, mais pour qui cette doctrine représente un monothéisme et un spiritualisme élevés et épurés plutôt qu'elle n'est la religion des mystères de Jésus-Christ, de la rédemption et de la Croix. Dans son *De opificio Dei* (304), dans ses *Divinae institutiones* (305-310), Lactance, écrivain élégant et mesuré, n'a pas

fleurit Commodien, voir D'ALÈS, *Commodien et son temps* dans *Recherches de science religieuse*, 1911, n°s 5 et 6, et la bibliographie qu'il donne.

1. *De viris illustr.*, 15.

2. L'édition citée est celle de *P. L.*, t. V. — Travaux : P. MONCEAUX, *Hist. littér. de l'Afrique chrét.*, III, Paris, 1905. K. B. FRANKE, *Die Psychologie und Erkenntnislehre des Arnobius*, Leipzig, 1878. A. ROHRICHT, *Die Seelenlehre des Arnobius*, Hamburg, 1893. E. F. SCHULZE, *Das Uebel in der Welt nach die Lehre des Arnobius*, Iena, 1896.

3. L'édition citée est celle de *P. L.*, VI, VII. — Travaux : P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, III, Paris, 1905. M. E. HEINIG, *Die Ethik des Laktantius*, Grimma, 1887. FR. MARBACH, *Die Psychologie des Firmianus Laktantius*, Halle, 1889. P. G. FROTSCHER, *Des Apologeten Laktantius Verhältniss zur griechischen Philosophie*, Leipzig, 1895. R. PICHON, *Lactance*, Paris, 1901.

pénétré jusqu'au vif du christianisme : il n'en a pas sondé les profondeurs ni compris intégralement les enseignements; et c'est pourquoi saint Jérôme écrira sur lui ce mot sévère : « Utinam tam nostra confirmare potuisset quam facile aliena destruxit[1] ! »

Des cinq écrivains de l'Afrique au IIIe siècle les deux premiers seuls sont donc, à notre point de vue, de première valeur[2]. A Rome, saint Hippolyte (170/175-235)[3], comme Origène, semble tout embrasser dans son activité encyclopédique, exégèse, apologie, dogmatique, morale, droit canonique, histoire et géographie sacrées, peut-être même poésie religieuse : mais il est connu surtout comme exégète. Ses commentaires sur l'Écriture sainte ont été les premiers qu'ait lus l'Église, et ils ont mérité — non pour le génie et les connaissances techniques — mais pour la justesse des principes d'herméneutique qui les a inspirés, d'être préférés à ceux d'Origène. Comme théologien, nous ne pouvons que très imparfaitement le juger. La plupart de ses écrits didactiques ou polémiques ont péri. Rédigés en grec, ils n'ont exercé sur la formation de la langue théologique latine aucune influence. Mais dans leur

1. *Epist.* LVIII, 10. On ne juge évidemment ici Lactance qu'au point de vue théologique.

2. Outre ces cinq, quelques traités anonymes sont restés : nous les utiliserons en leur lieu.

3. L'édition citée est celle de FABRICIUS dans *P. G.*, X, pour le *Contra Noetum;* pour les *Philosophoumena*, celle de P. CRUICE, Paris, 1860; pour les autres ouvrages, j'ai cité celles de N. BONWETSCH et de H. ACHELIS dans *Die griechischen christlichen Schriftsteller,* Leipzig, 1897. — Travaux : CHR. WORDSWORTH, *St Hippolytus and the church of Rome in the early part of the third century*, London, 1853, 2e édit., 1880. J. DOELLINGER, *Hippolytus und Kallistus*, Regensburg, 1853. L. ATZBERGER, *Geschichte der christlichen Eschatologie innerhalb der vornicänischen Zeit*, Freiburg im Br., 1896, pp. 271-290. G. N. BONWETSCH, *Studien zu den Kommentaren Hippolyts zum Buch Daniel und Hohenliede*, Leipzig, 1897. H. ACHELIS, *Hippolytstudien*, Leipzig, 1897. A. D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, Paris, 1906. P. FLOURNOY, *Search-light of St Hippolytus*, London, 1900. K. J. NEUMANN, *Hippolytus von Rom in seiner Stellung zu Staat und Welt*, Leipzig, 1902.

substance et dans leur méthode, on peut dire qu'ils ont marqué un progrès dans l'évolution de la pensée chrétienne. Ils placent leur auteur pour ainsi dire à mi-chemin entre saint Irénée et Tertullien. Moins précis et moins ferme que ce dernier, il nous apparaît plus avancé et moins esclave de la lettre que l'évêque de Lyon. Malheureusement saint Hippolyte, dévoué cependant à l'Église, n'a pas su garder, vis-à-vis de l'autorité légitime dans cette Église, la soumission qu'il devait : il a passé dans le schisme plusieurs années de sa vie [1]. Sa gloire en a été obscurcie, et son génie y a perdu certainement de sa fécondité et de sa naturelle influence. Au moins s'est-il reconnu au dernier moment et a-t-il racheté par le martyre sa longue défaillance.

Le second docteur que nous rencontrons à Rome au IIIe siècle, Novatien (vers 248-257) [2], s'il a imité les erreurs d'Hippolyte, n'a possédé ni l'étendue de son savoir ni la variété de ses aptitudes. Disciple de Tertullien, il en a reproduit la doctrine et les expressions au point que saint Jérôme a pu dire qu'il l'avait résumé [3]. Novatien, dans les écrits qui nous restent de lui, n'offre donc rien de bien original. Mais ces écrits sont les premiers qui, à Rome, aient été rédigés en latin sur des matières théologiques. Le traité *De Trinitate* notamment, conçu comme une explication des vérités fondamentales du

1. Dans les précédentes éditions de cet ouvrage je m'étais refusé à regarder comme certain que saint Hippolyte fût identique à l'auteur des *Philosophoumena*. Mais il me semble impossible de maintenir cette position en présence des preuves qui s'accumulent pour établir cette identité. Voir la question bien traitée dans D'ALÈS, *La théologie de saint Hippolyte*, Introduct., p. XXIV et suiv.

2. L'édition citée est, pour le *De Trinitate* et le *De cibis iudaicis*, celle de *P. L.*, III ; pour les lettres, l'édition de saint Cyprien de G. HARTEL. — Travaux : H. JORDAN, *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians*, Leipzig, 1902. On consultera aussi fort utilement l'édition du *De Trinitate* de W. YORKE FAUSSET, Cambridge, 1909.

3. *De viris illustr.*, 70. Le mot vise le *De Trinitate* de Novatien ; mais au lieu de *résumé*, saint Jérôme aurait plus exactement écrit *développé* v. *P. L.*, III, col. 869, note 7).

Symbole, est composé avec un souci d'ordre et de méthode qui en a fait le modèle pour longtemps des ouvrages du même genre. Il a exercé, par le fond et par la forme, une influence considérable sur la théologie romaine postérieure, et à ce titre on peut donner à son auteur rang parmi les initiateurs de la théologie occidentale.

Parmi les auteurs proprement dits du IIIe siècle nous ne trouvons aucun pape. Plusieurs papes de cette époque cependant ont écrit des lettres qui ont été conservées en tout ou en partie[1], et plusieurs ont joué, dans les débats théologiques dont il sera question ci-dessous, un tout premier rôle. Les noms de Victor (189-199), Zéphyrin (199-217/218), Calliste (217/218-222/223), Pontien (230-235), Corneille (251-253), Lucius (253-254), Étienne (254-257), Xyste II (257-258), Denys (259-268), Miltiade (311-314) reviendront dans ce que nous avons à dire des hérésies, des schismes et aussi des progrès de la foi qui ont marqué la période que nous étudions.

§ 2. — Les sources de la foi, Écriture, tradition, philosophie.

Quelles sont, pour nos auteurs latins du IIIe siècle, les sources de la théologie, et comment s'en servent-ils?

Au premier rang il faut mettre l'Écriture. Le canon de l'Ancien Testament admis par saint Hippolyte et Tertullien est celui des Septante, qui comprend les deutéro-canoniques. Les écrits du Nouveau Testament forment aussi pour eux une collection : c'est l'*instrumentum novum* (divisé en *evangelicum instrumentum* et *apostolicum instrumentum*) qui s'oppose à

1. Voir BARDENHEWER, *Geschichte der altchristl. Liter.*, II, p. 574 et suiv.

l'*instrumentum vetus*[1]. Il inclut les Évangiles, les Actes des apôtres, treize épîtres de saint Paul (l'épître aux Hébreux exclue, bien qu'on la cite avec respect), les deux épîtres de saint Pierre, l'épître de saint Jacques, celle de saint Jude, deux de saint Jean et l'Apocalypse[2]. A cet *instrumentum novum* la même autorité absolument est accordée qu'à l'ancien. L'Église romaine, déclare Tertullien, « legem et prophetas cum evangelicis et apostolicis litteris miscet : inde potat fidem[3] ». Il ajoute que le Nouveau Testament présente même plus de lumières, car l'Évangile a éclairé la Loi, et ce qui n'était que figure pour les juifs est devenu réalité pour les chrétiens[4]. En tout cas, l'Écriture inspirée ne saurait se tromper, et ses enseignements s'imposent au fidèle[5].

Quel usage en font nos auteurs, et comment l'interprètent-ils? — On sait que pour saint Cyprien l'Écriture est presque l'unique autorité qu'il fasse valoir. Les *Testimonia ad Quirinum* et l'ouvrage *Ad Fortunatum* ne sont que des recueils de textes disposés sous les énoncés de certaines thèses qu'ils sont destinés à prouver et à développer. Tertullien et Novatien ne manquent jamais non plus de l'invoquer. L'exégèse des Africains est généralement littérale et objective : s'ils font une part à l'allégorie, cette part est restreinte et mesurée[6]. Chez saint Hippolyte, cette part est plus large : il y a dans le génie du docteur romain quelque chose de mystique et d'élevé qui le porte aux sens spirituels et cachés,

1. TERTULL., *Adv. Hermog.*, 20; *De resurr. carnis*, 33, 39, 40; cf. S. HIPPOL., *De Antichr.*, LVIII; *In Daniel.*, IV, 49.

2. V. E. JACQUIER, *Le Nouveau Testament dans l'Église chrétienne*, I, p. 211-220; 282-284. On sait que S. Hippolyte a soutenu contre Caïus que l'Apocalypse est l'œuvre de l'apôtre saint Jean.

3. *De praescr.*, 36; cf. *Adv. Hermog.*, 19, 20.

4. TERTULL., *Adv. Marc.*, IV, 11; V, 11; S. HIPPOL., *In Daniel.*, IV, 33.

5. S. HIPPOL., *In Daniel.*, IV, 6; *De Antichr.*, 1; cf. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, V, 28, 18.

6. Cf. TERTULL., *De resurrect. carnis*, 21

quelquefois subtils[1]. Il est probable qu'il en était de même pour Victorin de Pettau dont l'exégèse, au dire de saint Jérôme, avait suivi celle d'Origène[2].

L'Écriture cependant ne doit point être interprétée d'après le sens privé et d'une façon nouvelle[3] : on y doit suivre la tradition. Bien plus, il ne faut pas, dit Tertullien, discuter avec les hérétiques sur l'Écriture. Ils l'ont altérée, et là où ils ne l'ont pas altérée, ils l'expliquent à leur fantaisie, et l'on n'avance à rien[4]. Il y a un moyen plus rapide et plus sûr de trancher la question entre eux et nous, c'est de chercher à qui d'eux ou de nous appartiennent les Écritures, qui, d'eux ou de nous, a reçu par une légitime tradition la vraie foi ; car là où sera la vraie foi sera nécessairement la fidèle interprétation des Écritures[5]. Comment donc s'est transmise la vraie foi? Jésus-Christ, envoyé par le Père, a instruit lui-même ses apôtres ; les apôtres ont fondé des Églises auxquelles ils ont confié cet enseignement, et ces Églises-mères à leur tour ont essaimé et établi d'autres Églises auxquelles elles ont communiqué leur doctrine avec leur apostolicité. Voilà l'ordre suivi par l'économie divine dans la diffusion de la révélation. C'est donc là, c'est dans l'enseignement de ces Églises apostoliques ou dérivées d'elles, non dans celui des conven-

1. V. surtout le commentaire sur le Cantique et la version allemande du texte grunnisien du même ouvrage. G. N. BONWETSCH, *Hippolyts Kommentar zum Hohenlied*, Leipzig, 1902.

2. *Epist.* LXI, 2.

3. S. HIPPOL., *De Antichr.*, II.

4. *De praescr.*, 17. Sur ce traité de la Prescription, on peut lire l'introduction de M. de Labriolle à son édition (Collect. *Textes et documents*), Paris, 1907, et M. PERROUD, *La prescription théologique d'après Tertullien*, Montpellier, 1914.

5. *De praescr.* : « Ordo rerum desiderabat illud prius proponi... quibus competat fides ipsa, cuius sint scripturae, a quo et per quos, et quando et quibus sit tradita disciplina qua fiunt christiani. Ubi enim apparuerit esse veritatem disciplinae et fidei christianae illic erit veritas scripturarum et expositionum et omnium traditionum christianarum. »

ticules hérétiques que se trouve la vraie foi, et toute doctrine en désaccord avec cet enseignement est nécessairement fausse :

« Si haec ita sunt, constat perinde omnem doctrinam quae cum illis ecclesiis apostolicis matricibus et originalibus fidei conspiret veritati deputandam, id sine dubio tenentem quod ecclesiae ab apostolis, apostoli a Christo, Christus a Deo accepit, omnem vero doctrînam de mendacio praeiudicandam quae sapiat contra veritatem ecclesiarum et apostolorum Christi et Dei[1]. »

Or, pour les Africains et les fidèles voisins de l'Italie, l'Église-mère apostolique est celle de Rome, et il n'y a donc pour déterminer ce que l'on doit croire qu'à examiner ce qu'elle croit elle-même et ce qu'elle a enseigné à l'Afrique : « Si autem Italiae adiaces, habes Romam unde nobis quoque auctoritas praesto est... Videamus quid didicerit, quid docuerit, cum africanis quoque ecclesiis contesserarit[2]. » Par cet appel à l'Église et à l'antiquité, Tertullien ferme la bouche aux hérétiques et leur interdit même d'alléguer les Écritures en faveur de leur doctrine. Les Ecritures appartiennent à l'Église; elles sont son bien, non celui des hérétiques, et ils ne sont pas admis à les produire en preuve. C'est la *praescriptio,* mais qui n'est au fond, comme on le voit, qu'une forme de l'argument de tradition présenté par Irénée.

« Si haec ita se habent... constat ratio propositi nostri definientis non esse admittendos haereticos ad ineundam de scripturis provocationem, quos sine scripturis probamus ad scripturas non pertinere... Mea est possessio, olim possideo, prior possideo, habeo origines firmas ab ipsis auctoribus quorum fuit res. Ego sum haeres apostolorum[3]. »

1. *De praescr.*, 20, 21.
2. *De praescr.*, 36.
3. *De praescr.*, 37.

Plus tard, sans doute, Tertullien oubliera ces déclarations, et il opposera à l'autorité de la tradition et de l'Église universelle, et de l'Église de Rome, l'autorité de l'inspiration privée et des charismes. Il invoquera la vérité contre la coutume et ne verra plus dans la nouveauté de la doctrine une marque certaine de l'hérésie[1]. Mais alors Tertullien sera sorti de l'Église ou près d'en sortir. Saint Cyprien, lui aussi, alors que le pape Étienne invoquait la tradition de son Église, écrira, dans la controverse baptismale, qu'il faut non pas prescrire par la coutume, mais vaincre par la raison[2]. Et cependant il n'est pas douteux que saint Cyprien, tout comme Tertullien catholique, n'ait regardé l'enseignement de l'Église, et plus particulièrement des évêques sur qui l'Eglise est établie, comme la norme de la foi[3]. N'enseigne-t-il pas que l'Église seule possède l'Esprit-Saint, et qu'elle est seule par conséquent dispensatrice de la vérité et de la grâce?

Tertullien trouve l'enseignement de l'Église résumé dans le symbole — la *regula fidei*, la *lex fidei*, comme il dit dans son langage de juriste[4] — dont il reproduit la substance et, dans une certaine mesure, la formule[5]. Ce symbole ne saurait être soumis à discussion : au contraire de la discipline et des usages qui peuvent changer, il est immuable et irréformable[6]. Même la nouvelle effusion du Paraclet commencée en Montan l'a respecté, bien qu'elle ait supprimé certaines indulgences en matière de morale consenties par Jésus-Christ[7].

1. *De virgin. vel.*, 1.
2. *Epist.* LXXI, 2, 3.
3. Voir *Epist.* LXIII, 1.
4. *De praescr.*, 13, 14; *De virgin. vel.*, 1.
5. Tertullien a donné trois formules du contenu du symbole, *De praescr.*, 13; *De virgin. vel.*, 1; *Adv. Prax.*, 2. C'est la seconde qui présente l'allure la plus simple, la plus liturgique.
6. *De virgin. vel.*, 1.
7. *Ibid.; De monog.*, 14.

En dehors du symbole, Tertullien admet les recherches et les conjectures là où subsiste l'obscurité ou l'incertitude; mais il y est généralement peu favorable. L'abus qu'en ont fait les hérétiques le rend défiant vis-à-vis des études qui vont à approfondir curieusement les Écritures et la foi[1]. C'est dire qu'il n'a que peu de goût pour la philosophie. Il ne l'exclut pas toutefois entièrement des moyens qui peuvent établir ou corroborer la vérité religieuse. Par moments, il constate que cette philosophie est d'accord avec le christianisme sur les vérités fondamentales du dogme et de la morale révélés, que certains de ses représentants ont pressenti et connu, vaguement du moins, le Logos, les anges et les démons, quelques autres de nos croyances encore[2] : « Seneca saepe noster[3] ! » que l'âme humaine est en quelque sorte naturellement préparée pour accueillir la parole divine[4]; et Tertullien estime, dans ces cas, la philosophie comme une alliée et une force bienfaisante. Mais quand il remarque que les hérésies sont venues précisément de ce que leurs auteurs ont tenté une combinaison impossible entre les données de leur philosophie et celles de leur foi, de ce qu'ils ont voulu plier celle-ci aux raisonnements et aux systèmes humains, alors il s'indigne et s'impatiente : « Adeo quid simile philosophus et christianus? Graeciae discipulus et caeli? famae negotiator et vitae?... amicus et inimicus erroris? veritatis interpolator et integrator et expressor, et furator ejus et custos[5]? » Les hérésies

1. *De praescr.*, 8-12, 14 : « Fides, inquit (Christus) tua te salvum fecit, non exercitatio scripturarum. Fides in regula posita est : habet legem et salutem de observatione legis : exercitatio autem in curiositate consistit, habens gloriam solum de peritiae studio. »
2. *Apologet.*, 21, 22, 48.
3. *De anima*, 20.
4. *Apolog.*, 17, 21; 46-48; *De spectac.*, 2; *De anima*, 2; *De testim. animae*, tout entier.
5. *Apolog.*, 46.

sont le fait de la philosophie[1] ; les philosophes sont les « patriarches des hérétiques[2] ».

Saint Cyprien est, à ce point de vue, dans la ligne de Tertullien et, s'il se peut, plus radical encore. On a remarqué que l'œuvre de cet ancien rhéteur ne contenait pas une seule citation des auteurs profanes, tant il avait renoncé complètement à ses préoccupations antérieures. Il ne croit guère à la vertu des philosophes, et déclare que des philosophes aux chrétiens il y a très loin. C'est l'influence pernicieuse de la philosophie qui a conduit Novatien à la révolte et au schisme[3]. Commodien non plus n'a rien d'un philosophe. Arnobe, par tempérament et par culture, l'est davantage. Il loue quelques-uns des anciens philosophes, et constate volontiers qu'ils ont entrevu certaines vérités principales du christianisme[4]. Mais il les blâme d'avoir voulu tout ramener au niveau de la raison humaine, et cette raison il se plaît à l'humilier et à en exagérer l'impuissance[5]. Lactance ne tombe pas dans cette exagération. Pour lui, la raison ne peut tout savoir, mais elle peut savoir quelque chose, et les anciens philosophes l'ont bien montré qui ont eu, les uns ou les autres, des vues justes sur les grands problèmes de la vie[6]. Il est vrai qu'ils n'ont pas apporté des solutions toujours certaines, qu'ils ont manqué d'unanimité et se sont contredits d'école à école, que leur doctrine notamment n'a pas fait à Dieu une assez grande place, et qu'à cause de cela elle n'a eu sur la réforme des mœurs et n'a exercé sur la foule qu'une influence insignifiante[7]. Mais le christianisme peut combler ces

1. *De praescr.*, 7; et cf. *De anima*, 23.
2. *De anima*, 3.
3. *De bono patientiae*, 2; *Epist.* LV, 16; LX, 3.
4. *Adv. nationes*, II, 11, 13, 14, 36, ; III, 7.
5. *Id.*, II, 11, 50, 58
6. *Instit.*, III, 6, 1, 2.
7. *Instit.*, III, 15, 5; 27, 1, 3, 13; 28, 3, 5.

lacunes et remédier à ces défauts. Il peut résoudre les antinomies qui embarrassent la raison; et Lactance, se rendant compte du besoin qui se fait sentir chez les lettrés païens de trouver un exposé du christianisme qui en fasse ressortir la valeur philosophique, entreprend cet exposé, et écrit ses *Institutions divines*. Il ne se sert pas de la philosophie pour creuser le dogme et pour le traduire en termes techniques : il s'en sert plutôt pour mettre en évidence le côté rationnel de la doctrine chrétienne et l'accord qu'elle présente avec ce qui a été jusque-là pensé de mieux dans tous les temps[1].

Ainsi, après plus d'un siècle, l'africain Lactance en revenait, vis-à-vis de la philosophie, à l'attitude qui avait été celle de Minucius Félix. A Rome, saint Hippolyte paraît n'avoir eu pour elle que de l'indifférence. Le premier livre des *Philosophoumena* est consacré à décrire les systèmes des principaux philosophes de la Grèce. Manifestement, l'auteur les connaît mal et les estime fort peu. Il n'en parle d'ailleurs que pour montrer que les hérétiques y ont puisé les principes de leurs erreurs : en quoi il a très peu réussi. En somme, saint Hippolyte, homme de l'Écriture et de science purement ecclésiastique, n'a point donné de place à la philosophie dans ses préoccupations doctrinales.

Concluons que la théologie occidentale du IIIe siècle, fidèle à l'esprit de saint Irénée, a consulté surtout, pour s'édifier, l'Écriture inspirée et la tradition. Elle n'a donné à la spéculation rationnelle qu'une attention secondaire.

Avant d'exposer en détail les enseignements de cette théologie, il est nécessaire de voir quelles controverses l'ont agitée à cette époque, et quels problèmes elle a dû plus particulièrement résoudre.

1. Sur la philosophie dans Arnobe et Lactance, voir R. PICHON, *Lactance*, p. 49-57; 88-110.

CHAPITRE IX

LES CONTROVERSES CHRISTOLOGIQUES ET TRINITAIRES EN OCCIDENT A LA FIN DU II[e] ET AU COMMENCEMENT DU III[e] SIÈCLE.

Le christianisme regardait comme un dogme fondamental l'unité de Dieu, et ses docteurs avaient dû y insister contre le dualisme plus ou moins explicite de la gnose. Il admettait, d'autre part, comme non moins certaine la divinité de Jésus-Christ. Entre ces deux croyances une contradiction semblait exister qui ne pouvait manquer d'attirer de bonne heure l'attention des théologiens. Comment concilier la foi en un Dieu unique avec la foi en la divinité du Rédempteur? Comment ne confesser qu'un seul Dieu, si ce Verbe que saint Justin si énergiquement dit être ἕτερος ἀριθμῷ par rapport au Père, est lui-même Dieu?

La difficulté en effet avait été aperçue très vite, et on se souvient que les apologistes s'étaient efforcés de la résoudre en remarquant que la présence de la nature divine dans le Fils est l'effet d'une communication et d'une distribution, non d'une division. D'autres docteurs, signalés par saint Justin (*Dial.*, CXXVIII), avaient adopté une autre solution. Ils enseignaient que le Verbe était simplement une puissance (δύναμις) de Dieu, inséparable de lui comme la lumière

l'est du soleil, qu'il étendait hors de lui ou retirait à lui à sa volonté[1], et à laquelle on donnait différents noms, ange, gloire, homme, logos, suivant la forme qu'elle prenait ou les fonctions que l'on considérait en elle. Ces docteurs étaient-ils chrétiens, où étaient-ce, comme le pense Otto[2], des juifs alexandrins? Nous l'ignorons. Saint Justin, en tout cas, repousse leur explication comme ne mettant entre le Père et le Verbe qu'une distinction purement nominale : et il est impossible en effet de n'être pas frappé de l'analogie qu'elle présente avec certains systèmes sabelliens du IVe siècle.

Elle fut reprise cependant moins de cinquante ans après saint Justin, mais en réaction d'une autre erreur qui l'avait précédée : la négation de la divinité de Jésus-Christ.

Il s'est produit à ce propos dans l'histoire ecclésiastique, et dans l'histoire des dogmes en particulier, une confusion qu'il faut dissiper en quelques mots.

On a supposé que ces deux erreurs, la négation de la divinité de Jésus-Christ et le patripassianisme ou modalisme, étaient nées toutes deux de la préoccupation de maintenir l'unité, la *monarchie* divine[3], et on leur a donné le nom commun de *monarchianisme*. Puis, pour les distinguer entre elles, on a surnommé la première monarchianisme *dynamique*, parce qu'elle n'admettait, comme présente en Jésus-Christ, que la puissance ou la grâce (δύναμις), et non l'essence même de Dieu (οὐσία); tandis que l'on surnommait la seconde monarchianisme *patripassien*, parce qu'elle attribuait à Dieu en général ou au Père les souffrances de Jésus-

1. Δύναμιν αὐτοῦ προπηδᾶν ποιεῖ, καί, ὅταν βούληται, πάλιν ἀναστέλλει εἰς αὐτόν.
2. Note 4, ad loc. cit., dans son édition du *Dialogue*.
3. Novatien semble confirmer cette manière de voir (*De Trinitate*, 30).

Christ. Or, de ces dénominations, la dernière est historiquement exacte et avouée des contemporains. Mais jamais ceux-ci n'ont donné le nom de monarchianisme à l'hérésie de Théodote et d'Artémon, et surtout — chose plus importante — on ne voit nulle part que Théodote et Artémon aient été amenés à nier la divinité du Christ par le désir de sauvegarder l'unité, la monarchie divine. Cette monarchie stricte résultait sans doute de leur système, mais elle n'en a pas été la raison d'être, et c'est pourquoi le nom de monarchianisme ne lui convient pas[1]. M. Harnack a proposé de le remplacer par celui d'*adoptianisme*. C'est la doctrine qui fait de Jésus-Christ non le fils naturel, mais le fils adoptif de Dieu par la grâce. Cette appellation nous semble plus juste, et nous nous en servirons ici[2].

§ 1. — L'adoptianisme.

L'adoptianisme s'est montré successivement dans deux centres assez éloignés l'un de l'autre, à Rome à la fin du IIe siècle, et vers 260-270 à Antioche. Ces deux manifestations sont reliées entre elles par le nom d'Artémon, et la dernière, à son tour, a rattaché, par le lieu où elle s'est produite, l'adoptianisme à l'arianisme. Il sera question plus loin de l'adoptianisme à Antioche: nous nous occuperons exclusivement, dans ce paragraphe, de l'adoptianisme romain.

Il eut pour premier auteur un riche corroyeur de Byzance nommé Théodote[3], érudit et d'une éducation

1. L'hérésie de Théodote n'est pas une hérésie *trinitaire*, comme celle de Noet, mais bien *christologique*.

2. Elle a sans doute l'inconvénient de désigner déjà une hérésie espagnole du VIIIe siècle, mais la confusion est facile à éviter, et puisqu'il faut toujours faire une distinction, celle-ci portera du moins sur un terme exact.

3. Sources spéciales : S. HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, VII, 35; X, 23;

soignée, qui, ayant apostasié dans une persécution, vint à Rome pour y cacher sa honte. Il fut reconnu, et, pour se justifier, allégua qu'après tout, en reniant Jésus-Christ, il n'avait pas renié Dieu, mais seulement un homme[1]. Pressé de s'expliquer, il développa sa doctrine et s'efforça de l'appuyer sur des textes de l'Écriture dont saint Épiphane a conservé la liste et le commentaire. Cette doctrine est fort simple et rapportée substantiellement de la même façon par nos diverses sources. Sur la création, disent les *Philosophoumena* (VII, 35), Théodote admettait l'enseignement de l'Église. Mais d'après lui, Jésus n'était qu'un homme né d'une vierge, qui avait vécu plus religieusement (εὐσεβέστατον) que ses semblables. A son baptême dans le Jourdain, le *Christ* était descendu sur lui sous la figure d'une colombe, et lui avait communiqué les puissances (δυνάμεις) dont il avait besoin pour remplir sa mission. C'est pour cela qu'avant ce moment, il n'est pas, dans sa vie, question de miracles. Cette effusion du Christ, ainsi confondu avec l'Esprit-Saint, n'avait pas fait sans doute que Jésus devînt Dieu. Il l'était toutefois devenu, au dire de quelques théodotiens, après sa résurrection.

Vers 190, Théodote fut excommunié par le pape Victor. Il parvint cependant à maintenir son parti, et même à organiser à Rome une communauté schismatique. Recrutée dans un cercle étroit de lettrés et d'érudits, celle-ci ressembla plutôt à une école qu'à une église. Les études y étaient en honneur, mais — nous disent, il est vrai, des adversaires — avec une tendance rationaliste et positiviste marquée. Les auteurs

IX, 3, 12; X, 27; *Contra Noetum*, 3, 4. Le traité contre Artémon cité par EUSÈBE, *H. E.*, V, 28. PHILASTRIUS, 50. S. ÉPIPHANE, *Haer.* LIV. PSEUDO-TERTULLIEN, 23.

1. Θεὸν ἐγὼ οὐκ ἠρνησάμην, ἀλλὰ ἄνθρωπον ἠρνησάμην (S. ÉPIPH., *Haer.* LIV, 1).

préférés étaient Euclide, Aristote, Théophraste, Galien : des logiciens, des géomètres, des médecins. La méthode que l'on puisait dans leurs ouvrages était ensuite appliquée à l'explication des Écritures. D'interpréter celles-ci suivant la tradition et en conformité avec l'enseignement de l'Église on ne se souciait guère ; mais on se préoccupait d'en établir exactement le texte, et d'en ramener les exemplaires à la correction primitive, ce sur quoi d'ailleurs on ne parvenait pas à s'entendre. L'exégèse en était exclusivement grammaticale et littérale : elle se réduisait aux syllogismes conjonctifs ou disjonctifs qu'il était possible d'extraire d'un passage donné.

Entre les théodotiens qui se distinguèrent dans ces exercices, le traité contre Artémon, qui donne ces détails, signale Asclépias ou Asclépiodote, Hermophile, Apollonius, auxquels il faut joindre sans doute un certain Natalius, qui fut quelque temps évêque du schisme sous Zéphyrin. Mais de tous les disciples du corroyeur, le plus connu est un second Théodote, surnommé le banquier, qui fonda la secte particulière des Melchisédéciens [1].

Il partageait sur la personne de Jésus les erreurs de son maître, en y ajoutant sur celle de Melchisédec des spéculations bizarres. Celui-ci était plus grand que Jésus : il était la plus grande puissance (δύναμίν τινα μεγίστην), « la vertu céleste de la grâce principale », médiateur entre Dieu et les anges, et aussi, dit saint Épiphane (*Haer.* LV, 8), entre Dieu et nous (εἰσαγωγέα), spirituel et Fils de Dieu (πνευματικὸς καὶ υἱὸς θεοῦ). C'est pourquoi nous devons lui présenter nos offrandes, afin

1. Sources spéciales : *Philosophoumena*, VII, 36; X, 24. Le traité contre Artémon dans EUSÈBE, *H. E.*, V, 28. PSEUDO-TERTULLIEN, 24. PHILASTRIUS, 52. SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* LV. EUSTATHE D'ANTIOCHE, ap. F. CAVALLERA, *S. Eustathii Antioch. in Lazarum... homilia christologica*, Paris, 1905, p. XII-XIV.

qu'il les présente à son tour pour nous, et que par lui nous obtenions la vie. — Quelle était au juste la portée de ces expressions, il n'est pas aisé de le dire. Remarquons seulement que le premier Théodote semble avoir confondu le Christ avec l'Esprit-Saint; d'autre part nous voyons ici Melchisédec nommé — avec allusion à l'*Épître aux Hébreux* (VII, 3) évidemment — fils de Dieu. Or, saint Épiphane (*Haer.* LV, 5, 7) nous apprend qu'un peu plus tard, Melchisédec était identifié par un Égyptien, Hiéracas, avec l'Esprit-Saint, et par certains chrétiens avec le Fils de Dieu qui serait apparu à Abraham[1]. D'étranges malentendus se sont évidemment produits ici qu'il suffit d'avoir signalés.

Le dernier représentant de l'adoptianisme en Occident fut Artémon ou Artémas. Nous ne savons guère sur lui que ce que nous apprend le traité contre son système cité par Eusèbe (*H. E.*, V, 28). Il dut enseigner à Rome vers l'an 235 ou même plus tard, et est présenté par le troisième concile d'Antioche, tenu en 266-269, comme le père en hérésie de Paul de Samosate, et vivant encore à cette époque (*H. E.*, VII, 30, 16, 17). Quant à ses relations avec l'école théodotienne, elles sont assez obscures. Théodote avait été condamné par le pape Victor vers 190. Or, Artémon prétendait que la doctrine qu'il prêchait lui-même avait été celle de l'Église romaine jusqu'à Zéphyrin exclusivement (199-218). Comment, s'il n'avait fait que continuer et répéter Théodote, aurait-il pu émettre pareille assertion? Il a donc vraisemblablement existé au moins une nuance entre les deux écoles; mais nous ignorons en quoi elle consistait. On sait seulement qu'Artémon niait, lui aussi, la divinité de Jésus-Christ.

1. Plusieurs auteurs en effet ont vu en Melchisédec une théophanie. Ceci explique qu'on l'ait identifié avec le Fils ou le Saint-Esprit, et que Théodote l'ait proclamé plus grand que Jésus homme.

§ 2. — Le monarchianisme patripassien [1].

L'erreur adoptianiste n'avait, en somme, que fort peu troublé l'Occident : elle s'attaquait à une croyance trop bien établie pour qu'elle pût sérieusement l'ébranler. Il n'en fut pas de même du patripassianisme. La lutte qu'il souleva fut considérable autant par les personnages qui y prirent part que par les intérêts en jeu. Elle eut d'ailleurs son prolongement en Orient, et y provoqua, nous le verrons plus loin, d'importants débats.

Praxéas, d'après Tertullien, aurait le premier importé à Rome, ou plutôt en Afrique l'erreur patripassienne. Ce qu'a été Praxéas nous l'ignorons absolument, et quelques-uns même (De Rossi, Hagemann) se sont demandé si on ne devait pas l'identifier avec Épigone ou Calliste. On a supposé avec plus de vraisemblance que, venu à Rome sous Éleuthère ou Victor (vers 180-200), et ayant éclairé Zéphyrin sur le vrai caractère du montanisme, il était ensuite passé en Afrique où il développa sa doctrine. Là, il rencontra Tertullien qui le convainquit d'erreur et lui fit signer une rétractation. On expliquerait ainsi que son nom ne soit pas connu de saint Hippolyte.

Saint Hippolyte, en effet, donne Noët comme le premier fauteur du monarchianisme, et met à Smyrne le berceau de l'hérésie. Deux fois mandé devant le *presbyterium* de cette ville pour s'expliquer sur ses propos scandaleux, Noët finit par les avouer et fut excommunié. Il ouvrit alors une école qui essaima bientôt. Cette affaire doit se placer entre les années 180-200.

1. Sources : TERTULLIEN, *Adversus Praxean.* SAINT HIPPOLYTE, *Contra Noetum; Philosophoumena*, IX, 7-12; X, 27. PSEUDO-TERTULLIEN, 25. SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* LVII; LXII. PHILASTRIUS, 53, 54.

Épigone apporta à Rome la doctrine patripassienne sous Zéphyrin ou un peu avant (vers 198-210). Il y forma un parti indépendant, et trouva dans Cléomène un disciple et un collaborateur précieux. Celui-ci devint chef de la secte jusqu'à ce que prévalurent chez elle le nom et la personne de Sabellius. A ce moment l'hérésie atteignit son plus grand développement, et la controverse battit son plein. On n'entendait, dit Tertullien [1], que des gens qui parlaient de *monarchie :* « Monarchiam, inquiunt, tenemus ! » La communauté chrétienne en fut gravement troublée.

Quelle était donc cette monarchie que prêchaient les novateurs, et quelle solution apportaient-ils au problème trinitaire ?

Nous avons du monarchianisme trois exposés, deux de saint Hippolyte, un de Tertullien, à peu près identiques. Les hérétiques nous y apparaissent mus — saint Hippolyte le dit explicitement [2] — non seulement par le désir de sauvegarder l'unité divine, mais aussi — et cela explique en partie leur succès — par la volonté de maintenir la pleine divinité de Jésus-Christ. Ils n'y parviennent malheureusement qu'en sacrifiant la distinction personnelle du Père et du Fils, en faisant d'eux les deux aspects d'une même personne.

Ce dernier point constitue l'article fondamental du système : « Duos unum volunt esse ut idem pater et filius habeatur [3]. » Dès lors le Verbe n'existe pas à part soi : il n'est qu'un autre nom du Père, un *flatus vocis* « vox et sonus oris... aer offensus... ceterum nescio quid [4] » ; le premier chapitre de saint Jean n'est qu'une allégorie : Ἰωάννης μὲν γὰρ λέγει λόγον, ἀλλ' ἄλλως ἀλληγορεῖ [5].

1. *Adv. Praxean*, 3.
2. *Contra Noetum*, 1, 9.
3. *Adv. Praxean*, 5 ; *Philosoph.*, IX, 10.
4. *Adv. Praxean*, 7.
5. *Contra Noetum*, 15.

C'est, en réalité, le Père qui est descendu dans le sein de la Vierge, qui est né, et, en naissant, est devenu Fils, son propre Fils à soi, procédant de lui-même [1]. C'est lui qui a souffert et qui est mort (patripassianisme) ; lui qui s'est ressuscité [2], présentant en conséquence, suivant qu'on le considère dans un état ou dans un autre, des attributs en apparence contradictoires, invisible et visible, inconnaissable et connaissable, incréé et créé, éternel et mortel, inengendré et engendré [3].

Ainsi entendue, la théorie est aussi simple que possible. Il ne se pouvait cependant que, mis en face des textes qui établissent la distinction réelle du Père et du Fils, les modalistes n'essayassent pas, sans sacrifier le fond de leur enseignement, de les expliquer. Ils le firent en déclarant qu'en Jésus-Christ le Fils c'est la chair, l'homme, Jésus, tandis que le Père c'est l'élément divin uni à la chair, c'est le Christ : « ut aeque in una persona utrumque distinguant patrem et filium, dicentes filium carnem esse, id est hominem, id est Iesum, patrem autem spiritum, id est deum, id est Christum [4] ». D'où la formule qui excitait la bile de Tertullien : « Filius sic quidem patitur, pater vero compatitur [5]. »

Telle est l'erreur patripassienne ou modaliste enseignée à Rome par les monarchiens dans le premier quart du IIIe siècle. On avait supposé, jusqu'à la découverte des *Philosophoumena*, que Sabellius personnellement avait vécu plus tard, et que son système différait un peu de celui-ci. Il n'en est rien. L'auteur des *Philo-*

1. *Philosoph.*, X, 10; X, 27; *Adv. Praxean*, 10 : « Ipse se sibi filium fecit » ; 11 ; cf. 1, 2.
2. *Contra Noetum*, 1, 3; *Philosoph.*, IX, 10; *Adv. Praxean*, 1 : « Ipsum dicit patrem... passum » ; 2 : « Post tempus pater natus et pater passus » ; 13.
3. *Philosoph.*, IX, 10 ; *Adv. Praxean*, 14, 15.
4. *Adv. Praxean*, 27 ; *Philosoph.*, IX, 12 (pp. 442, 443).
5. *Adv. Prax.*, 29.

sophoumena, qui l'avait connu et fréquenté, en fait un contemporain de Zéphyrin et de Calliste, et ne signale entre son enseignement et celui de Cléomène aucune divergence. Mais, comme la secte sabellienne se maintint dans l'Église au moins jusqu'au milieu du v[e] siècle, des modifications se produisirent peu à peu dans sa doctrine qui l'amenèrent à une forme plus compliquée et plus savante. C'est sous cette forme que le sabellianisme nous est présenté dans les réfutations qui en furent faites au IV[e] siècle par Eusèbe, saint Athanase et saint Hilaire à l'occasion de Marcel d'Ancyre. Elle n'est pas la forme primitive, mais elle en dérive manifestement. On en trouvera dans M[gr] Duchesne un excellent exposé[1], et nous aurons l'occasion d'y revenir.

§ 3. — L'opposition au monarchianisme[2].

Le monarchianisme patripassien se heurta, à Rome, à deux oppositions : une opposition d'école et une opposition officielle de l'autorité ecclésiastique. D'une part, des docteurs, manifestant une tendance toute contraire à celle de l'hérésie, Tertullien, saint Hippolyte, réfutèrent avec vigueur et succès Praxéas, Épigone, Cléomène, Sabellius; d'autre part, les papes Zéphyrin et Calliste intervinrent dans le débat pour condamner finalement la nouvelle erreur.

Dire ici en détail la doctrine et les arguments que les premiers opposaient aux patripassiens serait anticiper sur l'exposé que nous devons faire un peu plus loin de leur enseignement[3]. Qu'il suffise de remar-

1. *Origines chrétiennes*, chap. XVIII, p. 282.
2. Les ouvrages relatifs à cette question ont été signalés à propos de saint Hippolyte et des *Philosophoumena*, ci-dessus, p. 337, note 3.
3. Voir le chapitre X.

quer que cet enseignement, tout en restant correct au fond, tendait cependant, par réaction, à exagérer la distinction du Père et du Fils. Pour réfuter l'erreur monarchianiste, saint Hippolyte et les siens inclinaient manifestement vers l'erreur contraire.

Quant à l'opposition faite au monarchianisme par l'autorité ecclésiastique, elle demande à être étudiée avec soin.

Si nous en croyions certains de nos documents, cette opposition n'aurait, au fond, jamais existé, et les évêques de Rome, Victor, Zéphyrin et Calliste auraient favorisé ou même professé l'hérésie.

La chose, pour le pape Victor, est insinuée par Tertullien (*Adv. Prax.*, 1), et affirmée sans détour par l'auteur du catalogue héréséologique qui termine le traité *De praescriptione*, — le Pseudo-Tertullien, comme on le nomme communément : « Sed post hos (haereticos) omnes etiam Praxeas quidam haeresim introduxit, quam Victorinus corroborare curavit » (25). Il n'y a pas lieu cependant de s'arrêter longtemps à l'examen de cette accusation. Elle est très vague dans Tertullien, elle vient d'un anonyme dans le catalogue. La leçon même *Victorinus* ne désigne pas Victor si elle est exacte, et, si elle est une altération, il se peut qu'elle désigne Zéphyrin[1]. Les *Philosophoumena* ne font aucun reproche à Victor, et l'on comprendrait fort bien d'ailleurs, qu'ayant reçu de Praxéas, dans l'affaire du montanisme, un utile conseil, ce pape lui ait témoigné d'abord de la bienveillance, et ne l'ait pas repris d'une erreur que l'hérétique n'a dû développer que plus tard. C'est assez pour qu'on écarte du débat qui va suivre le nom et la mémoire de Victor.

Mais pour Zéphyrin et Calliste, les accusations des

1. Voir l'annotation d'Oehler, dans son édition de Tertullien, II, p. 765.

Philosophoumena sont précises. Le premier, rapportent-ils, favorisait l'hérésie. Il permit d'abord d'aller entendre les nouveaux docteurs; puis il professa lui-même leur doctrine : « Je ne connais qu'un Dieu, disait-il, Jésus-Christ, et en dehors de lui aucun autre, qui est né et qui a souffert. Et il ajoutait : Ce n'est pas le Père qui est mort, mais le Fils : ce qui causait dans le peuple de continuelles disputes[1]. »

Quant à Calliste, après nous avoir donné de sa vie antérieure un récit au moins tendancieux, l'auteur des *Philosophoumena* nous le montre, devenu le diacre de Zéphyrin, allant d'un parti à l'autre, paraissant être de l'avis de tout le monde, mais en réalité favorable à l'erreur, pervertissant notamment Sabellius qu'il ramenait vers Cléomène, et traitant de dithéistes les docteurs orthodoxes[2].

Cependant, continue saint Hippolyte[3], Zéphyrin mourut (217) et Calliste lui succéda. Combattu par de puissants adversaires, étroitement surveillé et plus en vue que jamais, le nouveau pape sentit qu'il fallait rompre avec les patripassiens, et condamna Sabellius. Mais il n'était pas sincère, et comme Sabellius le poursuivait de ses reproches, il imagina une modification de son ancienne erreur. Suit l'exposé de ce monarchianisme modifié dont j'ai déjà donné une idée d'après Tertullien[4], et que Mgr Duchesne[5] ramène aux points suivants : « 1° En dehors de l'incarnation, la différence entre le Père et le Fils est purement nominale. 2° L'in-

1. *Philosoph.*, IX, 11 : Ἐγὼ οἶδα ἕνα θεὸν Χριστὸν Ἰησοῦν, καὶ πλὴν αὐτοῦ ἕτερον οὐδένα γενητὸν καὶ παθήτον. Ποτὲ δὲ λέγων· οὐχ ὁ πατὴρ ἀπέθανεν, ἀλλὰ ὁ υἱός, οὕτως ἄπαυστον τὴν στάσιν ἐν τῷ λαῷ διετήρησεν.
2. *Philosoph.*, IX, 11, 12; *Contra Noet.*, 14; TERTULLIEN, *Adv. Prax.*, 3 : « Duos et tres (deos) iam iactitant a nobis praedicari. »
3. *Philos.*, IX, 11, 12.
4. V. plus haut, p. 355.
5. *Origines chrétiennes*, p. 286.

carnation est la raison de la différence réelle : dans Jésus-Christ, l'élément visible et humain, c'est le Fils ; l'élément invisible et divin, c'est le Père. 3° L'union de ces deux éléments est assez intime pour qu'on affirme qu'ils ne forment qu'un seul être, pas assez pour que le Père, c'est-à-dire l'élément divin, ait souffert : il n'a fait que compatir. »

Ces accusations contre Zéphyrin et Calliste reposent, observons-le bien, sur la seule autorité des *Philosophoumena*, et l'antipape qu'a été leur auteur avait de bonnes raisons pour n'aimer ni Zéphyrin, qui avait fait la fortune de Calliste, ni surtout Calliste regardé comme pape légitime. Les formules reprochées au premier sont d'ailleurs trop peu explicites pour qu'on les puisse qualifier : en soi elles sont orthodoxes, et la seconde rejette formellement le patripassianisme[1].

Quant à Calliste, deux choses sont certaines : il a traité les partisans de l'école trinitaire de dithéistes, et il a condamné Sabellius ; mais il a seulement repris les premiers, il leur a montré le terme dernier de leur tendance — et cette tendance explique qu'il ait d'abord détourné d'eux Sabellius, — tandis qu'il a formellement ensuite condamné celui-ci. L'a-t-il fait par pure politique, et a-t-il vraiment soutenu le système que lui prêtent les *Philosophoumena* ? Il est bien remarquable que Tertullien, qui n'aimait pas Calliste et qui lui a reproché bien d'autres choses, ne l'en accuse pas. Le témoignage de l'auteur des *Philosophoumena* est isolé et c'est celui d'un ennemi personnel. Il n'est corroboré par aucun vestige, qui soit resté dans la doctrine romaine du temps, d'un enseignement modaliste quelconque. Dans ces conditions, on ne saurait l'accepter

1. Remarquons bien en effet que les *Philosophoumena* ne reprochent pas à Zéphyrin d'avoir soutenu le monarchianisme sous sa forme modifiée : cette modification ne s'est produite que plus tard.

comme l'expression de la simple et pure vérité. Jusqu'à nouvel ordre et en se basant uniquement sur les faits, Calliste doit être considéré comme orthodoxe.

Le monarchianisme ne paraît pas d'ailleurs, après la condamnation dont il fut l'objet, avoir conservé à Rome ni en Occident des partisans bien nombreux. Saint Épiphane (*Haer.* LXII, 1) dit cependant qu'il y avait de son temps des sabelliens à Rome, et Marangoni avait trouvé, en 1742, près du *cubiculum* de saint Calliste, une inscription semblant indiquer qu'il y avait là, au IV[e] siècle ou plus tôt, un lieu de sépulture pour les hérétiques[1]. Mais ces faits ne sont que des exceptions à une situation générale. C'est surtout en Orient et en Égypte que se conserva et se perpétua le sabellianisme.

1. L'inscription en mosaïque, accompagnée du monogramme constantinien, se trouvait auprès d'une peinture représentant le Christ entre saint Pierre et saint Paul. Elle portait : *Qui et filius diceris et pater inveniris*. Cette inscription est perdue et l'on n'en a pas de reproduction.

CHAPITRE X

LA QUESTION PÉNITENTIELLE EN OCCIDENT AU IIIe SIÈCLE. LE NOVATIANISME.

§ 1. La question pénitentielle à Rome sous Calliste [1].

En même temps que le sabellianisme troublait, à Rome, les pontificats de Zéphyrin et de Calliste, certaines mesures prises par ce dernier pape au sujet de la pénitence soulevaient contre lui l'opposition de Tertullien et d'Hippolyte. Nous voulons parler de ce qu'on appelle communément l'*édit* de Calliste [2].

Les données que nous avons recueillies jusqu'à la fin du IIe siècle sur la pénitence se résument en ceci.

1. Sources : TERTULLIEN, *De pudicitia*. S. HIPPOLYTE, *Philosophoumena*, IX, 12. — Travaux : E. PREUSCHEN, *Tertullians Schriften De paenitentia und De pudicitia mit Rücksicht auf Bussdisziplin untersucht*, Giessen, 1890. E. ROLFFS, *Das Indulgenz-Edikt des römischen Bischofs Kallis kritisch untersucht*, Leipzig, 1893. FR. X. FUNK, *Das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, dans *Quartalschr.*, tom. 88, 1906. P. BATIFFOL, *Études d'Histoire et de Théol. posit.*, 3e éd., Paris, 1904. ID. *L'édit de Calliste, d'après une controv. récente*, dans *Bullet. de Littér. ecclés.*, 1906. E. VACANDARD, *Tertullien et les trois péchés irrémissibles, Revue du Cl. franç.* 1907, p. 113-131. ESSER, *Die Bussschriften Tertullians... und das Indulgenzedikt des Papstes Kallistus*, Bonn, 1904. STUFLER, *Die Bussdisziplin der abändl. Kirche bis Kallistus*, dans *Zeitschr. f. katol. Theol.*, t. XXXI, 1907. A. D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, Paris, 1914.

2. Tertullien, qui est le seul à mentionner expressément cet acte, ne donne pas le nom de son auteur. Mais on est à peu près unanime à penser que cet auteur est un pape, et le pape Calliste.

Il existe pour les pécheurs une seconde pénitence après le baptême. Cette pénitence comporte un aveu des fautes commises, et une expiation de ces mêmes fautes qui, en certains cas, est publique et de toute la vie : c'est l'exomologèse. Après cela, le coupable est réconcilié avec Dieu et avec l'Église. Exomologèse et réconciliation ne sont pas d'ailleurs affaire purement privée : elles ont un caractère canonique et disciplinaire : il y a dans l'Église une institution de la Pénitence. D'autre part, on ne trouve nulle part l'indice que certains péchés aient été exclus de la réconciliation ecclésiastique. Les enfants impudiques et apostats d'Hermas, les femmes séduites par les marcosiens, les martyrs, d'abord renégats, de Lyon, ont reçu la paix aussi bien que les divers hérétiques ramenés à l'Église par saint Polycarpe.

Tout cela est certain, et cependant, jusqu'à cette époque, enveloppé souvent dans les textes plutôt que dit expressément et exposé d'une façon suivie. Surtout les détails manquent. Mais, dès le début du IIIᵉ siècle, le sujet s'éclaire. L'édit de Calliste et les critiques dont il a été l'objet vont projeter, sur la question de la pénitence, des lumières nouvelles.

Ce décret, ou cette décision, de Calliste n'est connu que par Tertullien, qui l'appelle ironiquement un *édit péremptoire*, et peut-être par saint Hippolyte, dans les *Philosophoumena*, IX, 12. D'après Tertullien, il statuait d'abord et en substance que désormais les fornicateurs et adultères seraient soumis à une pénitence seulement temporaire, et après son accomplissement, pourraient, comme les pécheurs ordinaires, être absous et réintégrés dans la communion : « Adimi quidem peccatoribus, vel maxime carne pollutis communicationem, sed ad praesens, restituendam scilicet ex paenitentiae ambitu, secundum illam clementiam

dei quae mavult peccatoris paenitentiam quam mortem [1]. » C'est Calliste lui-même qui leur donnait l'absolution de leurs fautes : « Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto [2] » ; et s'il rapportait, pour justifier l'opportunité de sa mesure, diverses raisons tirées de l'Écriture, il alléguait simplement, pour en établir l'autorité, le pouvoir des clefs remis à saint Pierre et communiqué à ses successeurs : « Super hanc petram aedificabo ecclesiam meam, tibi dabo claves regni caelestis, vel quaecunque alligaveris vel solveris in terra erunt alligata vel soluta in caelis... Idcirco praesumis et ad te derivasse solvendi et alligandi potestatem, id est ad omnem ecclesiam Petri propinquam [3]. »

Le témoignage de Tertullien sur cette première disposition de l'édit de Calliste est confirmé par celui d'Hippolyte, dans la critique générale que fait celui-ci des actes du pape : « Le premier, dit-il, Calliste s'avisa d'autoriser la volupté, disant qu'il remettait à tout le monde les péchés. Quiconque se serait laissé séduire par un autre, pourvu qu'il fût réputé chrétien, ne rendrait pas compte des fautes qu'il aurait commises s'il recourait à l'école de Calliste [4]. »

Une seconde disposition de l'édit de Calliste, suivant Tertullien, aurait été de reconnaître aux confesseurs de la foi un pouvoir analogue de réconciliation. En quoi consistait au juste cette faculté? Tertullien en parle comme si les martyrs pouvaient, sans l'intervention de l'évêque, absoudre purement et simplement le coupable et le réintégrer dans la communion [5]. Il

1. *De pudicitia*, XVIII, 12. J'indique ici, pour plus de précision, l'édition DE LABRIOLLE où les chapitres sont divisés en numéros.
2. *Id.*, I, 6.
3. *Id.*, XXI, 9.
4. *Philos.*, IX, 12, p. 443.
5. *De pudic.*, XXII, 1, 2, 6.

serait cependant étrange qu'à Rome — où nous verrons que trente ans plus tard on refusait aux confesseurs presque toute qualité pour intervenir dans la réconciliation des *lapsi,* — on leur eût, sous Calliste, reconnu un privilège si considérable. Il faut sans doute ne pas entendre à la rigueur les paroles de Tertullien, et voir seulement, dans le pouvoir en question, la faculté de donner aux pécheurs des lettres de recommandation et de communion qui devaient recevoir la ratification de l'évêque.

Enfin, si nous en croyons les *Philosophoumena,* Calliste aurait pris, toujours sur le sujet de la pénitence, une troisième disposition. « Il définit qu'un évêque tombé dans un péché même *ad mortem* ne devait pas être déposé » : εἰ ἐπίσκοπος ἁμάρτοι τι, εἰ καὶ πρὸς θάνατον, μὴ δεῖν κατατίθεσθαι (p. 444)[1]. Mais ici encore le reproche est évidemment exagéré. La loi qui exigeait que les clercs majeurs, coupables de fautes plus considérables, fussent déposés avant d'être soumis à la pénitence, puisqu'ils n'y pouvaient être soumis en gardant leur emploi, cette loi n'a pas été abrogée par Calliste, puisqu'elle a continué d'être en vigueur après lui. Peut-être quelque cas particulier s'est-il produit sous son pontificat, où l'on a cru pouvoir user d'indulgence. C'en serait assez pour expliquer l'imputation qui lui est faite[2].

Telles étaient donc, en matière pénitentielle, les mesures prises par Calliste entre les années 217-222. On vient de voir ce qu'il faut penser des deux dernières.

1. Les *Philosophoumena,* au même endroit, reprochent à Calliste d'autres mesures fâcheuses; mais il est peu probable qu'elles aient été contenues dans l'acte visé par Tertullien.

2. Une décrétale pseudoisidorienne (*Epist. Calixti,* II, 20, Hinschius, p. 142) attribue seulement à Calliste une décision par laquelle il déclare que les évêques tombés peuvent, après avoir fait pénitence, être rétablis dans leur charge.

Mais la première soulève immédiatement une question. Calliste déclare que, pour lui, il remettra leurs péchés aux fornicateurs et aux adultères, après qu'ils en auront fait pénitence : « Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto. » Cette mesure a suscité des oppositions, et est présentée par Tertullien et Hippolyte comme une innovation. Est-ce donc qu'auparavant ces péchés n'étaient pas remis par l'Église? C'est ce que paraît supposer en effet saint Hippolyte, et ce que Tertullien dit expressément. Au chapitre v, 14 du *De pudicitia*, il montre l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide étroitement joints, formant un bloc, et soumis par l'Église au même traitement. Or, ce traitement est que les coupables de ces fautes doivent faire pénitence sans doute, mais que les Églises ne leur rendent pas la paix, c'est-à-dire ne leur remettent pas leurs fautes : « Hinc est quod neque idololatriae neque sanguini pax ab ecclesiis redditur » (xii, 5). Et Calliste est donc un inconséquent qui condamne définitivement l'idolâtre et l'homicide, et qui pardonne à l'adultère : « Idololatram quidem et homicidam semel damnas, moechum vero de medio excipis... Personae acceptio est, miserabiliores paenitentias reliquisti » (v, 14; xxii, 11, 12). A prendre ces affirmations à la lettre, on conclura qu'en effet c'était une discipline générale de l'Église, au moins en Occident, pour des raisons de prudence, et afin de maintenir élevé le niveau moral des communautés chrétiennes, de refuser le pardon aux idolâtres, aux adultères et aux homicides, et de les laisser s'arranger directement avec Dieu[1]. Mais peut-être n'est-on pas obligé d'aller jusque-là. Que certaines Églises, en Afrique surtout, peut-être sous la pression montaniste, aient pratiqué le rigorisme dont parle Tertullien, et cela, avant, ou

1. C'est la conclusion de Funck, Batiffol, Vacandard et autres.

même après l'édit de Calliste, saint Cyprien l'affirme positivement au moins pour les adultères [1], et Tertullien, d'ailleurs, n'aurait pu s'exprimer comme il l'a fait, si la réalité l'eût universellement contredit. Les déclarations de Calliste non plus, à moins qu'elles ne soient une réponse à une consultation venue du dehors, ne s'expliqueraient pas si ce rigorisme n'avait eu à Rome des partisans, et s'il n'avait existé dans le clergé, à ce point de vue, un certain partage des sentiments et de la conduite [2]. Une pratique existait donc dans quelques Églises au début du IIIe siècle, et s'efforçait de s'établir en d'autres, qui refusait aux trois péchés capitaux la réconciliation ecclésiastique. Mais doit-on croire qu'elle était générale? Pour cela, il faudrait oublier qu'on n'en trouve aucune trace ou plutôt que l'on trouve trace de la pratique contraire dans les textes antérieurs à Calliste; que Tertullien lui-même n'en parle pas dans son *De paenitentia*, composé entre les années 200-206, et qu'enfin le grand controversiste est coutumier, dans l'ardeur de ses polémiques, d'exagérations et d'inexactitudes qu'on est bien forcé souvent de corriger. Dans ces conditions on peut admettre que le rigorisme qu'il prône, au lieu d'être une loi universelle et fixe, n'était qu'une tendance et une pratique particulière et limitée; et que le décret de Calliste, au lieu d'opérer un changement dans la discipline, n'était qu'un acte destiné à raffermir l'ancienne discipline, en tranchant des controverses et en mettant fin à des divergences fâcheuses [3]. C'est là une opinion vraisemblable, et qui réduit sans doute l'importance

1. *Epist.* LV, 21 : « Apud antecessores nostros quidam de episcopis istic in provincia nostra dandam pacem moechis non putaverunt, et in totum paenitentiae locum contra adulteria cluserunt. »

2. Qu'on se rappelle les rigoristes dont parle Hermas et les sévérités d'Hermas lui-même. Il y avait des montanistes à Rome sous Zéphyrin (Eus., *H. E.*, II, 25, 6; VI, 20, 3).

3. C'est en substance la solution de d'Alès, Esser, Stufler, etc.

de la décision pontificale, mais qui n'en diminue pas la signification. Calliste, en déclarant qu'il absoudrait les impudiques après un certain temps de pénitence, prenait nettement et sagement, en ce qui les concerne, le parti de l'indulgence et condamnait les rigoristes.

Ceux-ci naturellement ne furent pas contents et protestèrent. L'antipape Hippolyte présenta, après la mort de Calliste, cette décision comme la ruine de la morale chrétienne. Tertullien, déjà montaniste, répliqua sur-le-champ et discuta, dans le *De pudicitia*, la valeur de l'acte pontifical. La théorie qu'il oppose à l'enseignement de Calliste est la suivante : Il faut distinguer deux sortes de péchés graves, les uns *non capitalia, non ad mortem*, les autres *capitalia, ad mortem* d'après saint Jean (*I Joan.*, v, 16), ou encore les péchés qui ne sont pas directement et ceux qui sont directement contre Dieu (II, 10, 14-16; XXI, 2, 15). Les premiers — dont il donne des exemples — peuvent être pardonnés par l'évêque (XVIII, 17; XIX, 23-25) : ils relèvent de la *disciplina*, c'est-à-dire du pouvoir ordinaire d'enseignement et de gouvernement, transmis par les apôtres à leurs successeurs (XXI, 1-3). Les seconds, qui comprennent l'idolâtrie, l'adultère et l'homicide[1], exigent, pour être remis, un pouvoir spé-

1. Tertullien énumère trois fois principalement les péchés capitaux ou irrémissibles. Dans l'*Adversus Marcionem*, IV, 9, il parle de « septem maculis capitalium delictorum... idololatria, blasphemia, homicidio, adulterio, stupro, falso testimonio, fraude ». Au *De pudicitia*, XIX, 25, il cite « homicidium, idololatria, fraus, negatio, blasphemia utique et moechia et fornicatio et si qua alia violatio templi Dei » (cf. *Apolog.*, 2; *De spectac.*, 3; *De idolol.*, 1). Au *De pudicitia*, V; XII, 3-11; XXII, 11, il réduit la liste à l'idolâtrie (ou apostasie), à l'adultère et à l'homicide. Tertullien est-il le créateur de cette trilogie qui limite à trois les péchés *ad mortem*, et que l'Église devait adopter? C'est possible. Cependant on retrouve ce même groupe ternaire dans saint Irénée (*Adv. haer.*, I, 6, 3) et surtout dans saint Hippolyte (fragment sur les Proverbes, édit. ACHELIS, p. 163, XXI). Il se dégage d'ailleurs assez aisément des énumérations précédentes de Tertullien, par l'omission de *fraus* et *falsum testimonium*, dont la gravité peut n'être pas considérable.

cial, la *potestas*, charisme extraordinaire et personnel, intransmissible, qui n'appartient point à l'Église hiérarchique (xxi, 1-3, 5, 6). Or, ce charisme, Dieu pourrait sans doute l'accorder à un fidèle en particulier, à un *spirituel*, qui alors remettrait, au nom de Dieu, les péchés *ad mortem;* mais, en fait, Dieu ne l'accorde point et ne veut point l'accorder de peur que cette facilité de pardon n'induise au péché (xxi, 7, 8, 14, 17). Quelle devra donc être la conduite du pécheur coupable de fautes *ad mortem?* Il devra gémir, se lamenter, et par sa pénitence tâcher d'obtenir directement de Dieu sa réconciliation avec lui. L'Église ne le réconciliera pas ici-bas : le Christ qui vit dans cette Église n'intercédera pas pour lui. Mais sa pénitence ne sera pas pour cela inutile et vaine : en l'accomplissant, il jettera en Dieu les semences de son pardon et recevra un jour de lui la paix que l'Église ne lui aura pas rendue pendant sa vie : « Et si pacem hic non metit, apud dominum seminat. Nec amittit, sed praeparat fructum. Non vacabit ab emolumento, si non vacaverit ab officio » (iii 3-6; i, 21; xviii, 13, 14, 17; xix, 6, 25, 26, 28).

Tertullien, comme on le voit, refusait en définitive à l'Église hiérarchique le pouvoir de remettre les péchés *ad mortem*. A plus forte raison, refusait-il aux martyrs le pouvoir de réconcilier les chrétiens coupables de ces crimes (xxii, 3-10). C'était l'hérésie après le schisme. Et cependant sa discussion de la mesure de Calliste est pour nous infiniment précieuse. Elle nous montre Calliste affirmant son pouvoir d'absoudre lui-même des plus grandes fautes, étendant ce privilège à toute Église en communion avec celle de Pierre (*ad omnem ecclesiam Petri propinquam*),

Quant aux fondements scripturaires, on indique *Matth.*, xv, 19; *Marc*, vii, 21; *I Corinth.*, v, 11; *Apoc.*, xxi, 8; xxii. 15.

et citant — c'est la première fois que nous trouvons ces témoignages invoqués à cet effet — et citant, dis-je, à l'appui de ses prétentions, les paroles dites par Notre-Seigneur à Pierre et aux apôtres sur le pouvoir des clefs et celui de lier et de délier. Jusqu'ici, nos textes ne parlaient en général que d'une réconciliation avec l'Église. Nous voyons maintenant que cette formule vague recouvrait le fait plus concret d'une rémission du péché par l'évêque, et nous savons que ce droit d'absoudre se fondait sur une exégèse précise des promesses faites aux apôtres et par eux à leurs successeurs.

Malgré l'opposition de Tertullien et d'Hippolyte, la mesure de Calliste paraît avoir atteint son but. La résistance qu'elle rencontra en Afrique de la part de quelques évêques, si même il y en eut, se dissipa assez vite, car saint Cyprien en parle comme d'une chose passée. Les évêques d'Afrique, d'ailleurs, allaient se trouver en face de difficultés autrement plus graves, la question des *lapsi* et le schisme de Novatien.

§ 2. — La question pénitentielle en Afrique. Le novatianisme[1].

Ces nouvelles difficultés furent occasionnées par la persécution de Dèce. Commencée au début de l'année 250, elle provoqua dans l'Église d'Afrique de nombreuses et lamentables défections. Beaucoup de chré-

1. Sources : Les Lettres de saint Cyprien, édit. HARTEL. Le traité anonyme *Ad Novatianum*, dans l'édition de saint Cyprien de HARTEL, tom. III, ou *P. L.*, III. — Travaux : Les travaux sur Novatien et sur saint Cyprien, et en particulier : C. GÖTZ, *Die Busslehre Cyprians*, Königsberg, 1895. K. MÜLLER, *Die Bussinstitution in Karthago unter Cyprian*, dans la *Zeitschr. für Kirchengesch.*, XVI, 1895-1896. P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, 3e édit., Paris, 1904. L. CHABALIER, *Les Lapsi dans l'Église d'Afrique au temps de saint Cyprien*, Lyon, 1904. A. D'ALÈS. *L'édit de Calliste*, ch. x.

tiens, obéissant aux ordres de l'empereur, sacrifièrent en effet aux idoles (*sacrificati*); d'autres, pour se couvrir, achetèrent à prix d'argent ou obtinrent de la complaisance de certains commissaires des certificats attestant qu'ils avaient sacrifié, bien qu'ils s'en fussent abstenus : on les appela libellatiques (*libellatici*).

Cependant une détente ne tarda pas à se produire, vers la fin de l'année 250, dans la rigueur des poursuites. La tempête n'était pas encore complètement apaisée, que déjà les *lapsi* des diverses catégories assiégeaient les confesseurs et martyrs, pour obtenir d'eux des billets de communion (*libelli pacis*) qu'ils pussent présenter aux prêtres, afin d'être immédiatement réconciliés avec l'Église. Or, parmi les confesseurs, s'il en était d'admirables, il en était aussi d'équivoques et d'imprudents, distribuant sans discrétion les billets de réconciliation, et prétendant se substituer à l'évêque ou du moins lui forcer la main dans la conduite à garder vis-à-vis des apostats.

C'est alors qu'intervint saint Cyprien. Éloigné de son Église par la persécution (250-printemps de 251), il continuait cependant à la gouverner par ses lettres. Deux questions se posaient à lui : premièrement, l'Église pouvait-elle et devait-elle absoudre les *lapsi* du crime d'apostasie, comme Calliste avait absous les adultères et les fornicateurs, et à quelles conditions? Deuxièmement, quelle autorité et quel rôle revenaient aux martyrs et aux confesseurs dans cette œuvre de réconciliation?

Dans les lettres écrites de son exil, saint Cyprien ne traite pas *ex professo* la première question : il en renvoie la solution complète à plus tard, au moment où la paix religieuse permettra de réfléchir et d'aviser[1].

1. *Ep.* XV.

Il laisse cependant entrevoir qu'il regarde la réconciliation des *lapsi* comme possible et peut-être opportune : il recommande aux prêtres et aux diacres d'entretenir et de réchauffer la confiance des coupables dans la miséricorde de Dieu [1]. Bien plus, il décide que si un failli a reçu un billet de communion des martyrs et se trouve en danger de mort, on lui fera faire, sans attendre le retour de l'évêque, l'exomologèse entre les mains d'un prêtre, ou même, à défaut de prêtre, d'un diacre, et qu'on lui imposera la main, afin qu'il vienne à Dieu dans la paix que les martyrs ont demandée pour lui [2]. Mais ce que saint Cyprien ne veut pas, ce qu'il réprouve absolument, c'est que, sur la simple recommandation des martyrs et la vue de leur billet de réconciliation, sans pénitence préalable, sans exomologèse et sans imposition de la main de l'évêque, on admette à la communion les *lapsi* bien portants [3]. Il voit là un abus qu'il ne saurait tolérer.

Quant aux droits des martyrs en cette affaire, il ne leur en reconnaît qu'un, celui de recommander à l'évêque les *lapsi* et de solliciter leur réintégration, mais sans pouvoir l'exiger ni, à plus forte raison, l'opérer eux-mêmes [4]. Encore veut-il que dans leurs *libelli pacis* ils mentionnent non des groupes de personnes en bloc, mais des personnes distinctes, désignées par leur nom,

1. *Ep.* XVIII, 2.
2. *Ep.* XVIII, 1.
3. « Nam cum in minoribus peccatis agant peccatores paenitentiam iusto tempore, et secundum disciplinae ordinem ad exomologesim veniant, et per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant, nunc, crudo tempore, persecutione adhuc perseverante, nondum restituta ecclesiae ipsius pace, ad communicationem admittuntur, et offertur nomine eorum, et nondum paenitentia acta, nondum exomologesi facta, nondum manu eis ab episcopo et clero imposita, eucharistia illis datur, cum scriptum sit : Qui ederit panem aut biberit calicem Domini indigne reus erit corporis et sanguinis Domini » (*Ep.* XVI, 2; cf. *Ep.* XV, 1).
4. *Ep.* XV, 1; cf. XVII, 1.

et qui aient déjà fait une pénitence à peu près suffisante[1].

Ces décisions de l'évêque de Carthage, encore que provisoires, ne furent pas naturellement du goût de tous les intéressés. Certains confesseurs devinrent plus arrogants que jamais[2]; les *lapsi*, réclamant leur réconciliation non plus comme une faveur, mais comme un droit, provoquèrent en quelques villes de véritables émeutes, et trouvèrent dans le clergé des complaisants qui accueillirent leurs prétentions[3]. Il fallut que saint Cyprien rappelât qu'il appartient aux évêques de gouverner l'Église[4]. En même temps, il écrivit au clergé de Rome, alors privé d'évêque depuis le martyre de saint Fabien (20 janvier 250), pour lui exposer sa manière de voir en cette question, et lui demander de l'appuyer en la partageant[5].

La réponse du clergé romain, rédigée par Novatien, fut telle que saint Cyprien la souhaitait. C'est la lettre xxx[6]. On y déclarait suivre à Rome, vis-à-vis des *lapsi*, une conduite analogue à celle de l'évêque de Carthage. On ne les abandonnait pas, mais on tâchait de leur faire comprendre la gravité de leur faute, et on exigeait d'eux la pénitence (6). Pour ceux qui étaient en danger de mort, après leur avoir fait faire autant que possible l'exomologèse, on venait à leur secours caute et sollicite, Deo ipso sciente quid de talibus faciat, et qualiter iudicii sui examinet pondera, nobis tamen anxie curantibus ut nec pronam nostram improbi homines laudent facilitatem, nec vere paenitentes accusent nostram quasi duram crudelitatem » (8). Et

1. *Ep.* XV, 4.
2. *Ep.* XXIII.
3. *Ep.* XVI, 1, 2; XX, 3; XXVII, 3; XXIX, 1-3; XXXV.
4. *Ep.* XXXIII, 1.
5. *Epp.* XX, 3; XXVII.
6. Cf. *Ep.* LV, 5.

une autre lettre du même clergé nous dit qu'on les recevait à communion[1]. Quant aux confesseurs ou martyrs, on leur refusait le droit de réconcilier eux-mêmes les *lapsi*[2]; tout au plus leur permettait-on de solliciter pour eux la paix.

Novatien et ses collègues approuvaient donc, en somme, les vues de saint Cyprien[3]. Elles furent solennellement consacrées par le concile qui se réunit à Carthage au mois d'avril 251, après le retour de l'évêque, et qui compta nombre de prélats[4]. Les décisions furent les suivantes. On ne tiendrait aucun compte des *libelli pacis* accordés par les martyrs, et le cas de chacun des *lapsi* serait examiné en particulier[5]. Il fallait distinguer les *libellatici* des *sacrificati*. Les premiers, moins coupables, seraient admis un à un à la réconciliation[6]. Les seconds devraient faire pénitence toute leur vie, mais ils seraient réconciliés à la mort, afin qu'ils s'en allassent avec la consolation de la paix et de la communion : « illis, sicut placuit, subvenitur[7] ». « Sacrificatis in exitu subveniri... cum solacio pacis et communicationis abscedit[8]. » Non que l'on voulût par là préjuger le jugement de Dieu : car lui-même apprécierait si la pénitence a été suffisante et sincère, et

1. *Ep.* VIII, 2.
2. *Ep.* XXVI, 2.
3. On peut remarquer seulement : 1° qu'il n'est pas question dans la lettre romaine de l'imposition de la main pour la réconciliation des *lapsi*, sans qu'on puisse d'ailleurs conclure de ce silence qu'elle n'eût pas lieu; 2° qu'on y montre moins de confiance qu'en Afrique en l'efficacité du pardon octroyé par l'Église (rappelons-nous que c'est Novatien, un rigoriste, qui a tenu la plume); 3° enfin qu'on y accorde moins d'importance au privilège des martyrs.
4. *Ep.* LV, 6.
5. *Ep.* LV, 6, 13, 17.
6. *Ep.* LV, 14-17 : « examinatis causis singulorum, libellaticos interim admitti » (*ibid.*, 17).
7. *Ep.* LV, 13.
8 *Ep.* LV, 17.

confirmerait ou amenderait la sentence de l'Église [1]. Quant à ceux qui refuseraient d'accomplir l'exomologèse, ils ne seraient pas réconciliés même à la mort, et quand même alors ils le demanderaient, parce qu'il est à croire que la crainte seule et non le repentir les ferait agir [2]. Enfin les clercs, évêques, prêtres ou diacres *lapsi* seraient déposés, et réduits ainsi au rang des laïcs, s'acquitteraient de la pénitence commune, sans espoir de recouvrer leur charge [3] : décision, remarque saint Cyprien, qui avait été prise par le pape Cornelius et les évêques du monde entier [4].

Le concile qui décréta ces mesures fut clos en juin 251. Mais les mécontents n'avaient pas attendu ce moment pour s'organiser. Ils s'étaient groupés autour du prêtre Novat et du diacre Félicissime, tous deux fort opposés à saint Cyprien [5]. Excommunié par lui [6], Novat se rendit à Rome et s'attacha au prêtre Novatien qui paraissait devoir succéder, comme évêque de Rome, au martyr Fabien. Son attente fut trompée : le choix des électeurs se porta sur Cornelius (5 mars 251). Novatien, aigri, rallia autour de lui quelques prêtres et une partie du peuple et des confesseurs; Novat s'agita en sa faveur, et un schisme se produisit. Novatien, consacré évêque par trois prélats dissidents, commença à organiser son église [7].

Il semble, d'après les précédents, que le parti de Novatien dût, sous l'influence de Novat, se prononcer pour une indulgence vis-à-vis des *lapsi* plus large que celle de saint Cyprien et de son concile. Ce fut le con-

1. *Ep.* LV, 18.
2. *Ep.* LV, 23.
3. *Ep.* LXVII, 6; cf. LIX, 10.
4. *Ep.* LXVII, 6; cf. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VI, 43, 10.
5. *Ep.* XLI, 1; XLIII, 1, 2; LII, 2; LIX, 1, 9.
6. *Ep.* XLII; cf. XLI, 1.
7. *Ep.* LV, 24.

traire qui arriva. Novatien avait des tendances rigoristes — on en trouve des traces dans la lettre xxx écrite par lui — et il les fit prévaloir. Il déclara qu'il était illicite de communiquer avec les idolâtres, c'est-à-dire les *lapsi;* qu'il ne fallait pas leur accorder la pénitence, ni, s'ils en accomplissaient d'eux-mêmes les exercices, leur octroyer le pardon même à la mort [1]; que cette pénitence d'ailleurs était vaine et impuissante à les sauver, attendu qu'il ne leur restait aucun espoir de paix et de miséricorde [2]. Ainsi Novatien enseignait que l'apostasie était une faute que l'Église ne pouvait remettre, et que Dieu même, semble-t-il, ne pardonnait pas. Et cependant il ne paraît pas être revenu en arrière, ni avoir contesté la légitimité du pardon accordé aux *moechi,* puisque saint Cyprien en tire contre lui un argument dans sa lettre LV, 20, 26, 27.

L'erreur de Novatien avait été condamnée d'avance au concile de Carthage : elle le fut de nouveau dans un concile de Rome tenu en l'automne de 251, et qui réunit, dit Eusèbe (*Hist. eccles.*, VI, 43, 2), soixante évêques. L'antipape fut excommunié.

L'ensemble du monde chrétien, sauf de rares exceptions, adhéra à cette condamnation [3]. Mais Novatien travailla si bien qu'il parvint à se maintenir, et à fonder un peu partout des communautés chrétiennes partageant son erreur. Elles subsistèrent longtemps et vécurent côte à côte avec les communautés catholiques, possédant comme elles leur hiérarchie d'évêques, de prêtres et de diacres, partageant souvent leurs persécutions pour la foi, et n'en différant d'ailleurs que sur le point précis de la pénitence.

1. *Ep.* LV, 22, 27.
2. *Ep.* LV, 22; EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 43, 1; Traité anonyme *Ad Novatianum*, 12, 13.
3. SAINT CYPRIEN, *Ep.* LXVIII, 2; EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 44, 1; 46, 3, 4, VII, 5, 1.

Elles semblent du reste avoir bientôt poussé plus loin que Novatien lui-même les conséquences de son rigorisme. Novatien, on l'a vu, refusait le pardon aux *lapsi*, mais il l'accordait aux fornicateurs et aux adultères. Un jour vint où, les persécutions ayant cessé ou étant suspendues, il ne se trouva plus d'apostats, et où le schisme, par conséquent, n'eut plus de raison d'être. On continua alors de le justifier en renforçant ses tendances, et en déclarant que tous les péchés *ad mortem*, y compris la fornication et le meurtre, échappaient au pouvoir de réconciliation de l'Église. C'est ce qui ressort du traité *De paenitentia* (I, 2, 5; 3, 10) de saint Ambroise, des lettres de saint Pacien à Simpronianus[1], des *Quaestiones ex veteri et novo Testamento* du pseudo-Augustin[2]. Saint Pacien ramène la doctrine des novatiens à ceci : « Quod post baptismum paenitere non liceat, quod mortale peccatum Ecclesia donare non possit, immo quod ipsa pereat recipiendo peccantes[3]. » Les témoignages de Philastrius (*De haeresibus*, 82), de saint Augustin (*De haeresibus*, 38), de Socrate (*Hist. eccl.*, I, 10; VII, 25), de Théodoret (*Haeretic. fabul.*, III, 5) et de saint Nil (*Epist.*, lib. III, 243) sont concordants.

Abstraction faite cependant des précieux détails qu'ils nous ont valus sur la discipline pénitentielle, deux avantages dogmatiques résultaient des conflits que nous venons d'exposer : d'une part, une conscience plus nette pour l'Église de son pouvoir de pardonner universellement tous les péchés quels qu'ils fussent; d'autre part, la claire vue que la hiérarchie ecclésiastique est seule dépositaire de ce pouvoir, et qu'elle ne relève que d'elle-même dans l'application qu'elle juge

1. *P. L.*, XIII, col. 1053.
2. *P. L.*, XXXV, col. 2307.
3. *Ep.* III, 1, *P. L.*, XIII, col. 1063.

bon d'en faire. Cette hiérarchie avait déjà triomphé, dans l'affirmation de ses droits, des prétentions de la spéculation et de l'illuminisme incarnés dans les gnostiques et les montanistes; elle triomphait maintenant des prétentions de la fausse sainteté représentée par certains confesseurs et par les rigoristes outrés. Saint Cyprien avait mis toute son énergie et toute sa science à assurer ce triomphe. Il n'allait pas être aussi heureux dans la question du baptême des hérétiques.

CHAPITRE XI

LA CONTROVERSE BAPTISMALE[1].

Il est important de noter la façon toute pratique dont se posa la question de la valeur du baptême conféré par les hérétiques. Jusqu'au montanisme, les hérésies, si l'on excepte le marcionisme, n'avait point formé d'église indépendante. Elles se dissimulaient dans la grande Église, et leurs adeptes recevaient d'elle le baptême et l'initiation chrétienne. Que si, plus tard, ces adeptes abjuraient leurs erreurs et revenaient à la vraie foi, on les réconciliait par l'imposition des mains *in paenitentiam*, ou même par la *consignatio*; c'est-à-dire, suivant plusieurs auteurs, par la confirmation; mais leur baptême n'était pas renouvelé, puisque aussi bien ils l'avaient reçu de la vraie Église.

Mais quand les hérésies marcionite, montaniste et autres eurent organisé des communautés à part, il arriva que l'Église catholique vit, de temps en temps, se présenter pour entrer dans son sein des convertis qui avaient été baptisés dans ces sectes, soit qu'ils y fussent

1. Sources : Les Lettres de saint Cyprien et de Firmilien, édit. Hartel. Le *Liber de rebaptismate*, même édit., tom. III. — Travaux : Les ouvrages généraux sur saint Cyprien, et de plus H. Grisar, *Cyprians « Oppositionskonzil » gegen Papst Stephan*, dans la *Zeitschr. f. kath. Theol.*, V, 1881. J. Ernst, *Zur Auffassung Cyprians von der Ketzertaufe*, *ibid.*, XVII, 1893. A. d'Alès, *La quest. baptismale au temps de S. Cyprien*, 1907.

nés, soit qu'ils y fussent entrés directement du paganisme.

Comment devait-on les traiter? Fallait-il considérer leur baptême comme suffisant, et se contenter à leur égard de l'imposition des mains et de la *consignatio*; ou bien fallait-il le regarder comme nul et renouveler complètement leur initiation chrétienne?

C'est sous cette forme pratique, observons-le bien, que l'on fut amené à discuter la valeur du baptême des hérétiques. Que devait-on *faire*? Sans doute, cette question supposait une question théorique plus générale : la foi du ministre (ou du sujet) est-elle requise pour la validité et l'efficacité des sacrements? Mais ce point de vue resta toujours à l'arrière-plan : et cela nous explique que saint Cyprien et ses partisans aient pu, comme il semble bien qu'ils l'ont fait, voir dans toute cette controverse une pure question disciplinaire n'intéressant pas l'intégrité de la foi, et ne valant pas que l'on sacrifiât pour elle l'unité de l'Église, soit par un schisme, soit par une excommunication.

Quoi qu'il en soit, deux usages, relativement au sujet qui nous occupe, se partageaient l'Église au milieu du IIIe siècle. Le premier, celui de Rome, suivi également à Césarée de Palestine et probablement à Alexandrie, était de ne pas renouveler le baptême des hérétiques, mais de se contenter de l'imposition des mains et de la *consignatio*[1]; l'autre, celui de Carthage et de l'Afrique, suivi à Antioche et à Césarée de Cappadoce, en Cilicie, en Galatie, en Phrygie et dans les provinces voisines, était de traiter ce baptême comme nul et de le réitérer. Nous sommes renseignés, pour Rome, par les *Philosophoumena* (IX, 12, p. 446)[2] et par les affirmations du

1. S. CYPRIEN, *Ep.* LXXIII, 6.
2. L'auteur nous dit que sous Calliste, pour la première fois, on osa rebaptiser.

pape Étienne invoquant sans cesse la tradition de son Église; pour Césarée de Palestine, par Eusèbe (*Hist. eccl.*, VII, cap. 2 et 3) qui qualifie simplement d'ancien usage celui qui a plus tard triomphé; pour Alexandrie, par son évêque Denys, qui montre sans doute plus de modération que le pape, mais qui marche, en somme, de concert avec lui[1]. D'autre part, Tertullien regardait déjà comme invalide le baptême des hérétiques[2], et saint Cyprien invoque à l'appui du même sentiment les décisions du concile tenu sous un de ses prédécesseurs, Agrippinus[3], vers l'an 198 environ[4]. Pour Antioche et la Syrie, nous avons le témoignage des *Constitutions apostoliques* (VI, 15; cf. *Canons apostoliques*, 45-46), postérieures, il est vrai, mais probablement ici non retouchées. Enfin Firmilien de Césarée (de Cappadoce)[5] nous dit assez quel était l'usage de son Église et celui des provinces voisines. Les conciles d'Iconium et de Synnada en Phrygie, tenus vers 230-245, et cités par Denys d'Alexandrie[6], s'étaient prononcés l'un et l'autre contre la validité du baptême des hérétiques.

1. Saint Jérôme (*De viris illustr.*, 69) dit formellement que saint Denys d'Alexandrie était de l'avis de saint Cyprien. Mais il est bien difficile de concilier cette assertion avec les fragments de Denys que nous a conservés Eusèbe, avec le rôle de conciliateur qu'il a voulu jouer en cette affaire, et avec sa propre manière d'agir. Saint Basile, au contraire, assure que saint Denys admettait le baptême des montanistes, ce dont il s'étonne (*Epist.* CLXXXVIII, can. 1, *P. G.*, XXXII, col. 664, 668). La question serait sûrement tranchée dans le sens d'un accord doctrinal de Denys et d'Étienne, si le fragment (traduction syriaque) attribué à Denys et reproduit par CH. LETT FELTOE (*The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, pp. 48, 49) était authentique; mais cette authenticité est fort douteuse.

2. *De baptismo*, 15; cf. *De pudicitia*, 19.

3. S. CYPRIEN, *Epp.* LXXI, 4; LXXIII, 3.

4. C'est la date adoptée par D. H. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, II, p. 344; cf. I, p. 32, et par P. Monceaux, *Histoire littér. de l'Afr. chrét.*, II, pp. 19, 20.

5. *Epist.* LXXV, 7, 19.

6. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 7, 5.

Tel était l'état des choses au moment où commença la querelle. En Afrique, malgré la coutume généralement établie, des scrupules se manifestaient un peu partout. Trois fois, dans l'année 255, saint Cyprien dut répondre à des consultations sur ce sujet[1]. Il le fit toujours en affirmant que les hérétiques et les schismatiques n'avaient aucun pouvoir de donner le baptême : « Dicimus omnes omnino haereticos et schis maticos nihil habere potestatis ac iuris[2]. » Il sentait cependant que l'opposition venait de Rome, et que l'usage romain était la grande objection qui travaillait les esprits. Pour en finir avec la résistance, il voulut provoquer une explication décisive. En mai 256, il réunit à Carthage un concile de 71 évêques, lui fit approuver ses décisions, et écrivit au pape sa lettre LXXII, dans laquelle il soutenait (3) le droit de chaque évêque de trancher en définitive cette question à sa guise. Il y avait joint ses lettres LXX et LXXI, cette dernière à Quintus.

Le pape était alors Étienne (12 mai 254-2 août 257). Une certaine froideur régnait déjà entre saint Cyprien et lui, occasionnée par des dissentiments antérieurs. Le ton de la lettre de Cyprien et surtout la teneur de sa lettre LXXI, franchement blessante pour le pape, n'étaient pas de nature à l'atténuer[3]. Aussi, à en croire

1. *Epp.* LXIX, LXX, LXXI.
2. *Ep.* LXIX, 1.
3. Certains auteurs pensent et répètent que, si saint Cyprien s'est trompé pour le fond de la question, il a conservé cependant le beau rôle en cette affaire au point de vue des procédés. Peut-être seraient ils moins tranchants s'ils remarquaient que, ne possédant pas la réponse du pape, nous ne connaissons en définitive ses procédés que par ses adversaires, saint Cyprien et Firmilien. Or, ce dernier, on le verra, est, dans sa lettre LXXV, d'une violence peu commune ; et quant au premier, le fait d'envoyer à Étienne sa lettre à Quintus était de sa part au premier chef une maladresse, sinon une impertinence. C'est dans cette lettre (3), que saint Cyprien observe que saint Pierre ne revendiqua pas « insolemment et avec arrogance » pour lui la primauté : allusion évidente aux prétentions du pape.

la relation de Firmilien de Césarée, Étienne fit-il aux envoyés de Cyprien le plus mauvais accueil, et traita-t-il fort durement l'évêque de Carthage[1]. S'il ne rompit pas effectivement la communion, il menaça du moins de la rompre avec les Églises d'Afrique et celles qui suivaient le même usage, au cas où elles voudraient y persister[2]. Nous n'avons cependant de sa réponse à saint Cyprien que la phrase principale rapportée par saint Cyprien lui-même : « Si qui ergo a quacumque haeresi veniant ad vos, nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam, cum ipsi haeretici proprie alterutrum ad se venientes non baptizent, sed communicent tantum[3]. »

Étienne évidemment avait envisagé les choses autrement que l'évêque de Carthage, et, où celui-ci n'avait vu probablement qu'une question disciplinaire, le premier avait vu une question intéressant l'intégrité même de la foi. On examinera plus loin les arguments que faisaient valoir les deux partis. Quoi qu'il en soit, et pour surpris qu'il fût, saint Cyprien ne perdit pas contenance et fit face à son adversaire. Quelque temps après avoir reçu la réponse du pape, dans l'été de 256, il en envoya une copie à l'évêque Pompeius, en l'accompagnant d'une vive critique. C'est la lettre LXXIV. Il y accusait Étienne d'erreur : « *eius errorem denotabis* » (1), relevait le « *a quacumque haeresi* » et le « *cum ipsi haeretici, etc.* » de sa réponse (3), et ajoutait que les évêques ne devaient pas seulement enseigner, mais encore s'instruire et apprendre (10). Puis, il réunit, le 1er septembre 256, un concile de 84 évêques de l'Afrique, de la Numidie et de la Mauritanie, qui unanimement ap-

1. *Lettre de Firmilien*, LXXV, 25.
2. *Lettre de Firmilien*, LXXV, 25 ; *Sententiae episcoporum*, prooemium ; EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 5, 4.
3. *Ep.* LXXIV, 1.

prouvèrent ses décisions et sa conduite[1]; et enfin chercha des alliances en Orient. Sollicité par lui, l'évêque de Césarée de Cappadoce, Firmilien, recommandable par ses vertus et sa science, lui écrivit pour lui témoigner qu'il était, aussi bien que ses collègues de Phrygie, de Galatie, de Cilicie et des provinces voisines, d'accord avec les Églises d'Afrique pour repousser le baptême des hérétiques. C'est la lettre LXXV. Elle est fort dure pour le pape qu'elle traite de schismatique et d'hérétique au premier chef : « Tu haereticis omnibus peior es » (23). « Ille est vere schismaticus qui se a communione ecclesiasticae unitatis apostatam fecerit. Dum enim putas omnes a te abstineri posse, solum te ab omnibus abstinuisti » (24).

Ainsi ni Cyprien ni Firmilien n'acceptaient la décision du pape ; les Églises d'Afrique et de Cappadoce, sans vouloir rompre la communion avec Rome, se dressaient cependant contre elle dans une attitude de résistance. Que serait-il arrivé si Étienne avait vécu? On ne le saurait dire. Mais Étienne mourut le 2 août 257. Son successeur Xystus II (30 août 257-6 août 258), tout en maintenant l'usage de son Église, ne crut pas devoir, autant que son prédécesseur, en presser l'acceptation par les évêques dissidents, et ceux qui l'entouraient partagèrent cet avis. Tel était aussi l'avis de Denys d'Alexandrie, qui, d'accord, ce semble, pour le fond, avec Rome, ne pensait pas qu'il fallût pour cela négliger l'avis de conciles importants et se séparer de la moitié de l'Église. Il en avait déjà écrit au pape Étienne[2] : il en écrivit à Xystus II[3] et à deux prêtres romains,

1. *Sententiae episcoporum* (HARTEL, I, pp. 435 sqq.). Il y eut 87 votes, y compris celui de saint Cyprien et ceux de deux évêques votant par procureur.
2. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 4; 5, 1, 2.
3. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 5, 3-6; 9.

Denys et Philémon [1], dont le premier devait bientôt devenir pape. L'affaire en resta donc là pour le moment.

Il est intéressant d'étudier les raisons mises en avant par l'un et l'autre parti dans cette question. Celles du parti rebaptisant sont aisées à relever dans les lettres de saint Cyprien et de Firmilien; celles du parti romain nous sont connues aussi, du moins assez bien, soit par la réfutation que saint Cyprien leur oppose, soit par un traité anonyme, le *Liber de rebaptismate,* écrit vraisemblablement aux environs de l'an 256 par un évêque africain, mais partageant les vues du pape [2]. Il est fâcheux toutefois que la réponse d'Étienne soit perdue : elle éclairerait peut-être plus d'un point obscur.

Dans l'argumentation de saint Cyprien et de Firmilien, la confusion entre la *validité* et l'*efficacité* du baptême est complète. On ne suppose pas qu'un baptême qui ne remet pas immédiatement les péchés puisse être compté pour quelque chose.

Or, que le baptême conféré par les hérétiques et les schismatiques soit incapable de remettre les péchés, c'est ce qui ressort de cette considération fondamentale souvent reproduite que la vraie Église seule peut opérer cette rémission; qu'en elle seule se trouvent la grâce et les moyens de la communiquer ou de la recevoir; qu'elle est l'arche en dehors de laquelle il n'y a point de salut, la fontaine scellée à laquelle ceux du dehors ne sauraient puiser; que les hérétiques et les schismatiques, étant hors de l'Église, ne sauraient par conséquent donner la grâce du baptême ni purifier les âmes [3]. Puis, ajoutait-on, le baptême est une génération des enfants de Dieu. Or l'hérésie n'est pas l'épouse de

1. Eusèbe, *Hist. eccl.*, VII, 5, 6; 7.
2. V. P. Monceaux, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, pp. 91-97.
3. *Epp.* LXIX, 2, 3; LXXIII, 7, 10-12; LXXIV, 11; LXXV, 11, 16.

Jésus-Christ; elle ne peut donc lui engendrer des enfants[1]. Et d'ailleurs les adversaires accordent que les hérétiques sont incapables de communiquer l'Esprit-Saint, puisqu'ils reçoivent précisément dans l'Église, par le rite collateur du Saint-Esprit, ceux d'entre les dissidents qui se convertissent. Mais comment les hérétiques seraient-ils incapables de cette communication si leur baptême remettait les péchés? Car le Saint-Esprit est, en définitive, l'auteur de la rémission des péchés dans le baptême. L'Église, le Saint-Esprit, le vrai baptême sont trois termes étroitement liés et qui vont nécessairement ensemble[2]. Et maintenant, autre ordre d'idées — celui-ci plus dangereux —, comment un ministre du sacrement qui n'a lui-même ni la vraie foi, ni la grâce, ni le Saint-Esprit pourrait-il en faire part aux autres? Comment pourrait-il être le coopérateur de Dieu, étant son ennemi? « Quomodo autem mundare et sanctificare aquam potest qui ipse immundus est?... aut quomodo baptizans dare alteri remissionem peccatorum potest qui ipse sua peccata deponere extra ecclesiam non potest[3]? » « Haereticum hominem sicut ordinare non licet, nec manum imponere, ita nec baptizare, nec quicquam sancte et spiritaliter gerere, quando alienus sit a spiritali et deifica sanctitate[4]. » Et de même, il faut considérer la foi du baptisé, lequel ne saurait recevoir la grâce donnée dans l'Église qu'à la condition de croire comme l'Église[5]. Que si enfin les adversaires invoquent l'usage de Rome, les Africains peuvent invoquer aussi le leur sanctionné depuis longtemps par le concile tenu sous Agrippinus[6].

1. *Epp.* LXXIV, 6; LXXV, 14.
2. *Epp.* LXIX, 10, 11; LXX, 3; LXXIII, 6; LXXIV, 4, 5; LXXV, 8, 12.
3. *Epp.* LXX, 1; LXIX, 8; LXXI, 1.
4. *Ep.* LXXV, 7, 9-11.
5. *Ep.* LXXIII, 4, 17, 18.
6. *Epp.* LXXI, 4; LXXIII, 3.

L'usage en effet, la « *consuetudo* », était un des principaux arguments que faisait valoir le parti du pape : « Nihil innovetur nisi quod traditum est, ut manus illis imponatur in paenitentiam[1]. » C'est celui que développe tout le *Liber de rebaptismate* : « Existimo nos non infirmam rationem reddidisse consuetudinis causam... quanquam haec consuetudo, etiam sola, deberet apud homines timorem Dei habentes et humiles praecipuum locum obtinere » (19). Aussi saint Cyprien tantôt nie-t-il la valeur probante de la coutume en général (« Non est autem de consuetudine praescribendum, sed ratione vincendum[2] »), tantôt conteste-t-il l'origine divine et apostolique de celle qu'on lui oppose[3].

Mais, outre cet argument, le parti romain en invoquait d'autres. L'évêque de Carthage reprochait au pape de s'appuyer sur l'exemple des hérétiques qui ne rebaptisaient point leurs adeptes[4] : à son tour, on lui faisait observer qu'en réitérant le baptême, il imitait les novatiens qui, eux, le réitéraient aussi aux sectateurs qu'ils recrutaient[5]. On ajoutait qu'il ne faut pas considérer la personne qui baptise, mais la foi du baptisé[6] ; que saint Pierre et saint Jean n'avaient pas rebaptisé les Samaritains[7] ; qu'exiger un nouveau baptême était dresser un obstacle au retour des hérétiques[8].

1. *Ep.* LXXIV, 1. On a voulu entendre ces mots en ce sens qu'ils enjoindraient de ne renouveler que ce que la tradition ordonne de renouveler, à savoir l'imposition de la main : « nihil innovetur nisi, etc. ». Ce n'est pas la signification que les contemporains ont donnée au mot *innovetur* (S. CYPRIEN, *Ep.* LXXIV, 2 ; cf. *Ep.* LXX, 5 ; *De rebaptismate*, 1). Le pape pose un principe général : il faut s'en tenir à l'usage et ne rien innover. Or cet usage prescrit seulement l'imposition de la main.

2. *Epp.* LXXI, 3 ; LXXIII, 13, 23 ; LXXIV, 9 ; LXXV, 19.

3. *Epp.* LXXIII, 13 ; LXXIV, 2, 3.

4. *Ep.* LXXIV, 3.

5. *Ep.* LXXIII, 2.

6. *Ep.* LXXIII, 4.

7. *Ep.* LXXIII, 9.

8. *Ep.* LXXIII, 24.

Mais surtout on insistait sur la puissance des noms divins invoqués dans la formule baptismale, puissance qui s'exerce indépendamment de la foi ou de la dignité du ministre[1]. Ce dernier argument est plus particulièrement mis en relief dans le *Liber de rebaptismate*. L'auteur de cette œuvre, confuse d'ailleurs et mal ordonnée[2], commence à entrevoir la distinction entre la *validité* et l'*efficacité* du rite baptismal. Pour recevoir toute l'efficacité du baptême, observe-t-il, il faut renaître de l'eau et de l'Esprit (2). Renaître de l'Esprit est, en définitive, le principal, puisque la cérémonie de l'immersion est susceptible d'être suppléée, comme on le voit dans le martyre (11, 14, 15). En tout cas, ces deux choses peuvent être séparées, et l'une peut aller sans l'autre (3, 4). C'est ce qui arrive dans le baptême des hérétiques. L'immersion y est faite au nom de Jésus. La vertu de cette invocation, même dans la bouche d'un hérétique, est telle qu'elle commence l'œuvre de la génération, et que le rite n'a pas besoin d'être renouvelé (6, 7, 10, 12, 15). Elle ne suffit pas toutefois à la consommer. Si le baptisé meurt avant de revenir à la vraie foi, son baptême ne lui sert de rien (6, 7, 10), ou plutôt ne sert qu'à aggraver sa condamnation; mais s'il se convertit, c'est assez de compléter, par la collation du Saint-Esprit, la première cérémonie, pour qu'elle obtienne son plein et entier effet (10; cf. 12, 15).

La question, avons-nous dit, ne fut pas tranchée solennellement au IIIe siècle, et cependant la paix se fit entre le successeur d'Étienne, Xystus II, et saint Cyprien[3], entre le successeur de Xystus II, saint Denys,

1. *Epp.* LXXIII, 4; LXXV, 9.
2. On en trouvera une bonne analyse dans P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afrique chrét.*, II, pp. 94-96.
3. PONTIUS, *Cypriani vita*, 14 (HARTEL, *S. Cypriani opera*, III, p. CV). cf. *Ep.* LXXX, 1.

et l'Église de Césarée de Cappadoce[1]. L'Afrique, d'ailleurs, ne tarda pas à se rallier à l'usage romain. Le concile d'Arles de 314, où se trouvaient nombre d'évêques africains, ordonna dans son canon 8 : « *De Afris quod propria lege sua utuntur ut rebaptizent, placuit ut, si ad Ecclesiam aliquis de haeresi venerit, interrogent eum symbolum; et si perviderint eum in Patre et Filio et Spiritu sancto esse baptizatum, manus ei tantum imponatur ut accipiat Spiritum sanctum. Quod si interrogatus non responderit hanc Trinitatem, baptizetur.* » Au temps de saint Augustin, les orthodoxes n'éprouvaient plus de difficultés à ce sujet.

En Orient, les hésitations furent plus longues. A la fin du IVe siècle, saint Basile témoigne qu'à Iconium on avait adopté les décisions romaines; mais pour lui, à Césarée, il suivait un usage contraire, bien qu'il fût disposé à transiger dans l'intérêt de la paix, et à reconnaître comme valide le baptême des simples schismatiques[2]. Le concile de Nicée en Bithynie (325) admit les ordinations des novatiens (can. 8), mais il ordonna de rebaptiser les partisans de Paul de Samosate (can. 19). Saint Athanase affirme cependant[3] que ceux-ci baptisaient au nom de la Trinité, mais ils n'entendaient pas, dit-il, par le Père et le Fils, ce qu'entend l'Église : ils étaient hérétiques, et c'était assez pour qu'on repoussât leur baptême. Et pour le même motif, il rejette lui-même le baptême des ariens en le déclarant vain et inutile, κενὸν καὶ ἀλυσιτελές[4].

Quant à Antioche et à la Syrie, les *Constitutions*

1. S. BASILE, *Epist.* LXX, *P. G.*, XXXII, 436.
2. *Epist.* CXCIX, can. 47; *Epist.* CLXXXVIII, can. 1.
3. *Contra Arianos*, II, 43.
4. *Contra Arianos*, II, 42. Il semble, d'après cela, que l'on n'admît point le baptême des hérétiques qui erraient sur la doctrine trinitaire. L'altération de leur foi en ce point pouvait faire craindre aisément une altération de la formule baptismale.

apostoliques, citées plus haut, prouvent qu'on y regardait encore, au IVe siècle, le baptême des hérétiques comme invalide. A Jérusalem, saint Cyrille témoigne de la même discipline dans sa *Procatéchèse*, 7.

CHAPITRE XII

LA DOCTRINE CHRÉTIENNE EN OCCIDENT AU IIIe ET AU DÉBUT DU IVe SIÈCLE.

§ 1. — Dieu et la Trinité.

Les théologiens du IIIe siècle n'ont pas eu à prouver, à grands renforts d'arguments, l'existence de Dieu : cette existence, à leur époque, était moralement admise de tous. Ils ont dû plutôt prouver l'existence d'un Dieu unique, et non pas seulement contre les païens, comme l'ont fait Tertullien, saint Cyprien, Arnobe, Lactance, mais encore contre les gnostiques plus ou moins dualistes, Marcion, Hermogène, Valentin, que Tertullien a combattus et réfutés.

Il n'y a qu'un seul Dieu. Et s'il en est ainsi, rien ne pourra lui être comparé : lui seul possède ce qui est de Dieu[1]. Bien plus, il est transcendant et au-dessus de nos conceptions : « Maior est enim Deus mente ipsa, nec cogitari possit quantus sit[2]. »

Quelle est la nature de Dieu ? On a souvent — et saint Augustin en particulier[3] — relevé dans l'ensei-

1. TERTULL., *Adv. Hermog.*, 4.
2. NOVAT., *De Trinitate*, 2, cf. 7 ; ARNOBE, III, 19 ; COMMODIEN, *Carm. apol.*, vers 99 et suiv.
3. *Epist.* CXC, 14.

gnement de Tertullien sur la nature de Dieu cette singularité, qu'il semble en faire un être corporel : « Quis enim negabit deum corpus esse, etsi deus spiritus est? Spiritus enim corpus sui generis in sua effigie[1]. » En maint endroit cependant, et ici même, notre docteur affirme que Dieu est spirituel[2]. N'admettrait-il donc, comme les stoïciens, entre le corps et l'esprit qu'une différence de degré au point de vue de la subtilité de la matière qui les constitue? La chose serait possible absolument; mais il est plus vraisemblable que l'écrivain a pris ici le mot *corpus* comme synonyme de *substantia*, la substance, ainsi qu'il l'explique lui-même ailleurs, étant le corps et le solide de l'être dont elle forme le fond[3].

Nous avons dit ci-dessus comment l'erreur patripassienne de Noet et de Sabellius avait été condamnée par Calliste, et nous aurons à dire un peu plus loin comment certaines expressions malsonnantes au sujet du Fils, écrites par le patriarche Denys d'Alexandrie, furent redressées par le pape Denys de Rome[4]. Ces déclarations autorisées encadrent en quelque sorte les exposés de la doctrine trinitaire qu'ont donnés saint Hippolyte, Tertullien et Novatien. Elles présentent l'enseignement officiel de l'Église à côté de celui de ses docteurs plus ou moins avoués.

Le premier danger couru par le dogme trinitaire au commencement du IIIe siècle était donc le modalisme. Indépendamment des premiers hérétiques qui l'ont enseigné et propagé, on a cru en trouver des traces dans

1. *Adv. Prax.*, 7; cf. *De carne Chr.*, 11.
2. Par exemple *Apolog.*, 21.
3. *Adv. Hermog.*, 35. C'est l'explication que donne saint Augustin. Elle n'a pas satisfait tous les critiques; mais ce qu'ils y ont ajouté ne la modifie pas sensiblement. Tertullien a toujours eu une tendance à *corporaliser* les choses les plus spirituelles.
4. Voir ci-dessous, p. 482 et suiv.

le *Carmen apologeticum* de Commodien [1]. Mais peut-être ne faut-il pas exiger trop de précision théologique dans cette poésie fruste et embarrassée. En tout cas, nos docteurs y ont formellement contredit. Ils n'y ont pas seulement contredit : ils ont exposé sur la Trinité, et en particulier sur la génération du Verbe, des vues positives et synthétiques. Certaines de leurs tendances et de leurs expressions inquiétèrent, nous l'avons dit ailleurs [2], l'autorité ecclésiastique qui leur en signala le danger. Dans l'ensemble cependant, ces vues constituaient un progrès théologique considérable sur ce qu'on avait écrit au IIe siècle.

Examinons d'abord ce qui regarde la génération du Fils et sa distinction d'avec le Père.

C'est surtout aux chapitres 10 et 11 de son traité contre Noet, et au livre x, 33 des *Philosophoumena,* que saint Hippolyte s'explique sur cette question. Au commencement, dit-il, Dieu était seul; mais cependant, tout en étant seul, il était multiple (μόνος ὢν πολὺς ἦν), car il n'était pas sans parole ni sans sagesse (οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος) [3]. Ce Dieu engendre d'abord par sa pensée le Verbe, non le verbe qui serait une simple voix, mais le Verbe qui est son raisonnement ou sa parole intérieure (ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν). Hippolyte insiste sur le caractère de génération qui est celui de l'acte divin. Le Verbe n'est pas de rien (ἐξ οὐδενός), comme le monde : il est, et lui seul, ἐξ ὄντων, et le ὂν dont il est (ἐξ οὗ) c'est le Père. Il est donc véritablement et proprement engendré (γεννῶν, ἀπογεννᾷ) [4].

1. Vers 91 et suiv.; 277 et suiv.; 363 et suiv.; 617 et suiv.; et cf. 327 et suiv.; 357, 414, 775 et suiv. — Il y faut joindre le prologue monarchien sur saint Matthieu, du IIIe siècle, dans WORDSWORTH and WHITE, *Novum Testamentum D. N. I. C. latine secundum editionem S. Hieronymi,* Pars I, Oxonii, 1889-98, p. 16.

2. V. ci-dessus, p. 356, suiv.

3. *Contra Noet.*, 10.

4. Θεὸς λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ, οὐ λόγον ὡς φωνήν, ἀλλὰ

De cette façon, continue Hippolyte, il y eut un autre par rapport au Père (οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερος), non pas que l'on doive dire deux dieux, car le Verbe est « une lumière produite par une lumière, comme une eau qui sort d'une source, un rayon qui s'échappe du soleil... le Verbe est l'intelligence (νοῦς) qui, apparaissant dans le monde, s'est montrée comme Fils de Dieu[1] ».

De même que les apologistes grecs cependant, Hippolyte met la génération du Verbe en rapport intime avec la création, la mission créatrice du Verbe étant en quelque sorte contenue dans sa génération, et cette génération n'étant connue du monde et n'existant pour lui que par la création. Le Verbe engendré est montré, s'avance (ἔδειξε, προελθεῖν) pour créer. C'est que, en vertu de sa génération, il a reçu et il porte en lui les idées conçues par l'esprit du Père, et il connaît aussi ses volontés. Il sera donc l'exécuteur de ses desseins et l'organe (ἐργάτην) de la création[2].

Bien plus, les apologistes n'avaient rattaché à la génération du Verbe que la création, Hippolyte y rattache l'incarnation. Le Verbe est Fils puisqu'il est engendré, et c'est pourquoi Hippolyte le nomme μονογενής; mais cependant cette filiation ne devient complète que par l'incarnation, qui y ajoute un nouveau titre et que le Père prévoyait déjà. Si donc Dieu a appelé le Verbe son Fils (absolument), c'est par prolepse, et parce qu'il le devait devenir un jour (...τὸν λόγον ὃν υἱὸν προσηγόρευε διὰ τὸ μέλλειν αὐτὸν γενέσθαι) : « Sans la chair et considéré à part soi, le Verbe n'était pas

ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν. Τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν ἐξ οὗ τὸ τοῦ γεννηθῆναι αἴτιον τοῖς γινομένοις λόγος ἦν (*Phil*., X, 33, p. 515, 516). Le mot παντός ici désigne le Père, cf. *Contra Noet.*, 11.

1. *Contra Noet.*, 11; cf. 10.
2. *Contra Noet.*, 10; *Philos.*, X, 33.

Fils complet, bien que, monogène, il fût Verbe complet[1]. »

Venons maintenant à l'exposé de la même doctrine chez Tertullien. Tertullien l'avait esquissée déjà dans l'*Apologeticum* (21) en 197; mais il l'a retravaillée et précisée dans l'*Adversus Praxean* composé entre 213-225. C'est surtout d'après ce dernier ouvrage qu'on en parle ici.

Dans le principe, écrit Tertullien, Dieu était seul, seul en ce sens que rien n'existait en dehors de lui, car il avait en lui sa raison. Cette raison les Grecs l'appellent λόγος, les Latins *Sermo,* mais plutôt pour simplifier, car la raison est comme le fond et la substance de la parole, et la parole est la raison en exercice. Nous ne pouvons en effet penser, sans parler intérieurement notre pensée, ni parler sans exprimer ce que nous pensons. Ainsi Dieu nécessairement pensant possédait nécessairement en lui une parole intérieure qu'il produisait et qui était, par rapport à lui, un second terme : « habentem (Deum) in semetipso proinde rationem, et in ratione sermonem quem secundum a se faceret agitando intra se » (5).

Quand Dieu voulut créer, il proféra cette parole intérieure qui contenait sa raison et ses idées, et par elle fut créé l'univers (6). Le Verbe, caché jusque-là en Dieu, réalise tout son nom ; il devient une voix et un son lorsque Dieu dit : *Fiat lux!* Cette prolation constitue la naissance parfaite du Verbe, car auparavant il était formé (*conditus*), porté dans les entrailles du Père : maintenant il est enfanté, il apparaît comme Fils :

« Haec est nativitas perfecta sermonis dum ex Deo procedit, conditus ab eo primum ad cogitatum in nomine so-

1. *Contra Noet.*, 15.

phiae, *Dominus condidit me initium viarum*; deinde genitus ad effectum, *Cum pararet caelum aderam illi*; exinde eum patrem sibi faciens de quo procedendo filius factus est, primogenitus, ut ante omnia genitus, et unigenitus, ut solus ex Deo genitus, proprie de vulva cordis ipsius, secundum quod et pater ipse testatur : *Eructavit cor meum sermonem optimum* » (7)[1].

Quelle est la nature du Verbe ou du Fils ainsi engendré? Les hérétiques n'y veulent voir qu'un vain bruit comme est la parole humaine, « vox et sonus oris et, sicut grammatici tradunt, aer offensus... ceterum nescio quid et inane et incorporale ». Mais ce n'est pas cela. Le Verbe est un esprit comme le Père dont il procède et qui lui communique sa substance[2] : il est une personne distincte du Père : « Quaecumque ergo substantia sermonis fuit illam dico personam, et illi nomen filii vindico, et dum filium agnosco, secundum a patre defendo » (7).

A cette doctrine on reprochera peut-être de reproduire la προβολή valentinienne. C'est à tort. Valentin éloigne les éons proférés du Dieu suprême : les éons ignorent ce Dieu, ils en sont séparés. Mais le Fils, lui, connaît le Père; seul il le connaît d'abord; il en est distingué, non séparé; car il est toujours en lui et avec lui. Il est au Père ce que la tige est à la racine, le fleuve à la source, le rayon au soleil (8). Le soleil est dans le rayon qui n'est qu'une extension de sa substance :

Ita de spiritu spiritus et de Deo Deus, ut lumen de lumine accensum. Manet integra et indefecta materiae matrix, etsi plures inde traduces qualitatis mutueris : ita et quod de Deo profectum est Deus est et Dei filius et unus

1. Cf. *Apologet.*, 21 : « Hunc ex Deo prolatum didicimus, et prolatione generatum et idcirco filium Dei et Deum dictum ex unitate substantiae. »

2. V. la note précédente.

ambo. Ita et de spiritu spiritus et de Deo Deus modulo alternum numerum, gradu, non statu fecit, et a matrice non recessit sed excessit[1]. »

Passons enfin à l'exposé donné par Novatien dans son *De Trinitate*. Il est beaucoup plus simple. Avant le temps, toujours, le Père possède en lui, engendre le Fils. Bien que le Fils, conçu et né éternellement du Père, reste en lui, cette première naissance suffit pour que Dieu ait toujours été Père : « Hic ergo (Filius), cum sic genitus a Patre, semper est in Patre. Semper autem sic dico, ut non innatum sed natum probem... Semper enim in Patre, ne Pater non semper sit Pater » (31). Cette première génération toutefois doit recevoir un complément. Quand il le veut, c'est-à-dire au moment de la création, Dieu profère son Verbe : celui-ci ne naît plus seulement, il procède : il était *dans* le Père, il devient *avec* le Père : « Ex quo (Patre), quando ipse voluit, sermo Filius natus est... ; hic ergo, quando Pater voluit, processit ex Patre ; et qui in Patre fuit, processit ex Patre ; et qui in Patre fuit, quia ex Patre fuit, cum Patre postmodum fuit, quia ex Patre processit » (31).

Ainsi né et sorti du Père, le Fils est une seconde personne, et comme tel, distinct de lui (« secundam personam efficiens post Patrem, qua Filius », 31, col. 950); mais d'ailleurs il est « substantia divina » (31, col. 950, A), Dieu, comme le Père (11-24,31). Entre eux il existe une « communio substantiae » (31, col. 952, B). Si le Père est antérieur au Fils, c'est seulement « qua Pater » (31, col. 949, B) ; de même que le Fils n'est une seconde personne après le Père que « qua Filius » (31, col. 950, A).

Si maintenant nous comparons les trois exposés que nous venons de rapporter, il est aisé de voir en quoi

1. *Apologet.*, 21.

ils se ressemblent, et aussi en quoi le langage de Tertullien est plus précis que celui de saint Hippolyte, et celui de Novatien plus exact que celui de saint Hippolyte et de Tertullien. Tous trois admettent d'abord l'existence éternelle en Dieu du Logos. Son existence distincte, personnelle est toutefois plus faiblement marquée chez saint Hippolyte (μόνος ὢν πολὺς ἦν), plus nettement chez Tertullien (*quem secundum a se faceret*), absolument chez Novatien pour qui, dès ce premier instant, le Verbe se distingue de son principe comme un fils du père (*ut non innatum sed natum probem*). Par contre, Tertullien et saint Hippolyte ont mis en pleine évidence le caractère intellectuel de cette première production du Logos. — Cependant le moment de la création est arrivé. Nos trois auteurs considèrent qu'alors il se produit — suivant notre manière de concevoir — une modification complémentaire dans l'état extérieur du Logos. Mais elle apparaît moins profonde chez Novatien que chez Tertullien, moins profonde chez Tertullien que chez saint Hippolyte. Pour le premier, elle est plutôt une procession *ad extra*, une mise en rapport du Fils avec le monde qu'il va créer (*processit ex Patre*); pour le second, elle est comme un complément de sa génération, un enfantement qui rend sa naissance parfaite en manifestant son activité (*haec est nativitas perfecta sermonis*); pour le troisième, elle est une génération par laquelle il se montre pleinement ἕτερος au Père. Saint Hippolyte et Tertullien se tiennent évidemment, pour le langage, plus près des apologistes grecs, et ce langage doit être interprété et justifié comme nous l'avons fait pour saint Justin et pour Théophile d'Antioche[1]. Le langage en quelque sorte matérialiste de Tertullien notamment ne doit pas

1. Voir ci-dessus, p. 250 et suiv.

faire illusion, et il ne s'agit, dans ce qu'il dit, que d'un enfantement et d'une prolation au sens métaphorique, puisque l'auteur remarque lui-même que le Verbe est toujours dans le Père et un en substance avec lui (8). — Enfin, pour nos trois écrivains, le Verbe est identique au Fils ; mais, pour Novatien, il est Fils dès le principe ; pour Tertullien, il le devient complètement par son enfantement ; pour saint Hippolyte, cette filiation, commencée par la génération du Logos, ne s'épanouit définitivement que dans l'incarnation en Jésus-Christ. Il y a donc incontestablement progrès dans l'exposé dogmatique de saint Hippolyte à Novatien, et l'on peut raisonnablement penser que les admonestations du pape Calliste n'y ont pas été étrangères. Celui-ci faisait remarquer à saint Hippolyte et à Tertullien le danger de dithéisme auquel conduisait telle ou telle de leurs façons de parler. Il était choqué du rapport chronologique trop intime que leur exposé paraissait établir entre la génération du Verbe et sa mission créatrice ; choqué d'entendre dire que le Père n'avait pas été toujours Père, et qu'il y eut un temps où le Fils n'était pas Fils [1] ; choqué encore de certaines conceptions bizarres d'Hippolyte [2], ou d'expressions trop matérialistes de Ter-

1. Ceci vise le passage de Tertullien, *Adv. Hermogenem*, 3 : « Quia et pater Deus est, et iudex Deus est, non ideo tamen pater et iudex semper quia Deus semper. Nam nec pater potuit esse ante filium, nec iudex ante delictum. Fuit autem tempus cum et delictum et filius non fuit, quod iudicem et qui patrem dominum faceret. » On s'est demandé s'il ne s'agirait pas ici des fils adoptifs que sont les justes plutôt que du Fils par nature ; mais la teneur du chap. 18 rend cette interprétation improbable. D'autre part, il ne faut pas entendre la formule de Tertullien dans le sens où les ariens diront plus tard du Verbe ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν. Cette formule chez lui « signifie seulement qu'il y eut un temps où le Verbe ne s'était pas manifesté hors de Dieu, ne pouvait être appelé le premier-né de toute création, n'avait pas acquis (complètement) ce titre de Fils de Dieu qui est attaché à sa révélation extérieure » (d'Alès, *La théol. de Tertullien*, p. 95).

2. Je pense ici à cette idée singulière avancée dans les *Philosophoumena*, X, 33, p. 518, que si Dieu avait voulu faire l'homme Dieu

tullien qui présentaient le Père comme une masse substantielle dont le Fils était une partie. Il vit dans ce langage un péril, et, sans condamner ces docteurs, dont le fond et l'ensemble de l'enseignement était correct, il les avertit cependant. Novatien profita plus tard de ces avertissements : il corrigea ce que le langage de ses prédécesseurs avait de défectueux. Mais, tout en reconnaissant ces défauts, on serait injuste si l'on ne reconnaissait d'autre part avec quelle netteté ces docteurs se prononçaient sur l'éternité, la divinité, l'origine du Verbe *ex substantia patris*, sa distinction personnelle d'avec lui, et son unité de nature avec le Père. Plus de cent ans d'avance, ils anticipaient vraiment les définitions de Nicée [1].

Quel est leur témoignage sur la troisième personne de la Trinité, le Saint-Esprit?

Saint Jérôme a accusé Lactance d'en ignorer la divine personne dans ses épîtres à Demetrianus — aujourd'hui perdues — et de le confondre tantôt avec le Père, tantôt avec le Fils [2]. Ce sont des reproches dont il est actuellement impossible de vérifier la justesse [3], les ouvrages de Lactance qui nous sont parvenus ne contenant rien à ce sujet que l'on puisse re-

(θεόν σε ποιῆσαι), il l'aurait pu : « l'exemple du Verbe te le prouve ». C'est un mot dit en passant, et dont il est difficile de préciser le sens et la portée.

1. Les données trinitaires de S. Cyprien peuvent être négligées tant elles sont maigres. Lactance dépend de Tertullien, mais il simplifie son explication sur la question qui nous occupe. Le Verbe, esprit semblable au Père, est produit antérieurement à la création (*Instit.*, II, 9, col. 294; cf. IV, 6, col. 641; 8, col. 466 suiv.). Sa naissance est inexplicable, mais cependant puisque, d'après les Écritures, il est la parole de Dieu, il a dû — par analogie — sortir de sa bouche comme une voix et un son (*cum voce ac sono ex Dei ore processit,* IV, 8). Ce Verbe ainsi proféré ne fait pas qu'il y ait deux dieux : l'unité divine est sauvegardée pas l'unité de substance et d'opérations dans le Père et le Fils (IX, 29).

2. *Epist.* LXXXVIII, 7.

3. Tout au plus peut-on remarquer que Lactance nomme volontiers le Verbe un esprit (II, 9, col. 294; IV, 8, col. 467).

lever. Un reproche analogue a été fait à Hippolyte : il n'aurait pas, suivant M. Harnack, regardé le Saint-Esprit comme une personne proprement dite. Il compte en effet en Dieu πρόσωπα δύο, οἰκονομίᾳ δὲ τρίτην τὴν χάριν τοῦ ἁγίου πνεύματος [1]. Le Saint-Esprit n'est donc pas pour lui un πρόσωπον. — Il est vrai que notre auteur ne lui en donne pas explicitement le nom; mais il faut se souvenir qu'entre trinitaires et modalistes la question portait uniquement sur la nature de la distinction existant entre le Père et le Fils : le Saint-Esprit restait en dehors de la controverse, et l'on ne sentait pas encore le besoin de préciser le langage à son égard. Il a donc suffi à saint Hippolyte d'en parler comme d'un troisième terme numérique dont la présence complétait la trinité (τριάς) [2]. Il le suppose d'ailleurs Dieu comme le Père et le Fils [3].

Novatien suppose aussi cette divinité du Saint-Esprit. Bien qu'il ne le nomme nulle part Dieu explicitement, il lui attribue une éternité divine et une vertu céleste, *divina aeternitas, caelestis virtus* (*De Trin.*, 29) et le déclare *illuminator rerum divinarum* (16). Sa place est entre le Fils de qui il reçoit et les créatures à qui il donne (*ibid.*).

Mais celui de nos auteurs qui a le mieux parlé du Saint-Esprit, à l'époque où nous sommes, est Tertullien. Traduisant d'un mot toute la tradition antérieure, le premier et le seul parmi les Pères jusqu'à saint Athanase, il a affirmé d'une façon expresse, claire et précise sa divinité. Montaniste au moment où il écrivait l'*Adversus Praxean*, il a énergiquement proclamé les grandeurs du Paraclet. Le Saint-Esprit est Dieu (13, 20), de la substance du Père (3, 4), un

1. *Contra Noet.*, 14.
2. *Contra Noet.*, 8, 14.
3. *Contra Noet.*, 8, 12.

même Dieu avec le Père et le Fils (2). Il procède du Père par le Fils, *a Patre per Filium* (4), « a Deo et Filio sicut tertius a radice fructus a frutice, et tertius a fonte rivus a flumine, et tertius a sole apex ex radio » (8). Il est le vicaire (*vicaria vis*) du Fils [1], docteur de toute vérité (2).

Il y a donc trois termes en Dieu : le Père, le Fils et le Saint-Esprit. On vient de voir ce que nos auteurs ont dit de chacun d'eux. Tertullien le résume et le complète dans son traité contre Praxéas, en même temps qu'il esquisse un tableau vigoureux de leurs relations mutuelles et du mystère de la Trinité.

Avant tout, remarque-t-il, il faut affirmer l'unité de Dieu (2); mais cette unité n'exclut pas une certaine économie. Le mot οἰκονομία [2] est cher à Tertullien (3); il indique, selon lui, qu'il y a en Dieu une dispensation, une communication de l'unité qui en fait découler une trinité : « unitatem in trinitatem disponit » (2). Cette dispensation ne divise pas l'unité, elle la distribue seulement; elle ne renverse pas la monarchie, elle l'organise. Quant aux nouveaux termes ainsi obtenus, ce sont des substances spirituelles (*substantivae res*, 26, cf. 7), comme des portions de la substance divine totale (*ex ipsius dei substantia — ut portio aliqua totius*, 26, cf. 9); ce sont des *personnes* (*illam dico personam*, 7, et voir 11, 12, 13, 15, 18, 21, 23, 24, 27, 31). Comme équivalent de *persona*, Tertullien dit aussi *species, forma, gradus* (2, 8).

Ces trois personnes sont numériquement distinctes entre elles. Contre les sabelliens, le grand africain a établi cette vérité avec une abondance de textes et de raisons qui ne laissent rien à répliquer : « Duos quidem definimus patrem et filium, et iam tres cum spiritu

1. *De praescript.*, 13.
2. Cf. S. Hippolyte, *Contra Noet.*, 3, 4.

sancto secundum rationem oeconomiae quae facit numerum » (13, 2, 8, 12, 22, 25). Mais, d'autre part, on l'a vu, ces trois personnes sont Dieu : elles ont même nature, même substance, même état, même pouvoir, même vertu : « Et pater deus, et filius deus, et spiritus sanctus deus, et deus unusquisque » (13). « Tres autem non statu, sed gradu, nec substantia, sed forma, nec potestate, sed specie, unius autem substantiae et unius status et unius potestatis » (2, cf. 22). Elles ne sont pas *unus* : « unus enim singularis numeri significatio videtur » (22); mais elles sont *unum*, parce qu'il y a entre elles unité de substance : « Ego et Pater unum sumus, ad substantiae unitatem, non ad numeri singularitatem » (25). Et cette unité de substance, Tertullien ne la regarde pas comme simplement spécifique ou générique, mais comme numérique et absolue. Cela ressort, d'une part, de l'insistance avec laquelle il affirme qu'il y a entre le Père et le Fils distinction et distribution de l'unité mais non pas séparation et division (2, 3, 8, 9), et, de l'autre, de la façon dont il oppose constamment entre elles la trinité numérique des personnes et l'unité de la substance, l'unité de Dieu (2); car, dit-il, bien que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient Dieu, il n'y a qu'un seul unique Dieu (2, 13) : ils sont « une trinité d'une seule divinité [1] », et le Fils n'est Dieu que de l'unité du Père, *deus ex unitate patris* [2].

Tertullien a donc touché au consubstantiel proprement dit, et en a trouvé la formule dernière : « *tres personae, una substantia* [3] », celle qui restera la formule

1. *De pudicitia*, 21.
2. *Adv. Prax.*, 19; cf. 12, 18.
3. M. Harnack (*Lehrb. der DG.*, II, p. 298 et suiv., note) a prétendu que Tertullien avait pris ces mots seulement dans leur sens juridique de personne morale et de fortune, biens possédés. Cette opinion n'est pas soutenable (v. Seeberg, *Lehrb. der DG.*, I, 341, note 2).

de l'Église latine. Tel qu'il est et malgré les obscurités qui s'y trahissent, son exposé trinitaire, surtout corrigé par Novatien, réalisait sur ce qui l'avait précédé un progrès considérable. La foi de l'Église y recevait une expression juste et définitive [1].

§ 2. — La création, les anges, l'homme.

La création du monde par Dieu est un des dogmes que Lactance a le plus heureusement défendus contre les philosophes païens [2]. Tertullien a dû le défendre surtout contre Hermogène et contre Marcion. Her-

1. On a souvent reproché à nos auteurs d'avoir subordonné le Fils au Père et le Saint-Esprit au Père et au Fils. Toutes les raisons alléguées n'ont pas cependant la même valeur. Ainsi, on ne peut rien tirer de la simple affirmation que le Père est plus grand que le Fils, et celui-ci plus grand que l'Esprit (Tertull., *Adv. Prax.*, 9; Novat., *De Trin.*, 16, 27, 31), parce qu'il s'agit là de cette subordination personnelle qui résulte des processions divines; rien non plus du fait que le Fils obéit au Père et exécute ses ordres (S. Hippol., *Phil.*, X, 33, p. 516; Tertull., *Adv. Prax.*, 3, 4; Novat., *De Trinit.*, 61), parce qu'il s'agit ici d'une simple subordination ministérielle, non de nature; rien enfin de ce que le Père est donné comme invisible, le Fils comme visible et le sujet des théophanies (Tertull., *Adv. Prax.*, 14; *Adv. Marc.*, II, 27; Novat., *De Trin.*, 18, 19, 20, 31), parce que cette différence est fondée uniquement sur le fait que le Fils seul est apparu (*Ioan.*, I, 18, et v ci-dessus, p. 253). — Moins défendables au premier abord sont les passages où Tertullien représente la substance du Fils comme une portion de celle du Père : « Pater enim tota substantia est, Filius vero derivatio totius et portio » (*Adv. Prax.*, 9, 14, 26). Cependant il est clair que ces mots ne doivent point être pris à la lettre, et qu'il y faut voir surtout une conséquence du langage tout matériel que l'auteur adopte pour parler de Dieu. Tertullien n'ignorait pas que la substance de Dieu est indivisible (*Apolog.*, 21), et que tout ce qui est au Père, en dehors de la paternité, a été communiqué au Fils (*Adv. Prax.*, 22 *Adv. Marc.*, III, 6; IV, 25). — C'est plutôt dans Lactance (*Instit.*, II, 8, col. 295 et suiv.; cf. IV, 8, col. 467) que l'on trouverait des concepts vraiment répréhensibles. Au ve siècle cependant, la controverse arienne avait rendu les esprits très méticuleux à ce point de vue; et il est curieux de voir citer comme arianisants, dans le *Conflictus Arnobii catholici et Serapionis* (*Patr. lat.*, LIII), des fragments du chapitre 31 du *De Trinitate* de Novatien.

2. *Instit.*, I, 3; II, 5, 9.

mogène prétendait que la matière est éternelle comme Dieu. Tertullien lui oppose qu'une matière éternelle serait dieu et indépendante de Dieu. Marcion admettait la création, mais l'attribuait au Dieu rigoureux de l'Ancien Testament, distinct du Père de Jésus-Christ. Tertullien lui oppose que la création est bonne, digne du Dieu bon : et contre les gnostiques il fait l'éloge de la matière et de la chair (*De resurrectione carnis*).

Dieu est donc créateur. Mais, comme on l'a dit plus haut, il crée par le Verbe (διὰ λόγου). Celui-ci, tout plein des idées et des desseins du Père, les réalise *ad extra*. Est-il le seul à pouvoir créer? Tertullien et Arnobe répondent par la négative. Le premier, dans un passage fort confus[1], semble admettre que les anges qui ont apparu aux hommes se sont créé *ex nulla materia* le corps qu'ils ont revêtu. Le second, qui ne peut croire que Dieu soit l'auteur d'un être aussi chétif et vicieux qu'est notre âme, avance qu'elle est plutôt l'œuvre de puissances subordonnées dont on ne saurait exactement déterminer la nature[2].

Les créatures les plus élevées sont les anges. Leur existence est attestée par l'Ancien et le Nouveau Testament; mais les philosophes aussi et l'âme populaire admettent cette existence[3]. Le premier ange créé serait précisément, suivant Lactance, celui qui devait devenir le chef des mauvais anges, le diable[4].

Quelle est la nature des anges? Tertullien les présente comme des esprits issus du souffle de Dieu, possédant un corps subtil, igné[5], qui se déplacent avec une prodigieuse rapidité (*Omnis spiritus ales est*), et

1. *De carne Christi*, 6.
2. II, 37, 39, suiv., 46, 48, 53, 55.
3. Tertull., *Apolog.*, 22; *De testimonio animae*, 3.
4. *Instit.*, II, 9, col. 294.
5. *Adv. Marc.*, II, 8; III, 9.

agissent invisiblement sur les corps et les âmes[1]. Ils sont les ministres de Dieu et protègent spécialement la première enfance[2].

Cependant tous ces anges ne sont pas restés fidèles à Dieu. Tertullien insinue, en un passage, que le premier péché du diable fut un péché d'orgueil et de jalousie vis-à-vis de l'homme[3]. Plus tard, il s'y joignit, de la part de certains anges, un péché de luxure avec les filles des hommes (d'après *Genèse*, VI, 2)[4]. De ce commerce sont nés les démons proprement dits, plus mauvais que les anges déchus, leurs pères, et qui ont pour chef le diable[5]. Toute leur activité et la sienne s'emploie au mal, à perdre les âmes et les corps, à tromper les hommes et à favoriser le mensonge[6]. Ils sont les auteurs des opérations magiques. Mais, outre que Dieu lie dans une certaine mesure leur pouvoir, ils sont vaincus et chassés par les exorcismes chrétiens, et, dans cette lutte qui se poursuit entre Dieu et Satan, c'est Dieu qui aura le dernier mot[7].

Après les anges, l'homme.

Si on en croyait Arnobe, l'origine de l'homme serait, pour la raison, un problème insoluble, tant est grande sa misère physique et morale, tant il est impossible que Dieu ait fait un être si mauvais. L'âme en particu-

1. *Apolog.*, 22.
2. *De anima*, 37.
3. *De patientia*, 5. Cf. COMMODIEN, *Carm. apol.*, vers 153, 154.
4. TERTULL., *Apol.*, 22; *De cultu femin*, 10. De même S. CYPRIEN, *De hab. virg.*, 14; COMMODIEN, *Instr.*, I, 3; LACTANCE, *Instit.*, II, 15.
5. TERTULL., *Apol.*, 22.
6. TERTULL., *De anima*, 20; *Apol.*, 23, 27; *De praescr.*, 40.
7. TERTULL., *Apol.*, 23, 27, 32, 37, 46, etc.; ARNOBE, I, 43, 45, 50, 56; II, 35. Au lieu de voir, comme généralement les auteurs de cette époque, dans les dieux du paganisme, des héros divinisés ou de méchants démons, Arnobe, par une conception singulière, y voit des dieux inférieurs, des génies créés par Dieu, immatériels et immortels, en somme des anges d'un caractère à part (II, 3, 35, 36, 62; III, 2, 3, 12; IV, 19).

lier, nous l'avons dit plus haut, serait, d'après lui, l'œuvre de puissances inférieures (II, 14, 36-50) : elle ne serait précisément ni immortelle ni mortelle par nature (II, 15-30), mais *mediae qualitatis*, pouvant mériter l'immortalité par ses bonnes œuvres (II, 14, 31-36). Arnobe est un pessimiste chez qui il ne faut pas chercher l'expression authentique de la foi. Tout autres sont les vues de Tertullien et de Lactance. L'un et l'autre se sont plu à nous montrer dans le corps humain l'ouvrage même de Dieu et l'objet de son amoureuse sollicitude[1]. A ce corps l'âme est intimement unie : « Vocabulum *homo*, écrit Tertullien, consertarum substantiarum duarum quodam modo fibula est, sub quo vocabulo non possunt esse nisi cohaerentes[2]. »

Qu'est-ce que cette âme, d'où vient-elle, et quelle est sa destinée? — On sait que Tertullien a écrit sur ce sujet tout un traité, le *De anima* (sans compter le *De censu animae*, qui est perdu). Il y enseigne très nettement la corporéité de l'âme humaine[3]. C'est une doctrine qu'il avait empruntée aux stoïciens, qu'il allègue[4], et au médecin Soranos d'Éphèse dont il élève très haut l'autorité[5]. Mais il l'appuie aussi sur une singulière vision d'une chrétienne montaniste, à qui une âme s'était montrée « tenera et lucida et aerii coloris, et forma per omnia humana[6] ». Malgré cela, il proclame l'âme simple et indivisible[7], immortelle en tant qu'elle émane du souffle de Dieu[8]. Tertullien est dichotomiste[9] ; il rejette la préexistence des âmes aussi bien que la mé-

1. TERTULL., *De resur. carnis*, 6 ; LACTANCE, *De opificio Dei*.
2. *De resur. carnis*, 40.
3. Par exemple *De anima*, 9.
4. *De anima*, 5.
5. *De anima*, 6, 8, 14, 15, 25.
6. *De anima*, 9.
7. *De anima*, 10, 14, 22.
8. *De anima*, 6, 9, 14, 22, 53 ; *Apologet.*, 48 ; *De resurrectione carnis*, 3. Cf. NOVATIEN, *De Trinit.*, 1, 25.
9. *De anima*, 18.

tempsychose[1]; mais il professe un traducianisme grossier : l'âme est semée comme le corps, et, comme lui, reçoit un sexe[2]; et ainsi toutes les âmes étaient contenues en Adam de qui elles viennent[3].

Or Lactance rejette précisément ce traducianisme. Pour lui, chaque âme vient de Dieu immédiatement (*De opificio Dei*, 19, col. 73); elle n'existe pas avant le corps : elle naît en quelque sorte avec lui (*Instit.*, III, 18, col. 406). D'essence ignée (II, 10, col. 310; 13, col. 322), elle est immortelle (III, 18, col. 405, 406; 19; VII, 12, 13) et susceptible pourtant de souffrir même après sa séparation d'avec le corps (VII, 20, col. 779 suiv.; 21). Le principe du péché ne gît pas en elle précisément, il gît surtout dans les appétits du corps opposés aux aspirations de l'âme (*De ira Dei*, 19, col. 135, suiv.).

Tertullien a affirmé très énergiquement la liberté humaine, et a trouvé dans le jeu de cette liberté l'explication du mal moral et du péché[4]. Il l'a trouvée encore dans la déchéance de l'homme depuis la désobéissance de notre premier père. Cette faute a entraîné pour toute la race humaine non seulement la mort, mais aussi de nouvelles fautes et leur châtiment : « Homo damnatur in mortem ob unius arbusculae delibationem, et exinde proficiunt delicta cum poenis, et pereunt iam omnes qui paradisi nullam cespitem norunt[5] ». « Portavimus enim imaginem choici per collegium transgressionis, per consortium mortis, per

1. *De anima*, 4, 24, 23-30, 31-33.
2. *De anima*, 27, 36.
3. *De anima*, 40. Tertullien résume toute sa doctrine dans cette définition de l'âme : « Definimus animam dei flatu natam, immortalem, corporalem, effigiatam, substantia simplicem, de suo sapientem, varie procedentem, liberam arbitrii, accidentiis obnoxiam, per ingenia mutabilem, rationalem, dominatricem, divinatricem, ex una redundantem » (*De anima*, 22).
4. *Adv. Marc.*, II, 5, 6, 7.
5. *Adv. Marc.*, I, 22.

exilium paradisi[1]. » Elle a introduit dans l'âme, dans toutes les âmes, une souillure, une tare originelle, une pente au péché. Ici se manifeste dans la pensée de Tertullien une certaine imprécision, en ce sens que son analyse ne va pas jusqu'à distinguer nettement le péché originel proprement dit des désordres qui l'accompagnent. Mais il admet bien que toute âme naît souillée : « Ita omnis anima eo usque in Adam censetur donec in Christo recenseatur, tamdiu immunda quamdiu recenseatur[2] ». C'est notre naissance et notre descendance d'Adam qui nous en fait hériter ainsi la perversion et les justes peines : « Per quem (Satanam) homo a primordiis circumventus... exinde totum genus de suo semine infectum, suae etiam damnationis traducem fecit[3]. » Il y a, dans cette suite d'affirmations, au moins une ébauche de théorie du péché originel à laquelle la théologie donnera plus tard son complément. Saint Augustin pourra citer Tertullien comme un précurseur.

Cependant, on l'a déjà remarqué, d'après Tertullien, le péché d'origine et la concupiscence n'ont point détruit la liberté, et quelque inclination au mal que l'homme éprouve encore, il est responsable de ses actes[4]. Mais il a besoin de la grâce pour faire le bien, car en dehors d'elle il n'y a qu'obscurité et impuissance[5]. Ce secours divin lui est d'ailleurs largement offert. Dieu appelle et attire tous les hommes au salut, à la pénitence[6]. Sans violenter leur libre arbitre, la

1. *De resur. carnis*, 49. Comparez S. CYPRIEN, *Epist.* LXIV, 5 : à l'enfant personnellement innocent sont remis dans le baptême « non propria sed aliena peccata ».
2. *De anima*, 40; cf. 16, 41.
3. *De testim. animae*, 3.
4. *Adv. Marc.*, II, 9, 10.
5. *Ad uxorem*, I, 8; *De anima*, 21; S. CYPRIEN, *Ad Donat.*, 6.
6. TERTULL., *De paenit.*, 2-5; S. CYPRIEN, *Ad Donat.*, 5; S. HIPPOL., *De Antichr.*, III, IV.

grâce soulève les âmes au-dessus d'elles-mêmes et leur assure la paix et le bonheur[1]. Saint Cyprien, qui avait éprouvé en lui-même ces merveilleux effets, en a laissé un tableau saisissant dans son discours *Ad Donatum*.

La grâce et la liberté concourent donc ensemble à nos bonnes œuvres : et de là vient que nous pouvons et mériter personnellement notre félicité et satisfaire pour nos fautes. Cette théorie du mérite et de la satisfaction, mise en relief surtout par Tertullien — on la retrouve ailleurs bien entendu — est peut-être, dans toute son œuvre, celle où se trahit le plus son esprit de juriste. Il a créé pour elle toute une terminologie qui a subsisté, et qui reste caractéristique de la théologie latine[2]. Non pas que notre auteur méconnaisse, nous l'avons vu, la part de la grâce dans l'accomplissement des bonnes œuvres; mais, en dehors de cette considération, les rapports entre Dieu et l'homme sont présentés par lui comme des rapports de maître à serviteur et en entraînent les conséquences. Si nous agissons bien, nous *méritons* auprès de Dieu, nous méritons Dieu : « Omnes salutis in promerendo Deo petitores[3]. » « Quomodo multae mansiones apud patrem, si non pro varietate meritorum[4] ? » Dieu devient notre *débiteur* : « Bonum factum deum habet debitorem, sicuti et malum, quia iudex omnis remunerator est causae[5]. » La récompense est un prix : « eadem pretia quae et merces[6] ». Au contraire, par le péché, nous *offensons* Dieu et nous devenons ses débiteurs : mais nous de-

1. TERTULL., *De monog.*, 14; S. CYPR., *Ad Donat.*, 5, 6, 14.
2. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, III, p. 16 et suiv., note 1.
3. *De paenitentia*, 6.
4. *Scorpiace*, 6; *De oratione*, 3, 4. Cf. NOVATIEN : « praemia condigna et merita poenarum » (*De Trinit.*, 1, col. 888).
5. *De paenitentia*, 2; *De exhort. castit.*, 2.
6. *Scorpiace*, 6.

vons et nous pouvons lui *satisfaire:* « Offendisti, sed reconciliari adhuc potes, habes cui satisfacias et quidem volentem[1]. » On satisfait par la pénitence[2] : elle est une *compensation* que nous donnons à Dieu : « Quam porro ineptum quam paenitentiam non adimplere, ei veniam delictorum sustinere? Hoc est pretium non exhibere, ad mercem manum emittere. Hoc enim pretio dominus veniam addicere instituit; hoc paenitentiae compensatione redimendam proponit impunitatem[3]. » Inutile d'insister sur le caractère propre de ces expressions : elles sont bien représentatives du génie positif latin.

§ 3. — Christologie et sotériologie.

Le péché d'origine demandait un rédempteur; la grâce et le pouvoir de mériter ne sont en l'homme que par Jésus-Christ. Nous allons donc étudier la christologie latine du IIIe siècle. Ici encore, le premier en date de nos auteurs, Tertullien, se trouve être le plus complet et le plus fouillé. Il a découvert, en parlant de la personne du Sauveur, le terme exact et la formule définitive. Son exposé christologique a tous les mérites de son exposé trinitaire sans en avoir les défauts. Aussi a-t-il été suivi de près par saint Cyprien[4] et Novatien.

Les erreurs que les défenseurs de l'orthodoxie devaient combattre en cette matière étaient de plus d'une sorte. Outre l'adoptianisme, qui niait la divinité de Jésus-Christ[5], il y avait le docétisme sous ses diffé-

1. *De paenitentia*, 7; cf. 10, 11.
2. *De paenitentia*, 5; cf. *De ieiunio*, 3; *De pudicitia*, 9, 13; *De patientia*, 13.
3. *De paenitentia*, 6; *De patientia*, 16; cf. *Scorpiace*, 6.
4. Voir surtout les *Testimonia ad Quirinum*, II, 1, 3, 6, 8-11, 14.
5. Suivant M. Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, 718, cette erreur serait

rentes formes : les uns, comme Marcion, niant la réalité même du corps de Jésus-Christ ; les autres en faisant un corps astral, comme Apelles, ou même psychique et spirituel, comme Valentin : tous s'accordant à nier la naissance vraie du Rédempteur *ex María*; puis le dualisme gnostique, précurseur du nestorianisme, et n'admettant, entre les deux éléments divin et humain, qu'une union factice et souvent transitoire. Il semble aussi que Tertullien ait rencontré des gens qui voyaient dans l'incarnation une transformation du Verbe en la chair, ou une fusion en une seule des deux natures unies. Enfin n'oublions pas cette forme de modalisme pour qui l'élément divin en Jésus était le Père, et l'élément humain le Fils. — A toutes ces erreurs nos auteurs ont opposé des arguments précis.

Le corps de Jésus-Christ, affirme Tertullien, est réel, conçu et né comme le nôtre, comme le nôtre composé de chair et d'os[1]. En niant cette réalité, on nie d'un coup les souffrances et la mort du Sauveur, on transforme en une illusion toute l'économie de la Rédemption, et cette conséquence arrache au grand polémiste un cri sublime : « Parce unicae spei totius orbis[2] ! » — Le corps du Christ n'est pas d'ailleurs un corps céleste : il est vraiment né[3]. Les anges qui ont apparu ont pu s'organiser des corps sidéraux :

représentée dans le traité *De montibus Sina et Sion*, qui se trouve parmi les *spuria* de saint Cyprien (HARTEL, III) : Jésus serait l'homme, tandis que le Christ serait le Fils éternel ou le Saint-Esprit en l'homme : « Caro dominica a Deo patre Iesu vocita est : Spiritus sanctus qui de caelo descendit Christus, id est unctus Dei vivi Deo vocitus est. Spiritus carni mixtus Iesus Christus » (4; cf. 13 : « Spiritus sanctus Dei filius »). Cette explication a été contestée (SEEBERG, *Lehrb. der DG.*, I, 469, note 2), et l'on trouve en effet dans saint Cyprien (*Quod idola non sint dii*, 11) une expression analogue.

1. *De carne Christi*, 1, 5, 9.
2. *De carne Christi*, 5; *Adv. Marcion.*, III, 8.
3. *De carne Christi*, 2.

ils ne venaient pas pour mourir; le Christ, venant pour mourir, devait aussi naître [1]. Il est donc né, et de la substance même de la Vierge, *ex ea* [2]. L'auteur y insiste [3], et ne craint pas, pour nous en convaincre, d'accumuler des détails d'un grossier réalisme. Bien plus, de peur que la naissance de Jésus-Christ *ex Maria* ne parût suspecte, s'il enseignait que la Vierge est restée vierge dans son enfantement (*uterus clausus*), il le nie sans hésitation : « Virgo quantum a viro; non virgo quantum a partu... Itaque magis (vulva) patefacta est quia magis erat clausa. Utique magis non virgo dicenda est quam virgo [4]. » — Jésus-Christ est ainsi de notre race, [ἐκ] τοῦ καθ' ἡμᾶς φυράματος, de notre οὐσία [5]. Et de même qu'il a pris notre corps, parce qu'il devait sauver ce corps [6], il a pris aussi notre âme spirituelle et intelligente (ψυχὴν ἀνθρωπίνην, λογικὴν δὲ λέγω [7]. Il est donc homme parfait, partageant nos faiblesses, nos infirmités hormis le péché : il est le nouvel homme, le nouvel Adam [8].

Il est Dieu cependant. C'est un point que l'autorité ecclésiastique avait récemment défini en condamnant l'erreur théodotienne, et sur lequel la conscience chrétienne n'hésitait pas : « Tam enim scriptura etiam Deum annuntiat Christum quam etiam hominem ipsum annuntiat Deum, tam hominem descripsit Iesum Chris-

1. « Non venerant mori; ideo nec nasci. At vero Christus mori missus nasci quoque necessario habuit ut mori posset » (*De carne Christi*, 6; cf. 3; *Adv. Marcion.*, III, 9).

2. Tout ceci se retrouve dans NOVATIEN, *De trin.*, 10; cf. S. HIPPOL., *Contra Noet.*, 17, 18. Malgré quelques expressions impropres (*homine simulato*, I, 61), Arnobe n'est pas docète.

3. *De carne Christi*, 19-21.

4. *De carne Christi*, 23.

5. S. HIPPOL., *Philos.*, X, 33, p. 521; NOVATIEN, *De trin.*, 10.

6. TERTULL., *De carne Chr.*, 14, 16; cf. 7.

7. S. HIPPOL., *Contra Noet.*, 17, 18; TERTULL., *De carne Chr.*, 10, 14. *De resur. carnis*, 53.

8. TERTULL., *De resurr. carnis*, 53; *De carne Chr.*, 5, 9; S. HIPPOL; *Contra Noet.*, 17, 18.

tum quam etiam Deum quoque descripsit Christum Dominum [1]. » Jésus-Christ est Dieu et homme, et dès lors la question se pose de la façon dont il faut concevoir l'union en lui du divin et de l'humain.

Cette question, résolue dans la tradition antérieure, l'est de nouveau d'une façon très ferme. D'abord, la théologie latine du IIIe siècle maintient la permanence dans l'Homme-Dieu de l'humanité et de la divinité, des deux natures comme on dira plus tard, des deux substances comme dit Tertullien [2]. Le Verbe ne s'est pas changé en l'homme ni en la chair [3]; il n'y a pas eu entre eux une fusion, une combinaison qui aurait fait des deux une substance intermédiaire [4]. Non, chacune des deux natures est restée ce qu'elle est. Novatien appuie beaucoup sur cette dualité. Les expressions *assumpsit carnem, suscepit hominem, substantiam hominis induit,* etc. sont celles dont il se sert plus volontiers pour représenter l'Incarnation (13, 21, 22, 23). Il est en défiance contre les formules qui attribuent à Dieu la mort et les souffrances de Jésus, et il a soin

1. NOVATIEN, *De Trin.*, 11, 17; TERTULL., *De praescr.*, 10, 33; *De carne Christi*, 14, 18, etc.; ARNOBE, I, 53; LACTANCE, *Instit.*, IV, 13. Il y a de fortes raisons de croire que le traité anonyme contre Artémon cité par Eusèbe (voir ci-dessus, p. 350, 351) est l'œuvre d'Hippolyte.

2. *Adv. Prax.*, 27; S. HIPPOL., *Contra Noet.*, 17; *In psalm. II*, 7, ACHELIS, p. 146. Remarquons que Tertullien emploie toujours, pour désigner la nature, le mot *substantia.* Dans la Trinité, *una substantia, tres personae;* en Jésus-Christ, *una persona, duae substantiae.* Le mot *natura* a chez lui un autre sens : il désigne les propriétés qui peuvent être communes à plusieurs substances différentes (*De anima*, 32). Cependant, v. plus bas. L'emploi de *natura* pour désigner les natures en Jésus-Christ a eu tout cas été rare jusqu'au ve siècle.

3. S. HIPPOL. : οὐ κατὰ τροπήν (*Contra Noet.*, 17); TERTULLIEN : « Transfiguratus in carne, an indutus carnem ? Imo indutus » (*Adv. Prax.*, 27; *De carne Chr.*, 3, 18).

4. TERTULL., *Adv. Prax.*, 27. Il ne faut pas prendre à la rigueur, je crois, les mots de Lactance : « Deus et homo... mediam inter Deum et hominem substantiam gerens » (*Instit.*, IV, 13). Lactance veut dire surtout que, par ses deux natures, Jésus-Christ est un médiateur naturel entre Dieu et l'homme (Cf. IV, 25).

de les préciser (25) : on sent qu'il est en garde contre des adversaires. Combattant les modalistes qui, en Jésus, confondent l'élément divin avec le Père et l'humanité avec le Fils, il remarque que l'homme en Jésus n'est pas Fils de Dieu *naturaliter*, *principaliter*, mais *consequenter*, c'est-à-dire conséquemment à son union avec le Verbe, que cette filiation est en lui quelque chose de *feneratum*, *mutuatum* (24) : ce qui ne signifie pas toutefois que Jésus-Christ en tant qu'homme n'est, d'après notre auteur, que le Fils adoptif de Dieu, mais seulement qu'il n'est son Fils qu'en vertu de l'union.

L'humanité et la divinité gardent donc en Jésus-Christ leur nature propre : bien plus, chacune d'elles conserve ses opérations distinctes. C'est par avance énoncée la doctrine du concile de Chalcédoine et de saint Léon :

« Sed quia substantiae ambae in statu suo quaeque distincte agebant, ideo illis et operae et exitus sui occurrerunt[1] ». « Quae proprietas conditionum divinae et humanae aequa utique naturae utriusque veritate dispuncta est, eadem fide et spiritus et carnis. Virtutes spiritum Dei, passiones carnem hominis probaverunt[2]. »

Mais alors quelle est leur union? Nos auteurs lui donnent les noms les plus divers. Saint Hippolyte l'appelle σύγκρασις, μῖξις[3]. Tertullien parle aussi de mélange : *miscente in semetipso hominem et Deum*[4]. Novatien la nomme une *permixtio*, une *annexio*, une *connexio et permixtio sociata*, une *transductio* : Jésus est *ex utroque connexus*, *contextus*, *concretus*[5]. Une

1. TERTULL., *Adv. Prax.*, 27.
2. TERTULL., *De carne Christi*, 5.
3. *De Antichr.*, IV.
4. *Adv. Marc.*, II, 27.
5. *De Trinit.*, 11, 24.

idée domine cependant tous ces efforts vers l'expression décisive, c'est que le même sujet est Dieu et homme, c'est qu'il y a en Jésus-Christ une personne unique[1]. Cette idée se traduit dans nos documents d'une façon irrécusable, par l'usage de la communication des idiomes : « Deus pusillus inventus est ut homo maximus fieret. Qui talem Deum dedignaris, nescio an ex fide credas Deum crucifixum[2] ». « Nasci se Deus in utero patitur matris[3] ». « Deum talia passum, Deus passibilis, virgine natus[4] ». Mais il était réservé à Tertullien de proclamer expressément cette unité hypostatique de Jésus-Christ, de donner au dogme sa formule définitive, celle qui restera celle de l'Église, *una persona, duae substantiae* ou *naturae* :

« Si et apostolus (*Rom.*, I, 3) de utraque eius (Christi) substantia docet : Qui factus est, inquit, ex semine David, hic erit homo et filius hominis qui definitus est filius Dei secundum spiritum. Hic erit Deus et sermo Dei filius. Videmus duplicem statum non confusum, sed coniunctum in una persona, Deum et hominem Iesum[5]. »

Et cependant saint Hippolyte en aura indiqué la raison profonde, en observant que cette unité per-

1. S. HIPPOL., *De Antichr.*, XXVI; *Contra Noet.*, 6, 13, 14, 17, 18. Il faut faire exception pour Arnobe, qui ne met entre le Verbe et l'homme en Jésus-Christ qu'un lien très léger et insuffisant (1,60). Ainsi; il ne faut pas dire, à son avis, que le Christ est mort; ce n'est pas le Christ, mais l'homme qu'il portait qui est mort : Dieu ne saurait mourir. Il n'est pas plus permis de dire que le Christ est mort qu'il ne l'aurait été de dire qu'Apollon était mort si la sibylle qu'il inspirait avait été tuée pendant son inspiration : « Sed mors est hominis interemptus? — Non ipse : neque enim cadere divinas in res potest mortis occasus... *quis* est ergo visus in patibulo pendere, *quis* mortuus est? — Homo quem induerat et secum ipse portabat... Mors illa, quam dicitis, assumpti hominis fuit, non ipsius, gestaminis, non gestantis, etc. » (1, 62).

2. TERTULL., *Adv. Marc.*, II, 27 ; Cf. *Apolog.*, 21.

3. TERTULL., *De patientia*, 3.

4. COMMODIEN, *Carm. apolog.*, vers 357, 414, 776. Cf. LACTANCE, *Instit.*, IV, 15, 30. On a expliqué ci-dessus la réserve de Novatien.

5. *Adv. Prax.*, 27. Sur le sens du mot *status*, voyez *Adv. Prax.*, 2

sonnelle de Jésus-Christ vient de ce que sa chair ne subsistait pas à part, en elle-même, mais dans le Verbe qui se l'était unie : Οὔθ' ἡ σὰρξ καθ' ἑαυτὴν δίχα τοῦ λόγου ὑποστᾶναι ἠδύνατο, διὰ τὸ ἐν λόγῳ τὴν σύστασιν ἔχειν[1].

La mission du Verbe incarné était de nous sauver. Comment faut-il concevoir cette œuvre de salut? En général, nos auteurs ont peu approfondi cette question et n'en ont pas spécialement traité. Ils se sont contentés de redire sur cela la foi de l'Église, et de répéter les formules traditionnelles autour d'eux[2].

Cependant, si l'on écarte les explications d'Arnobe et de Lactance, pour qui la mission salvifique de Jésus-Christ se résout uniquement ou du moins principalement en une mission d'enseignement par la parole et l'exemple[3], on peut remarquer que deux théories se font jour ; l'une dans saint Hippolyte, qui reproduit l'idée de saint Irénée sur la *récapitulation* de l'humanité en Jésus-Christ par l'incarnation ; — l'autre dans saint Hippolyte encore, mais aussi dans Tertullien et saint Cyprien, qui trouve dans les souffrances et la mort de Jésus-Christ le principe de notre régénération et de notre salut.

D'abord, la théorie mystique. En se faisant homme, Jésus-Christ a voulu restaurer en lui-même l'Adam primitif sorti des mains de Dieu ἀναπλάσσων δι' ἑαυτοῦ τὸν Ἀδάμ[4]. Par le péché, l'homme était devenu faible et corruptible ; mais voilà que le Verbe revêt dans le sein d'une vierge une chair innocente, « afin d'unir notre corps mortel à sa puissance, de mêler l'incorruptible au corruptible, le faible au fort, et de

1. *Contra Noet.*, 15.
2. Voir ici J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1905.
3. Arnobe, I, 60-64 ; Lactance, *Instit.*, IV, 24-26.
4. *De Antichr.*, XXVI ; cf. *In Daniel.*, IV, 11, p. 214.

sauver ainsi l'homme qui s'était perdu[1] ». Ce contact de la divinité avec notre humanité vivifie, sanctifie et guérit déjà notre nature. C'est bien la belle pensée de l'évêque de Lyon.

Hippolyte toutefois, et avec lui Tertullien et saint Cyprien, ne la considèrent pas comme le dernier mot du mystère. Tertullien le dit en propres termes : « Nec mors nostra dissolvi posset nisi Domini passione, nec vita restitui sine resurrectione ipsius[2]. » Il a donc fallu que Jésus-Christ mourût pour nous sauver. A cet effet, il s'est substitué à nous : « Non aspernatur Dei Filius carnem hominis induere, et cum peccator ipse non esset, aliena peccata portare[3] ». « Nos omnes portabat Christus qui et peccata nostra portabat[4]. » Dès lors, il est devenu malédiction pour nous : il a été compté parmi les pécheurs[5]. Chose singulière! Tertullien, qui a si nettement parlé de la *satisfaction* que le pécheur doit à la justice de Dieu, n'a pas songé à mettre cette idée en valeur à propos de la mort de Jésus-Christ. Mais, en revanche, nous trouvons partout expliqué que cette mort est un sacrifice, et un sacrifice expiatoire. Librement, bien qu'obéissant à la mission du Père, le grand-prêtre Jésus-Christ s'est offert en sacrifice pour tous les peuples, est devenu agneau et victime pour nous tous : « Hunc enim oportebat pro omnibus gentibus fieri sacrificium... Ipse etiam effectus est hostia per omnia pro omnibus nobis[6]. » Ce sacrifice nous rachète — le sang de

1. *De Antichr.*, IV.
2. *De baptismo*, 11.
3. S. Cyprien, *De bono pat.*, 6; *Epist.* LVIII, 6.
4. S. Cyprien, *Epist.* LXIII, 13; et cf. *De lapsis*, 17; Tertull., *De pudic.*, 22.
5. Tertull., *De fuga in persec.*, 12; *Adv. Prax.*, 29.
6. Tertull., *Adv. Iudaeos*, 13, 14; *Scorpiace*, 7; *Adv. Marc.*, III, 18; S. Hippol., *In Daniel.*, IV, 21; *In Genesim*, XXIV, p. 60; S. Cyprien, *Epist.* LXIII, 13.

Jésus-Christ est le prix du rachat, *pretio sui sanguinis*[1], — il nous purifie, nous vivifie en effaçant nos péchés et en détruisant notre mort. Il nous réconcilie avec Dieu et nous fait ses enfants[2]. « Humiliavit se (Christus) ut populum qui prius iacebat erigeret, vulneratus est ut vulnera nostra curaret, mori sustinuit ut immortalitatem mortalibus exhiberet[3]. »

§ 4. — L'Église.

Aux Africains surtout revient l'honneur d'avoir mis particulièrement en lumière la doctrine de l'Église. C'est que le schisme menaça chez eux plus qu'ailleurs l'unité et l'existence même des communautés chrétiennes. Saint Cyprien, puis saint Optat et saint Augustin durent porter sur ce sujet l'effort de leurs écrits et de leur action.

Considérée au point de vue mystique, l'Église est le corps de Jésus-Christ[4], son épouse qui doit lui donner des enfants spirituels[5]; son épouse, et d'une certaine façon aussi sa mère, car sa mission est d'engendrer continuellement le Verbe dans les âmes[6]. Elle est le paradis terrestre tout rempli des fleurs et des fruits des vertus des saints[7].

Considérée dans ses éléments concrets, l'Église de la terre, dit saint Cyprien, est la réunion de l'évêque et de son troupeau, de l'évêque, du clergé et des

1. S. Cyprien, *Ad Demetr.*, 26; *De orat. domin.*, 30; Tertull., *De fuga in persec.*, 12.
2. S. Hippol., *In Genes.*, VII, p. 54; *In Daniel.*, IV, 21; Tertull., *De pudic.*, 6, 22; *Adv. Marc.*, V, 17, 19; S. Cyprien, *Ad Fortun.*, 3; *De opere et eleem.*, 2, 26; *Epist.* LVIII, 6.
3. S. Cyprien, *De op. et eleem.*, 1.
4. Tertull., *Adv. Marc.*, V, 18.
5. S. Cypr., *De cath. eccl. unit.*, 4-6; *Epist.* LXXIV, 6.
6. S. Hippol., *De Antichr.*, LXI.
7. S. Hippol., *In Daniel.*, I, 17.

fidèles[1]. Elle est un corps hiérarchisé : « Corpus sumus, écrit Tertullien[2], de conscientia religionis et disciplinae unitate et spei foedere. » Son rôle est d'être la dépositaire des biens célestes, de la vérité, de la grâce, des trésors que la rédemption a apportés, et en même temps du pouvoir sanctificateur de Jésus-Christ, en sorte qu'on ne les puisse trouver qu'en elle[3]. On sait que saint Cyprien a outré ce dernier point de vue dans la querelle des rebaptisants, mais son erreur n'était au fond que l'exagération d'une idée juste. Pour remplir ce rôle, l'Église est gardée par le Saint-Esprit « incorruptible et inviolée dans la sainteté d'une perpétuelle virginité[4] ». Son enseignement ne saurait tromper. Et de là la nécessité de lui appartenir. Qui s'en sépare « vitam non tenet et salutem[5] » ; qui la rejette rejette le Christ dont elle est l'épouse[6] : « Habere non potest Deum patrem qui Ecclesiam non habet matrem[7]. » Elle est l'arche en laquelle seule on peut être sauvé et purifié[8]. Lactance a résumé en deux phrases tous ces témoignages :

« Sola igitur catholica Ecclesia est quae verum cultum retinet. Hic est fons veritatis, hoc domicilium fidei, hoc templum Dei quo si quis non intraverit, vel a quo si quis exiverit a spe vitae ac salutis aeternae alienus est[9]. »

De cette Église ainsi conçue le caractère fondamental est l'unité. Saint Cyprien a écrit tout un

1. *Epist.* LXVI, 8 ; XXXIII, 1.
2. *Apolog.*, 39.
3. S. Cypr., *Epist.* LXXIII, 7, 10, 11 ; LXXI, 1.
4. Novatien, *De Trin.*, 29, col. 946 ; cf. S. Hippol., *De Antichr.*, LIX.
5. S. Cypr., *De cath. eccl. unit.*, 6 ; *Epist.* LXIX, 4.
6. S. Cypr., *Epist.* III, 1.
7. S. Cypr., *De cath. eccl. unit.*, 6.
8. S. Cypr., *Epist.* LXIX, 2 ; LXXIV, 11 ; cf. la *Lettre de Firmilien*, LXXV, 15.
9. *Instit.*, IV, 30, col. 542.

traité — le *De catholicae ecclesiae unitate*[1] — pour l'établir et s'en expliquer. La vraie Église, remarque-t-il, est unique, parce qu'il ne saurait y en avoir plusieurs[2]. Mais surtout elle est intérieurement une, parce que, entre ses membres, pasteurs et fidèles, doit régner le lien de la commune foi, de la commune charité, et aussi le lien de la soumission des fidèles aux pasteurs[3]. Cette unité est figurée par la tunique sans couture de Jésus-Christ[4]; par l'unité du pain et du vin eucharistiques composés de la multitude des grains de blé et des graines de raisin qui les ont produits[5]; mais surtout elle est clairement signifiée par Notre-Seigneur établissant cette Église d'abord sur Pierre seul, et conférant premièrement à Pierre seul le pouvoir dont il devait ensuite investir les autres apôtres, afin de nous révéler par cet acte symbolique l'unité qu'il voulait dans son Église : « Super unum aedificat ecclesiam, et quamvis apostolis omnibus post resurrectionem suam parem potestatem tribuat... tamen, ut unitatem manifestaret, unitatis eiusdem originem ab uno incipientem sua auctoritate disposuit... Exordium ab unitate proficiscitur, ut ecclesia Christi una monstretur[6]. » Rejeter cette unité, c'est rejeter la foi, la foi du Père et du Fils, la loi de Dieu, le salut; c'est être étranger, profane, ennemi[7]. Mais aux évêques

1. Il ne faut cependant pas se méprendre sur l'objet de cet ouvrage. Le mot *catholica* est pris ici dans le sens d'*orthodoxe*. S. Cyprien ne s'occupe pas précisément dans ce traité de l'unité de l'Église universelle, mais plutôt de l'unité qui doit régner dans chaque église particulière. V. P. BATIFFOL, *L'Église naissante*, p. 427, note 3, et p. 437, 438.
2. *De cathol. eccl. unit.*, 4.
3. *De cathol. eccl. unit.*, 6, 8, 10, 12.
4. *De cathol. eccl. unit.*, 7.
5. *Epp.* LXIII, 13; LIX, 5.
6. *De cathol. eccl. unit.*, 4; *Epp.* LXXIII, 7; LIX, 14. Ce raisonnement est reproduit par l'auteur du *De aleatoribus*, 1 (HARTEL, III, p. 93).
7. *De cath. eccl. unit.*, 4, 6.

surtout il convient de la conserver et de la maintenir entre eux, afin de montrer que l'épiscopat est un et indivis (« ut episcopatum quoque ipsum unum atque indivisum probemus [1] »), que l'épiscopat de chaque évêque n'est qu'une participation du pouvoir donné d'abord au seul Pierre, comme chaque Église n'est qu'une extension de l'Église fondée d'abord sur lui; et aussi parce que de leur union entre eux et de l'union avec eux résulte l'unité de l'Église : « ... quando ecclesia quae catholica una est scissa non sit neque divisa, sed sit utique connexa et cohaerentium sibi invicem sacerdotum glutino copulata [2] ».

L'Église est une : elle est sainte aussi en ce sens que tout y est disposé et réglé pour procurer la bonne conduite et la sainteté des mœurs, et qu'en effet cette sainteté s'y trouve généralement pratiquée [3]. Mais d'ailleurs elle est un *corpus mixtum* qui contient des justes et des pécheurs, du bon grain et de l'ivraie, des éléments purs et impurs [4]. On sait que le montanisme et le novatianisme émirent à ce sujet des prétentions rigoristes qui furent condamnées [5]. L'Église a reçu le pouvoir de remettre les péchés, et c'est donc que parmi ses enfants il y aura des pécheurs. « Sciendum est, écrit Lactance, illam esse veram (Ecclesiam) in qua est confessio et paenitentia, quae peccata et vulnera quibus subiecta est imbecillitas carnis salubriter curat [6]. »

Le titre de catholique est fréquemment attribué à l'Église par les écrivains latins du IIIe siècle. Il l'est

1. *De cath. eccl. unit.*, 5; *Epist.* XLV, 3.
2. *Epist.*, LXVI, 8.
3. TERTULL., *De praescr.*, 43; S. HIPPOL., *In Daniel.*, I, 17.
4. Cette conception de l'Église est précisément attribuée — et reprochée — au pape Calliste par les *Philosophoumena*, IX, 12.
5. Saint Hyppolyte, dans son schisme, les partageait aussi dans une certaine mesure.
6. *Instit.*, IV, 30, col. 543.

dans les deux sens que ce mot comporte, tantôt signifiant que la vraie Église est celle qui est partout répandue[1], tantôt signifiant que la grande Église est seule à posséder la vraie doctrine.

Enfin, nous avons vu ci-dessus que toute l'argumentation de Tertullien et de saint Cyprien contre les hérétiques et les schismatiques est fondée sur l'idée d'apostolicité de l'Église. Cette Église seule enseigne la vérité et peut se dire la vraie Église qui est reliée aux apôtres par son origine, et n'est autre chose que l'Église de Pierre et des apôtres étendue et dilatée.

Tels sont les caractères de l'Église. Comment est-elle gouvernée? Saint Cyprien surtout va nous le dire.

Cette Église, on l'a vu, comprend l'évêque, un clergé, des fidèles; mais elle est établie sur les évêques, et ce sont eux qui la gouvernent et l'administrent : voilà le droit divin : « Inde per temporum et successionum vices episcoporum ordinatio et ecclesiae ratio decurrit ut ecclesia super episcopos constituatur, et omnis actus ecclesiae per eosdem praepositos gubernetur... Cum hoc ita divina lege fundatum sit, miror, etc.[2]. » Chaque Église particulière est comme ramassée dans son évêque, si bien qu'en n'étant plus avec lui on n'est plus dans l'Église : « Unde scire debes episcopum in ecclesia esse et ecclesiam in episcopo, et si qui cum episcopo non sit in ecclesia non esse[3]. » Les évêques sont les successeurs des apôtres : ceux-ci ont été les évêques d'autrefois, et les évêques actuels sont les apôtres de maintenant : « apostolos, id est episcopos[4] » ; et de

1. Par exemple, TERTULL., *De praescr.*, 26, 30.
2. *Ep.* XXXIII, 1; cf. *Epp.* III, 3; XLVIII, 4; LV, 8; LXVI, 1, 8.
3. *Ep.* LXVI, 8.
4. *Epp.* III, 3; XLV, 3; cf. la *Lettre de Firmilien*, LXXV, 16 et les *Sententiae episcoporum*, 79.

même que les apôtres ne formaient qu'un seul collège apostolique, de même qu'il n'y avait qu'un seul pouvoir d'apôtre participé de tous *in solidum,* ainsi tous les évêques ensemble ne forment-ils qu'un seul corps, ainsi n'y a-t-il qu'un seul épiscopat auquel tous les membres de l'épiscopat participent : « Episcopatus unus est cuius a singulis in solidum pars tenetur[1] »; et si l'un d'eux vient à faillir, les autres doivent venir en aide à son troupeau[2].

Voilà comment saint Cyprien et ses contemporains conçoivent l'Église : ils la conçoivent comme une vaste société, une dans sa foi et gouvernée par un sénat d'évêques formant un corps[3]. Et maintenant assignent-ils à ces évêques un chef? Donnent-ils à ce Sénat une tête? Admettent-ils une autorité supérieure qui établisse et conserve cette unité dont ils sont si jaloux? Reconnaissent-ils, en un mot, à l'évêque de Rome une autorité de juridiction entre et sur ses collègues?

Il n'est pas douteux qu'à Rome on ait revendiqué cette primauté. On se rappelle avec quelle vigueur le pape Victor, à la fin du IIe siècle, avait agi dans la question de la Pâque, pour obtenir la soumission des Églises d'Asie[4]. Avec plus de raison encore, dans l'affaire des rebaptisants, le pape Étienne exigea, lui aussi, même contre des conciles nombreux et sous peine d'excommunication, l'obéissance. Il s'autorisa de sa qualité de successeur de saint Pierre et se posa en

De cath. eccl. unit., 3; *Epist.* LXVIII, 3.

Epist. LXVIII, 3.

3. Cf. TERTULL., *De baptismo*, 17; *Adv. Prax.*, 32, etc.; *De aleatoribus*, 1-4. Dans *De pudicitia*, 21, on sait que Tertullien, montaniste, renversera ou du moins ébranlera cette conception hiérarchique de l'Église, et tendra à substituer au pouvoir de l'évêque le pouvoir du *spirituel* ou du prophète favorisé des communications du Paraclet. A côté et au-dessus de l'*Ecclesia numerus episcoporum* il mettra l'*Ecclesia spiritus*. C'est l'anarchie sous le nom d'inspiration privée.

4. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, V, 24, 9. Sur la signification et l'importance de cet acte, voir J. TURMEL, *Histoire du dogme de la papauté*, p. 74-80.

évêque des évêques[1]. Ce sentiment d'autorité ne lui était pas personnel. Même privé de son évêque, le pape Fabien, le clergé de Rome écrit au clergé de Carthage sur un ton de commandement que n'explique pas le seul fait que Rome est la capitale de l'empire[2]. D'autre part, il est remarquable que c'est au pape Denys que les orthodoxes, choqués par la teneur des lettres de leur évêque Denys d'Alexandrie, portèrent leurs plaintes vers 260[3]; et que l'empereur Aurélien, jugeant entre Domnus et Paul de Samosate pour savoir lequel des deux devait jouir des bâtiments de l'église d'Antioche, « ordonna que la maison fût attribuée à ceux à qui les évêques d'Italie et de Rome l'avaient adjugée[4] ». Tertullien ne saurait être invoqué sans doute comme un témoin de la primauté romaine pour les titres de *pontifex maximus* et d'*episcopus episcoporum* qu'il donne par ironie à Calliste[5], ni même pour l'éloge qu'il avait fait auparavant de l'Église de Rome, fondée par les glorieux apôtres Pierre et Paul[6]. Il observe cependant que l'Église a été fondée sur Pierre comme sur un rocher, et que les clefs du ciel ont été remises à Pierre et *par lui* à l'Église[7].

Quant à saint Cyprien, on sait combien différemment amis et ennemis de la papauté ont interprété sa pensée, et comment quelques-uns en ont fait un tenant intégral de la primauté romaine et de ses conséquences[8],

1. S. CYPR., *Epist.* LXXI, 3; *Sententiae episcoporum*, Prooemium. Le mot *episcopus episcoporum* est de saint Cyprien, mais il traduit exactement l'attitude du pape.
2. *Correspondance de S. Cyprien*, *Epist.* VIII, 2-3.
3. Voir ci-dessous, p. 485.
4. EUSÈBE, *Hist. eccles.*, VII, 30, 19.
5. *De pudic.*, 1.
6. *De praescript.*, 36.
7. *Scorpiace*, 10.
8. Par exemple J. ERNST, *Cyprian und das Papsttum*, dans *Der Katholik*, 1911, 1912.

d'autres en ont fait un pur épiscopalien[1]. Mais il semble bien que la vérité soit entre ces deux extrêmes. Car il est manifeste d'abord que saint Cyprien ne regarde pas le siège de Rome comme un siège ordinaire. C'est le siège de Pierre, et les évêques de Rome sont les successeurs de Pierre[2]. Or, sur Pierre, et sur Pierre seul l'Église a d'abord été fondée[3]; et ce fait, on l'a vu, a une signification symbolique : il marque l'unité que Jésus-Christ a voulu qui régnât dans son Église, et dont l'Église de Rome se trouve être ainsi le centre et le point de départ. Voilà pourquoi cette Église est l'Église principale d'où est sortie l'unité de l'épiscopat : « ad Petri cathedram atque ad ecclesiam principalem unde unitas sacerdotalis exorta est[4] »; celle dont la communion établit dans l'unité et la charité de l'Église catholique : « communicationem tuam, id est, catholicae ecclesiae unitatem pariter et caritatem[5] ».

Le centre de l'unité est à Rome; la communion avec

1. Par exemple H. Koch, *Cyprian und der römische Primat*, Leipzig, 1910.

2. *Ep*. LV, 9.

3. *De cath. eccl. unit.*, 4; *Epp*. XLIII, 5; LIX, 7; LXVI, 7; LXXI, 3; LXXIII, 7; cf. la *Lettre de Firmilien*, LXXV, 16.

4. *Ep*. LIX, 14.

5. *Ep*. XLVIII, 3. — On sait que certains manuscrits du *De catholicae ecclesiae unitate* offrent un texte qui, sans modifier le fond des déclarations de saint Cyprien sur la dignité de l'Église romaine, leur donne cependant plus de relief et de force. Plusieurs critiques y ont vu des interpolations tendancieuses faites à l'instigation de Rome : *is fecit cui prodest*. D. Chapman, au contraire, a cru pouvoir attribuer ces variantes et additions à saint Cyprien lui-même. Le texte dit pur serait celui qu'il aurait lu au concile de 251; le texte amendé serait celui qu'il envoya quelques mois après aux confesseurs romains, et qu'il avait adapté à ses nouveaux lecteurs. Mgr Batiffol explique les choses un peu différemment. Ce n'est là qu'une hypothèse, mais ingénieuse, et qui a rallié de sérieux suffrages. Voir J. Chapman, *Les interpolations dans le traité de saint Cyprien sur l'unité de l'Église*, dans la *Revue bénédictine*, t. XIX, XX, 1902, 1903. E. W. Watson, *The interpolations in St Cyprian's De unitate ecclesiae*, dans *Journal of theol. Studies*, tom. V, 1904. P. Batiffol, *L'Église naissante*, p. 440-447.

ce centre constitue et manifeste l'unité de l'Église Mais Cyprien s'arrête là, ou, du moins, il ne tire pas, dans la querelle baptismale, les conséquences de ses principes. Pratiquement, il avait accordé à Étienne le droit d'intervenir dans les affaires de Gaule pour déposer l'évêque d'Arles, Marcianus, et en faire élire un autre à sa place[1]; théoriquement il refuse à l'évêque de Rome tout pouvoir supérieur pour maintenir l'unité dont il est le centre et dont il tient les fils convergents. Cyprien insiste sur ce qu'il a dit, qu'encore que l'Église soit fondée sur Pierre, cependant tous les apôtres ont reçu même pouvoir que lui et même honneur : « Hoc erant utique et ceteri apostoli quod fuit Petrus, pari consortio praediti et honoris et potestatis[2]. » Aussi, poursuit-il, Pierre — au contraire d'Étienne — ne s'est pas attribué la primauté (« ut diceret se primatum tenere »), et n'a pas exigé des nouveaux venus, de saint Paul en particulier, l'obéissance[3]. Il n'existe pas dans l'Église d' « episcopus episcoporum » qui ait le droit d'imposer tyranniquement ses volontés à ses collègues. Chaque évêque gouverne en toute indépendance son diocèse, et ne rendra de comptes qu'à Dieu seul : il ne saurait être jugé par ses pairs non plus que les juger; tous doivent attendre le jugement de Jésus-Christ. Et c'est pourquoi, conclut saint Cyprien, il n'est pas permis, dans la question du baptême des hérétiques, de rompre la communion avec ceux qui ne sont pas de notre sentiment :

« Neque enim quisquam nostrum episcopum se episcoporum constituit, aut tyrannico terrore ad obsequendi necessitatem collegas suos adigit, quando habeat omnis episcopus pro licentia libertatis et potestatis suae arbi-

1. *Epist.*, LXVIII.
2. *De cath. eccl. unit.*, 4.
3. *Ep.* LXXI, 3.

trium proprium, tamque iudicari ab alio non possit quam nec ipse possit alterum iudicare, sed expectemus universi iudicium Domini nostri Iesu Christi [1].

Il est impossible, quoi qu'on fasse, d'effacer le sens de ces déclarations, et de croire que celui qui les a faites avait une idée claire et complète de la primauté pontificale. Elles étonnent de la part d'un homme si épris d'unité, et qui comprenait si bien les conditions d'un bon gouvernement. Peut-être, indépendamment des entraînements de la polémique, s'expliquent-elles, en partie du moins, par l'influence de Tertullien, que saint Cyprien avait beaucoup étudié, et par ce fait que notre auteur s'est préoccupé de l'unité de chaque église particulière, dont l'évêque est le centre, beaucoup plus que de l'unité de l'Église universelle. Ses actes d'ailleurs n'ont pas correspondu tout à fait à sa théorie, et l'on a remarqué avec raison qu'en centralisant, comme il l'a fait, entre ses mains, le gouvernement de l'Église d'Afrique, et en préparant pour Carthage le titre de siège primatial, il avait donné à ses déclarations en faveur de Rome, centre de l'unité catholique, un commentaire pratique qui ne fut pas perdu, et qui contribua au groupement de plus en plus prononcé du monde chrétien autour du successeur de saint Pierre. En tout cas, c'est méconnaître absolument la réalité que de prétendre, comme on l'a fait, que saint Cyprien est ici le porte-parole de tous ses contemporains, et qu'en lui nous entendons toute l'Église du IIIe siècle. Cette Église gardait et développait, sur le point qui nous occupe, la tradition de Clément, d'Ignace et d'Irénée.

1. *Sententiae episcoporum*, prooem. *Epp.* LXXII, 3; LXXIII, 26.

§ 5. — Les sacrements. L'initiation chrétienne[1].

On chercherait en vain, dans les auteurs latins du IIIe siècle, une théorie générale des sacrements. Les principes qu'ils ont énoncés en cette matière l'ont été par eux à propos des sacrements particuliers dont ils ont eu à parler; et c'est donc dans leurs traités spéciaux qu'il les faut découvrir.

Tertullien et saint Cyprien ont employé le mot *sacramentum* dans des sens multiples, bien qu'apparentés entre eux; mais ils ont connu aussi le sens de sacrement, rite sanctificateur, qui signifie et produit la grâce[2]. Le sacrement est le signe de la grâce, parce que le rite extérieur, l'ablution corporelle par exemple, est l'image de la purification intérieure de l'âme[3]. Il en est l'agent producteur, parce que l'eau, sanctifiée par l'invocation du Saint-Esprit, jouit elle-même du pouvoir de purifier l'âme et de la sanctifier[4]. Il y a un parallélisme intime qu'explique l'union du corps et de l'âme entre ce qui se passe extérieurement et ce qui s'opère intérieurement dans l'administration du rite sacramentel. C'est par le corps que le signe sensible atteint l'âme et y produit des effets spirituels analogues à ceux qu'il produit sur la chair. Écoutons Tertullien :

1. Sur ce point particulier, voir E. DE BACKER, *Sacramentum, le mot et l'idée représentée par lui dans les œuvres de Tertullien*, Louvain, 1911. J.-B. POUKENS, *Sacramentum dans les œuvres de saint Cyprien*, *Bulletin d'anc. Littér. et d'Arch. chrétiennes*, II (1912), p. 275-289. P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, 4e édit., Paris, 1910.

2. Par exemple TERTULL., *De praescr.*, 40; *De bapt.*, 1, 9; *Adv. Marc.*, I, 14; S. CYPR., *Epist.* LXXII, 1; LXXIII, 20, 21, 22; *Ad Demetr.*, 26.

3. TERTULL., *De bapt.*, 4.

4. TERTULL., *De bapt.*, 4 : « Supervenit enim statim spiritus de caelis et aquis superest, sanctificans eas de semetipso, et ita sanctificatae vim sanctificandi combibunt. » S. CYPR., *De hab. virg.*, 23; *Ep.* LXIX, 15.

« Caro salutis est cardo. De qua cum anima deo allegitur, ipsa est quae efficit ut anima allegi possit. Scilicet caro abluitur ut anima emaculetur; caro ungitur, ut anima consecretur; caro signatur, ut et anima muniatur; caro manus impositione adumbratur, ut et anima spiritu illuminetur; caro corpore et sanguine Christi vescitur, ut et anima de deo saginetur[1]. »

Tous les critiques ont remarqué la façon en quelque sorte matérielle dont Tertullien explique l'efficacité des sacrements, notamment du baptême et de la confirmation, et qui tient en partie à son erreur sur la corporéité de l'âme[2]. Cette erreur explique qu'il ait relativement peu développé le symbolisme du rite sacramentel et trop peu relevé l'importance des paroles qui accompagnent ce rite, de ce que nous appelons *la forme*. Il sait bien cependant qu'elle opère, elle aussi, la rémission des péchés au baptême[3] : mais sa pensée va plutôt à regarder le baptême, à l'instar de l'eucharistie, comme un sacrement fixe et stable. Lorsque le prêtre invoque le Saint-Esprit et bénit les fonts, le Saint-Esprit descend dans l'eau et lui communique sa vertu sanctificatrice. L'eau s'en imprègne pour ainsi dire, et devient dès lors capable, quand on y plongera le baptisé en invoquant la Trinité sainte, d'effacer ses fautes et de le transformer en un homme nouveau. Dans cette conception, l'importance de la bénédiction de l'eau se trouve exagérée, et celle de l'invocation trinitaire fâcheusement diminuée.

Tertullien et saint Cyprien donnent le nom de sacrement au baptême, à la confirmation, à l'eucharistie et au mariage[4]; mais ils savent aussi que la péni-

1. *De resurr. carnis*, 8.
2. Voir surtout *De bapt.*, 4, 5, 8. Cf. DE BACKER, *op. cit.*, p. 156, suiv.
3. *De bapt.*, 6 : « ablutione delictorum quam fides impetrat obsignata in Patre et Filio et Spiritu sancto ».
4. Par exemple TERTULL., *De bapt.*, 1; *Adv. Marc.*, IV, 34; V, 18; *De*

tence et l'ordre sanctifient ceux qui les reçoivent[1].

Le baptême est le sceau (σφραγίς, *signaculum*) qui témoigne de notre appartenance à Dieu et à Jésus-Christ[2]. Il s'administre au nom des trois personnes divines invoquées en même temps que le baptisé est plongé trois fois dans l'eau[3]. L'eau sanctifiée dès l'origine du monde par le Saint-Esprit (*Gen.,* I, 2), de nouveau sanctifiée par le contact de la chair de Jésus-Christ dans son baptême, recevant encore en elle, par la bénédiction des fonts et l'épiclèse, le Saint-Esprit, est en effet l'élément propre où le chrétien prend naissance : à l'exemple de l'ἰχθύς divin nous naissons dans l'eau[4]. Ce baptême d'eau est nécessaire au salut dans l'économie présente : le martyre ou baptême de sang peut cependant le suppléer ou même le restaurer en cas de chute[5]. Son effet est d'abord de remettre les péchés, plus particulièrement le péché d'origine, et aussi de sanctifier l'homme, d'en faire le temple de Dieu[6].

Communique-t-il le Saint-Esprit? Tertullien ne le

praescr., 36, 40; *De anima*, 11; *De monog.*, 5; S. CYPR., *Epist.* LXIX, 12; LXXII, 1; LXXIII, 21, 22.

1. Tertullien mentionne (*Adv. Marc.*, V, 8) le *donum curationis*, mais on n'y voit pas d'allusion à l'Extrême-Onction.

2. S. HIPPOL., *De Antichr.*, VI; TERTULL., *De spect.*, 4, 24; *De pud.*, 9.

3. TERTULL., *De bapt.*, 6; *De corona*, 3. En cas de maladie, on était baptisé par affusion. Ce fut le cas de Novatien; mais on ne pouvait alors, en principe, entrer dans le clergé (EUSÈBE, *H. E.*, VI, 43, 14, 17).

4. « Sed nos pisciculi secundum ἰχθύν nostrum Iesum Christum in aqua nascimur, nec aliter quam in aqua permanendo salvi erimus » (TERTULL., *De bapt.*, 1, 4, 9).

5. TERTULL., *De bapt.*, 12, 13, 16; S. CYPR., *Ad Fortun.*, praef., 4; *Ep.* LXXIII, 22. Le martyre est, d'après saint Cyprien, « in gratia maius, in potestate sublimius ». On voit de plus que Tertullien accordait beaucoup au baptême de désir : « Fides integra secura est de salute » (*De bapt.*, 18).

6. TERTULL., *De bapt.*, 1, 18; *Adv. Marc.*, I, 28; S. CYPR., *Ep.* LXXIII, 12; LACTANCE, *Instit.*, III, 26, col. 432; cf. VII, 5, col. 753; COMMODIEN, *Instruct.*, II, 5; RETICIUS, cité par S. AUGUSTIN, *C. Iulian.*, I, 3, 7; *Op. imp.*, I, 55.

croyait pas : le baptême ne donne pas le Saint-Esprit, il prépare seulement le baptisé à le recevoir[1]. Saint Cyprien, au contraire, se fondant sur ce que c'est le Saint-Esprit qui, en définitive, remet les péchés, pensait que le baptême confère le Saint-Esprit[2]. Cette contradiction disparaît si l'on remarque que Tertullien parlait de la communication personnelle et parfaite, saint Cyprien de la communication imparfaite de l'Esprit-Saint[3]. Nous avons dit plus haut la façon toute physique dont Tertullien explique cette efficacité du baptême. Lui-même cependant obscurcit sa propre explication, quand il vient à parler de la pénitence préparatoire au baptême, car il s'exprime comme si elle était la vraie cause de la rémission des péchés chez le baptisé[4]. Elle n'en est pas la cause, mais la condition nécessaire chez l'adulte.

C'était un principe absolu que le baptême ne se donnait qu'une fois, et l'on notait comme une monstruosité que certains hérétiques osassent le renouveler[5]. Mais ceci ne préjugeait pas la question du baptême conféré à ceux qui, déjà baptisés dans l'hérésie, revenaient à l'Église ; car, nous l'avons vu, selon Tertullien[6], saint Cyprien et leurs partisans, le baptême conféré par les hérétiques n'était pas seulement inefficace, il était inexistant. C'est ce que le pape Étienne et ceux qui

1. *De bapt.*, 6.

2. Voir ci-dessus, p. 385 et *De rebaptismate* (HARTEL, III), 3, 4, 15. NOVATIEN, *De Trin.*, 29 : « Hic est (spiritus) qui operatur ex aquis secundam nativitatem. »

3. C'est la distinction que formulera plus tard saint Augustin, *Sermo* LXXI, 19.

4. *De paenit.*, 6 : « Non ideo abluimur ut delinquere desinamus, sed quia desiimus, quia iam corde loti sumus. »

5. TERTULL., *De bapt.*, 15; S. HIPPOL., *Philos.*, IX, 12, p. 416; VI, 4. A propos des trois baptêmes de Marcion, voir S. ÉPIPHANE, *Haer.* XLII, 3, et EZNIG, cité par D'ALÈS, *La théol. de Tertull.*, p. 336, note 2.

6. *De bapt.*, 15. Tertullien dit à cet endroit qu'il avait composé en grec un traité spécial sur ce sujet; cf. *De pudic.*, 19.

appuyaient sa tradition ne voulaient point admettre. Pour eux, l'hérésie du ministre et du baptisé ne nuisait point à la validité du sacrement; et donc, en baptisant le converti à l'Église catholique, on renouvelait vraiment son baptême.

A la suite d'Irénée et d'Origène, Tertullien témoigne de l'usage de baptiser les enfants : mais il n'est pas favorable à cette coutume. Les enfants n'étant pas encore instruits de la doctrine chrétienne, et leur persévérance surtout étant fort incertaine, mieux vaut, à son avis, attendre que l'âge écarte le danger de rechute[1]. Ce n'est pas la pensée de saint Cyprien. On doit, d'après lui, baptiser les enfants, et l'on n'est pas obligé pour cela d'attendre, comme pour la circoncision, le huitième jour. Par ce baptême les enfants reçoivent la grâce aussi bien que les adultes, et d'autant mieux que n'ayant pas péché, et portant seulement, par leur naissance d'Adam, la contagion de l'ancienne mort, ils obtiennent le pardon non de leurs propres péchés, mais de péchés étrangers[2].

C'est à l'évêque d'abord et, après lui et avec son agrément, aux prêtres et aux diacres qu'il appartenait de donner le baptême. Les simples laïcs le pouvaient aussi, mais Tertullien exclut les femmes[3]. On l'administrait surtout à Pâques et à la Pentecôte solennellement; d'ailleurs tous les jours étaient regardés comme bons au point de vue de son efficacité : « Si de solemnitate interest, de gratia nihil refert[4]. »

1. *De bapt.*, 18.
2. S. Cypr., *Epist.* LXIV, 2, 5 : « Quanto magis prohiberi non debet infans, qui recens natus nihil peccavit, nisi quod secundum Adam carnaliter natus contagium mortis antiquae prima nativitate contraxit, qui ad remissam peccatorum accipiendam hoc ipso facilius accedit quod illi remittuntur non propria sed aliena peccata. »
3. Tertull., *De bapt.*, 17.
4. Tertull., *De bapt.*, 19.

L'immersion baptismale était suivie d'une onction faite avec le chrême sur la tête du baptisé[1]. Puis l'évêque, récitant une prière, imposait la main sur le nouveau chrétien et traçait sur son front le *signaculum dominicum*[2]. L'onction était une cérémonie complémentaire du baptême, et signifiait que le baptisé était bien devenu, par ce sacrement, un autre Christ, oint, comme Jésus l'avait été du Saint-Esprit par son Père. Après ce rite seulement commençait proprement la cérémonie de la confirmation[3]. Celle-ci, à Rome et à Carthage, au IIIe siècle, ne comportait point d'onction : elle comprenait seulement, en outre de la prière[4], deux gestes : l'imposition de la main de l'évêque et un signe de croix fait sur le front du confirmé : « Caro signatur, dit Tertullien, ut et anima muniatur, caro manus impositione adumbratur ut et anima spiritu illuminetur[5]. » L'effet de cette cérémonie était de faire descendre le Saint-Esprit dans le baptisé : « deinde manus imponitur, per benedictionem advocans et invitans Spiritum sanctum[6]. »

1. TERTULL., *De bapt.*, 7; *De resurr. carnis*, 8; S. CYPR., *Epist.* LXX, 2; S. HIPPOL., *In Daniel.*, I, 16; cf. CANONS D'HIPPOL., éd. DUCHESNE, 134. De plus, on présentait au nouveau baptisé une coupe de lait et de miel mêlés (TERTULL., *De corona*, 3; *Adv. Marc.*, I, 14). Les canons d'Hippolyte sont cités ici non comme une œuvre du IIIe siècle et authentique dans son état actuel, mais parce qu'elle a conservé, pense-t-on, de nombreux traits de discipline romaine du IIIe siècle.

2. TERTULL., *De bapt.*, 8; *De resurr. carnis*, 8; S. CYPR., *Ep.* LXXIII, 9; CANONS D'HIPPOL., 136-139.

3. Sur ce qui suit, voir spécialement P. GALTIER, *La consignation à Carthage et à Rome*, dans les *Recherches de science religieuse*, juillet 1911.

4. Les canons d'Hippolyte, 137, 138, donnent un texte de cette prière.

5. *De resurr. carnis*, 8.

6. TERTULL., *De bapt.*, 8; S. CYPR., *Epist.* LXXIII, 9; CAN. D'HIPP., *loc. cit.* Le pape Corneille, notant que Novatien n'a pas été « scellé » par l'évêque (τοῦ τε σφραγισθῆναι ὑπὸ τοῦ ἐπισκόπου), remarque qu'il n'a pu dès lors recevoir le Saint-Esprit (EUSÈBE, *H. E.*, VI, 43, 15). Voir aussi S. HIPPOLYTE, *De Antichr.*, LIX : δι' οὗ (πνεύματος) σφραγίζονται οἱ πιστεύοντες τῷ θεῷ (cf. DOELGER, *Sphragis*, p. 181-183).

Comme le jeu des doigts fait circuler l'air dans les orgues hydrauliques, explique Tertullien, ainsi Dieu, par la main du pontife, remplit de son Esprit cet orgue vivant qu'est l'homme[1]. C'est à l'évêque en effet qu'il était réservé de donner la confirmation[2].

§ 6. — L'Eucharistie[3].

L'initiation chrétienne se terminait par l'admission des nouveaux chrétiens à l'eucharistie. Nous avons déjà constaté avec quelle fidélité la tradition, depuis les premiers apôtres, regardait ce sacrement comme celui du vrai corps et du vrai sang de Jésus-Christ. Nous l'allons constater de nouveau pour l'Église latine du IIIe siècle. Malheureusement l'Afrique seule parlera presque exclusivement ici. De Novatien et d'Hippolyte il ne reste à peu près rien sur ce sujet : à peine, du dernier, quelques lambeaux de textes qui « donnent cependant l'impression d'un réalisme très ferme[4] ».

Mais Tertullien et saint Cyprien s'expriment clairement, et il n'est pas douteux qu'en eux nous n'entendions tout l'occident. Pour le premier, l'Eucharistie est le corps et le sang du Christ dont la chair se

1. *De bapt.*, 8.

2. Voir le concile d'Elvire (vers 300), can. 38, 77. Les canons d'Hippolyte, *loc. cit.*, marquent bien en effet que la chrismation baptismale est faite par le prêtre (*presbyter*), mais que c'est l'évêque (*episcopus*) qui impose la main et consigne le confirmé. — Je n'examine pas ici la question de savoir si le rite qui servait à la réconciliation des hérétiques était la confirmation elle-même (S. CYPR., *Ep.* LXXIII, 6). Le pape Étienne parle seulement d'imposition de la main *in paenitentiam* (ID., *Ep.* LXXIV, 1). Voir plus loin au § 7.

3. Voir ici surtout P. BATIFFOL, *L'Eucharistie, la prés. réelle et la transsubstantiation*, Paris, 1913.

4. Voir les fragments sur *Genèse*, XLIX, 15; XXXVIII, 19; *Ioan.*, XIX, 34, dans *Hippolytus Werke*, I, 2, édit. ACHELIS, p. 63, 96, 211. On sait, par saint Jérôme (*Epist.* LXXI, 6), que saint Hippolyte avait écrit « de eucharistia an accipienda cotidie ». Quant à Novatien, il ne saurait

nourrit afin que l'âme soit engraissée de Dieu[1]; que le prodigue reçoit à son retour dans la maison du Père céleste[2]; que Jésus lui-même nous présente dans le pain qu'il nous donne[3]; car ce corps est mis dans la catégorie du pain[4]. Cependant il se trouve des fidèles à ce point jaloux d'observer le jeûne des jours de station, qu'ils renoncent ces jours-là à recevoir le corps du Seigneur et à assister aux prières du sacrifice. Que ne conservent-ils ce corps, quand on l'a mis dans leur main, pour s'en nourrir quand l'heure de manger sera venue[5]! C'est ce que font les femmes chrétiennes des infidèles qui le prennent secrètement le matin avant tout autre aliment[6]. Voilà la foi de Tertullien; et l'on comprend dès lors son indignation contre les chrétiens oublieux qui, de cette même bouche dont ils ont prononcé *Amen* sur ce qui est saint (*in sanctum*), et loué Jésus-Christ, vont acclamer un gladiateur[7]; encore plus contre les chrétiens et les clercs, fabricants d'idoles de leur métier, qui osent approcher du corps du Seigneur ces mains qui ont donné un corps aux démons; qui osent, de ces mêmes mains, distribuer aux autres ce corps divin qu'ils ont souillé. Eh quoi!

etre représenté que par le texte du *De spectaculis*, 5 (Hartel, III, p. 313); mais il est douteux que ce traité soit de lui.

1. *De resurr. carnis*, 8 : « Caro corpore et sanguine Christi vescitur ut et anima de Deo saginetur. »

2. *De pudic.*, 9 : « Opimitate dominici corporis vescitur, eucharistia scilicet. »

3. *Adv. Marc.*, I, 14 : « Panem quo ipsum corpus suum repraesentat. » Sur le sens du mot *repraesentare* dans Tertullien, voir d'Alès, *La théol. de Tertull.*, p. 356 et suiv.

4. *De oratione*, 6 : « Tunc quod et corpus eius in pane censetur : *Hoc est corpus meum.* » Sur la signification de *censetur*, voir d'Alès, *op. cit.*, 365, 366.

5. *De oratione*, 19 : « Accepto corpore Domini et reservato utrumque salvum est, et participatio sacrificii et executio officii. »

6. *Ad uxorem*, II, 5. Sur le texte « Calicis aut panis etiam nostri aliquid decuti in terram anxie patimur » (*De corona*, 3), voir P. Batiffol, *op. cit.*, p. 242.

7. *De spectaculis*, 25.

les juifs n'ont porté leurs mains qu'une fois sur Jésus-Christ : eux, c'est tous les jours qu'ils tourmentent le corps du Sauveur[1].

Ce crime est au fond celui que saint Cyprien reproche aux *lapsi* de la persécution de Dèce d'avoir commis, et qu'il félicite les confesseurs d'avoir évité. Ceux-ci ont détourné « leurs bouches sanctifiées par les aliments célestes, par le corps et le sang du Seigneur, des contacts profanes et des restes du démon[2] ». Les *lapsi* impénitents, au contraire, à peine revenus des autels du démon où ils ont mangé des viandes immolées, « s'approchent du saint du Seigneur », veulent « ravir le corps du Seigneur » (*Domini corpus invadunt*), faire violence à son corps et à son sang (*vis infertur corpori eius et sanguini*). Les mains et la bouche encore tout imprégnées de viandes impures, ces sacrilèges s'irritent de ce que les prêtres ne consentent pas à leur profanation[3]. Ne se souviennent-ils donc pas des faits miraculeux par lesquels Dieu a témoigné de son horreur pour ces communions indignes? De cette enfant à qui sa nourrice avait fait manger une bouchée de pain trempé dans le jus des viandes immolées aux idoles, et qui rejeta ensuite les gouttes du vin consacré (*sanctificatus in Domini sanguine potus*) que le diacre lui donna[4]; de cette femme qui, ayant sacrifié aux idoles, vit des flammes sortir de la cassette où elle tenait enfermée l'eucharistie, « le saint du Seigneur », pour l'empêcher d'y toucher[5]; de cet

1. *De idolol.*, 7 : « ... eas manus admovere corpori domini, quae daemoniis corpora conferunt... Pro scelus! Semel Iudaei Christo manus intulerunt, isti quotidie corpus eius lacessunt. »

2. *De lapsis*, 2.

Id., 15, 16, 22 : « Quod non statim Domini corpus inquinatis manibus accipiat aut ore polluto Domini sanguinem bibat sacerdotibus sacrilegus irascitur. » Même idée, *Epist.* XV, 1; XVI, 2; XVII, 2.

4. *De lapsis*, 25.

5. *Id.*, 26.

autre apostat qui, ayant voulu communier à la messe, ne trouva dans ses mains que de la cendre au lieu du *sanctum Domini* que le prêtre y avait déposé[1] ?

Ces textes prouvent assez le réalisme de nos deux auteurs[2]. Ce qui nous reste à dire ne fera d'ailleurs qu'y ajouter.

Saint Cyprien a dû combattre la pratique singulière de quelques évêques africains qui, pour des raisons d'encratisme montaniste peut-être, ne versaient que de l'eau dans le calice pour la consécration. On les appelait des aquariens. Saint Cyprien a écrit toute une lettre, la LXIIIe, pour rappeler que la matière nécessaire de la consécration du calice est le vin trempé d'eau. S'il n'y a point de vin dans le calice, dit Cyprien, comment pourra-t-on y voir « le sang du Christ, par quoi nous avons été rachetés et vivifiés » (2) ? Le sacrifice de Melchisédech offrant du pain et du vin était la figure du sacrifice eucharistique ; et dans celui-ci donc Jésus-Christ offre du pain et du vin, « c'est-à-dire son corps et son sang » (4). Jésus-Christ est la grappe pressée dont le jus est « son sang que nous ne pourrions boire, s'il n'avait d'abord été foulé lui-même » (7, 9, 11, 15). Mais, d'autre part, l'eau représente le

1. *De lapsis*, 26. L'auteur du *De spectaculis* (HARTEL, III), que quelques auteurs croient être Novatien, dénonce aussi (5) ce chrétien qui, au sortir de l'église, court au spectacle et, portant encore sur lui, comme il est d'usage, l'eucharistie, va mêler le corps de Jésus-Christ aux corps impurs des courtisanes : « inter corpora obscoena meretricum Christi sacrum corpus... circumtulit ».

2. Les deux passages de Tertullien, *Adv. Marc.*, III, 19 et IV, 40, contraires, ce semble, à la présence réelle, s'expliquent aisément si l'on remarque que l'auteur voit, soit dans le pain même non eucharistique, soit dans les espèces du pain, la figure de la chair de Jésus-Christ, par allusion au texte de Jérémie (XI, 19) qu'il commente longuement : « *Venite coniiciamus lignum in panem eius, scilicet crucem in corpus eius.* » Il faut tenir compte aussi de l'hyperbate que présente peut-être le passage : « Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit, *Hoc est corpus meum* dicendo, id est figura corporis mei » (IV, 40). Comparez *Adv. Prax.*, 29 : « Dicendo : Christus mortuus est, id est unctus, in quod unctum est mortuum ostendit id est carnem. »

peuple chrétien, et il faut donc que, dans le calice, l'eau soit mêlée au vin, autrement, s'il ne s'y trouvait que du vin, le sang de Jésus-Christ commencerait d'exister sans nous, et s'il ne s'y trouvait que de l'eau, nous y serions sans le Christ[1]. Et l'on en peut dire autant de la farine et de l'eau qui entrent dans la composition du pain. D'où l'évêque de Carthage prend occasion d'inculquer cette idée, émise dans la *Didachè*, que l'eucharistie est le symbole de l'unité de l'Église, cette Église étant composée de fidèles incorporés au Christ et étroitement reliés entre eux, comme les éléments eucharistiques résultent de grains de blé et de graines de raisin fondus ensemble[2]. Mais il est évident que ce symbolisme se surajoute à la réalité, et que le corps moral ainsi figuré n'exclut pas le corps et le sang véritables de Jésus-Christ présents sous les espèces.

Le pain, le vin trempé, voilà donc ce que nous appelons la matière du sacrement. Comment deviennent-ils le corps et le sang de Jésus-Christ? On a remarqué que Tertullien, qui a plusieurs fois défini le concept de conversion[3], ne l'a pas appliqué à l'eucharistie. Cependant, il suppose évidemment cette conversion dans le texte de l'*Adversus Marcionem*, IV, 40 : « Acceptum panem et distributum discipulis corpus suum illum fecit (Christus) *Hoc est corpus meum* dicendo. » Les deux termes sont nettement marqués : le Christ fait le pain son corps par sa parole, autant dire qu'il le convertit en son corps[4].

1. « Nam si vinum tantum quis offert, sanguis Christi incipit esse sine nobis. Si vero aqua sit sola plebs incipit esse sine Christo » (13).
2. Et cf. *Epist.* LXIX, 5.
3. *De carne Chr.*, 3; *Adv. Prax.*, 27.
4. « Transfiguratio autem interemptio est pristini. Omne enim quod transfiguratur in aliud desinit esse quod fuerat et incipit esse quod non erat » (*Adv. Prax.*, 27). Remarquer la synonymie de *transfigurari*

Or, ce corps de Jésus-Christ est saint, c'est un « aliment céleste » où est présente « la majesté divine »[1], et nous avons vu qu'on n'en peut approcher avec un cœur et des mains souillés par l'apostasie et le contact des idoles. Mais pour des fautes moins graves aussi, les pécheurs doivent s'abstenir de le recevoir, s'en tenir momentanément écartés[2]. Saint Cyprien toutefois insiste pour que cette abstention soit courte, « ne dum quis abstentus separatur a Christi corpore remaneat a salute ». Il regarde l'eucharistie comme le pain quotidien que nous devons demander à Dieu de nous donner, et qu'en effet nous devons recevoir chaque jour tant que « nous sommes dans le Christ ». N'est-elle pas le « cibus salutis », le principe de la vie éternelle, du salut et de la sanctification[3]? Mais, plus particulièrement, il veut qu'on la donne aux fidèles en temps de persécution. Alors ils ont besoin d'être armés, défendus, et le corps et le sang du Seigneur sont leur protection et leur force. Comment exhorter les *lapsi* pénitents à répandre leur sang pour leur foi, si on leur refusait dans le combat le sang de Jésus-Christ? Et comment les préparer à boire le calice du martyre, si on ne les admettait d'abord à boire dans l'Église le calice du Seigneur par la communion[4]?

Saint Cyprien n'a pas envisagé l'eucharistie seule-

et de *converti*. Voir D. WILMART, *Transfigurare*, dans le *Bullet. d'anc. littér. et d'arch. chrét.*, 1911, p. 282-292.

1. S. CYPR., *De lapsis*, 2, 25.

2. S. CYPR., *Epist.* XVI, 2; XVII, 2; *De domin. orat.*, 18.

3. *De domin. orat.*, 18. Tertullien paraît bien supposer, lui aussi, que la communion est quotidienne (*De orat.*, 19; *Ad uxor.*, II, 5). L'usage d'emporter chez soi l'eucharistie facilitait singulièrement cette pratique.

4. *Epist.* LVII, 2 : « Nam quomodo docemus aut provocamus eos in confessione nominis sanguinem suum fundere, si eis militaturis Christi sanguinem denegamus? Aut quomodo ad martyrii poculum idoneos facimus, si non eos prius ad bibendum in ecclesia poculum Domini iure communicationis admittimus? » Cf. *Epist.* LVII, 4 et LVIII, 1. Se rappeler la vision de Perpétue recevant la communion sous la figure d'un morceau de fromage (*Passio SS. Perpet. et Felicit.*, 4).

ment comme un sacrement : il en a traité comme d'un sacrifice. On l'avait fait sans doute avant lui. Tertullien lui-même a parlé des « prières des sacrifices », de « l'autel » des chrétiens; il a désigné la communion comme une « participation du sacrifice »; il a noté que l'on offre ce sacrifice pour les défunts, et au jour anniversaire des martyrs, et que, dans ce sacrifice, « le Christ est immolé »[1]. Mais saint Cyprien le premier a donné à cette doctrine tout son relief[2]. J'omets les passages où il désigne le service divin par les mots *oblatio, sacrificium*, etc.[3]. Le sacrifice eucharistique, dit-il, a été offert d'abord par Jésus-Christ, prêtre selon l'ordre et imitant le sacrifice de Melchisédec : il est maintenant offert, comme un sacrifice vrai et plein, par les prêtres humains agissant « vice Christi », et répétant ce qu'a fait le Sauveur (« sacrificium verum et plenum », « secundum quod ipsum Christum videat optulisse[4] »). Ce sacrifice d'ailleurs est le même que celui de la croix, et nous présentons à Dieu, en le célébrant, la passion du Rédempteur : « passio est enim Domini sacrificium quod offerimus[5]. » On l'offre pour les pécheurs pénitents et en leur nom[6] : on l'offre aussi pour les morts[7].

§ 7. — La pénitence.

Nous avons dit plus haut, au chapitre x, quelles controverses avait soulevées, à Rome et en Afrique,

1. *De orat.*, 19; *De corona*, 3; *De pudic.*, 9.
2. Voir ici S. Renz, *Die Geschichte des Messopfer-Begriffs*, I, Freising, 1901, p. 219, suiv.
3. Par exemple, *Epist.* XXXVII; LXIII, 9; LXVI, 2; *De cath. eccl. unit.*, 17.
4. *Epist.* LXIII, 4, 14.
5. *Epist.* LXIII, 17; cf. 5, 9.
6. *Epist.* XVI, 2; XVII, 2.
7. *Epist.* I, 2.

la question pénitentielle sous Calliste, Corneille et saint Cyprien. Le résultat avait été une affirmation plus solennelle par l'Eglise de son droit, en vertu du pouvoir des clefs, de soumettre les pécheurs à la pénitence et de leur pardonner toutes leurs fautes sans exception. Il nous faut maintenant examiner en détail les éléments de cette discipline pénitentielle, voir l'idée que l'on s'en faisait et tâcher d'en saisir, autant que possible, le fonctionnement.

Dans son traité *De paenitentia,* Tertullien distingue deux sortes de pénitence, l'une préparatoire au baptême, l'autre qui s'accomplit après le baptême s'il est nécessaire. La première a pour but de purifier et d'affermir le catéchumène de façon à rendre durable l'effet du sacrement qu'il va recevoir (vi). Commencée dans la crainte, elle s'achève par l'amendement du pécheur, conséquence naturelle d'une vraie conversion (ii, 1, 2). Régulièrement, cette première pénitence devrait être la seule, le chrétien baptisé ne devant plus connaître de défaillances graves. Malheureusement ces défaillances se produisent : et c'est pourquoi Dieu a donné aux pécheurs une seconde planche de salut. « Une fois fermée la porte du pardon, une fois tiré le verrou du baptême, il a voulu qu'il y eût encore une ouverture : il a placé dans le vestibule (de l'église) une seconde pénitence pour qu'elle ouvre à ceux qui frapperaient » (vii, 10 ; xii, 9)[1]. Les menaces de Dieu aussi bien que les paraboles évangéliques ne s'expliqueraient point sans cela (viii).

Or, cette seconde pénitence ne s'accomplit pas seulement dans le cœur : elle comporte une série

1. On remarquera le parallélisme établi déjà entre le baptême et la pénitence, et qui se continuera. La pénitence est un baptême laborieux. C'est une des preuves de sa qualité de sacrement.

d'actes extérieurs qui constituent l'exomologèse, et que Tertullien va décrire[1].

Le premier est l'aveu que l'on est coupable, la confession des péchés. Tertullien ne dit pas expressément à qui elle doit être faite[2]; mais il ressort de tout son texte ici et dans le *De pudicitia*, que c'est à l'évêque ou à son délégué. L'expiation que le pénitent doit fournir en effet doit être déterminée dans sa nature et sa durée d'après la nature et la gravité de ses fautes[3]. Or c'est à l'évêque qu'il appartient de fixer cette nature et cette durée, puisque cette expiation est, au premier chef, une mesure disciplinaire qui intéresse la communauté chrétienne, et qui s'accomplit au milieu d'elle. Il faut donc que l'évêque soit, au préalable, informé des fautes qu'il doit punir. Le pénitent est un malade : il faut qu'il découvre son mal s'il veut que l'Église le guérisse[4]. En tout cas, saint Cyprien ne laisse aucun doute. Certains chrétiens, sans en venir à l'acte, avaient eu la pensée d'apostasier. Il s'agissait là d'un péché intérieur et secret : l'évêque de Carthage les presse de s'en accuser à l'évêque : « Qui quamvis nullo sacrificii aut libelli facinore constricti, quoniam tamen de hoc vel cogitaverunt, hoc ipsum aput sacerdotes Dei dolenter et simpliciter confitentes exomologesim conscientiae faciant, animi sui pondus exponant, etc. » Et un peu plus loin : « Confiteantur sin-

1. IX, 1, 2 : « Ut non sola conscientia proferatur sed aliquo etiam actu administretur. »

2. *De paen.*, VIII, 9. Le passage « qua delictum Domino confitemur » (IX, 2) est en effet général et vague : tout aveu fait à l'évêque est, en définitive, fait à Dieu qu'il représente.

3. *De pudic.*, XVIII, 14.

4. *De paenit.*, X. Cette idée, qui devait devenir classique, se retrouve dans Commodien : « Tu si vulnus habes altum medicumque require » (*Instr.*, II, 8).

guli, quaeso vos, fratres, delictum suum, dum admitti confessio eius potest, dum satisfactio et remissio [facta] per sacerdotes aput Dominum grata est[1]. »

Remarquons seulement que ni Tertullien ni saint Cyprien ne disent que cette confession sera publique[2]. L'expiation ou satisfaction le sera, et par là même la culpabilité du pécheur se trouvera, d'une certaine façon, rendue aussi publique — ce qui explique certaines expressions de nos auteurs[3]; — mais d'aveu proprement public il n'est pas question.

L'expiation suit l'aveu des péchés et constitue le second acte de la pénitence. L'évêque en détermine la nature et la durée. La justice comme la prudence, en effet, exigeaient que le traitement de tous les péchés ne fût pas le même. Aussi voyons-nous saint Cyprien et son concile distinguer entre les *sacrificati* et les *libellatici*, et vouloir que l'on examine à part le cas de chacun des coupables[4]. Il y a pour chaque espèce de fautes un « iustum tempus » de pénitence que le pécheur doit accomplir[5]. Pour les *sacrificati*, cette

1. *De lapsis*, 28, 29. Cependant, à Rome, l'institution de prêtres pénitenciers, chargés d'administrer la pénitence, paraît remonter au commencement du IVe siècle. « Hic (Marcellus), écrit le *Liber pontificalis* (tom. I, p. 164)... XXV titulos in urbe Roma constituit quasi dioeceses, propter baptismum et paenitentiam. » Le pape Marcel a régné de 304 à 309.

2. On cite cependant un texte de Tertullien, *De baptismo*, 20 : « Nobis gratulandum est si nunc publice confitemur iniquitates aut turpitudines nostras. » Mais la leçon *nunc* est fort incertaine; d'autres lui préfèrent *non* (v. D'ALÈS, *La théol. de Tertull.*, p. 332, note). Il s'agit de la confession des catéchumènes avant le baptême. Or, on n'a nulle trace d'une confession publique et détaillée de leurs fautes faite par les catéchumènes. Le canon 193 d'Hippolyte porte au contraire : « Tunc (catechumenus) confiteatur episcopo, huic enim soli de ipso est impositum onus, ut episcopus eum approbet dignumque habeat qui fruatur mysteriis. »

3. TERTULL., *De paen.*, X. Il est clair d'ailleurs que souvent, dans le cas d'apostasie ou de concubinage, le péché était public et connu d'avance.

4. *Epist.* LV, 14-17 : « examinatis causis singulorum ». Cf. *Ep.* LVII, 5.

5. S. CYPR., *Epist.* XVI, 2.

pénitence devait durer toute la vie [1]. Le concile d'Arles de 314 (canon 14) décida qu'il en serait de même pour les auteurs d'accusations calomnieuses contre leurs frères. Quant aux actes qu'elle comportait, nos auteurs les ont plusieurs fois décrits. Le pénitent se prosterne et s'humilie, couche sur la cendre, néglige les soins de propreté, se nourrit de pain et d'eau, jeûne, pleure, « mugit », se livre nuit et jour à la prière [2]. Consigné à la porte de l'église pendant le service divin, dans l'atrium [3], il se traîne aux pieds des prêtres, des confesseurs, des veuves, de tous les frères, afin de les supplier d'intercéder pour lui [4]. A ce compte, le coupable satisfait réellement à Dieu [5]; il apaise sa colère, éteint les feux de l'enfer dont il était menacé et commence l'œuvre de sa réintégration. Les prières et les larmes des fidèles pour lui, qui sont les prières et les larmes du Christ, attirent sur lui le pardon divin [6].

On a vu plus haut qu'en principe ce pardon était toujours accordé au moins au moment de la mort. La doctrine qui refusait à l'Église le pouvoir de remettre les trois péchés capitaux, ou même l'apostasie, fut condamnée comme une hérésie [7]. Mais il ne faut pas confondre avec les hérésies montaniste et novatienne un rigorisme pratique qui, sans nier le pouvoir de

1. Encore cette mesure fut-elle adoucie en 252 : une nouvelle persécution s'annonçant, on réconcilia les *sacrificati*. *Epist.* LVII, 1.

2. TERTULL., *De paen.*, IX, 3-5; NOVATIEN, *Epist.* XXX, 8; S. CYPR., *De lapsis*, 36; COMMODIEN, *Instr.*, II, 8.

3 TERTULL., *De paen.*, VII, 10; *De pud.*, I, 21; III, 5; NOVATIEN, *Epist.* XXX, 6; S. CYPR., *Epist.* LXV, 5. Cf. D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, Append. II, *Limen Ecclesiae*, p. 409 et suiv.

4. TERTULL., *De paen.*, IX, 4; *De pud.*, XIII, 7.

5. TERTULL., *De paen.*, VII, 14; S. CYPR., *Epist.* XVI, 2 : « ... ut qui possunt agentes paenitentiam veram Deo qua patri et misericordi iam precibus et operibus suis satisfacere, seducantur, etc. » *Epist.*, XXXIII, 2 : « ut tamen ad Dominum satisfactio ipsa admitti possit ».

6. TERTULL., *De paenit.*, IX, 5, 6; X, 6.

7. Sur le traitement de l'homicide, voir D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, p. 350 et suiv.

l'Église de remettre tous les péchés, en limitait l'exercice dans des cas exceptionnels, et, pour maintenir chez les fidèles une salutaire frayeur, allait quelquefois jusqu'à refuser, même au dernier moment, la réconciliation et la communion ecclésiastique aux pécheurs coupables de certains péchés plus énormes et plus scandaleux. Saint Cyprien note que ce rigorisme fut pratiqué dans quelques Églises d'Afrique à l'égard des *moechi*[1], et le pape Calliste, nous l'avons dit, dut réagir, par son édit, contre cette tendance. Elle persista cependant en Espagne, où l'on voit le concile d'Elvire, vers 300, refuser la communion, c'est-à-dire — suivant l'interprétation plus probable — la réconciliation à vingt catégories de pécheurs, coupables d'homicide, d'immoralité ou d'idolâtrie[2]. Saint Cyprien et son concile avaient pris, on se le rappelle, la même décision vis-à-vis des *lapsi* qui, refusant de faire pénitence pendant leur vie, demanderaient la réconciliation seulement au moment de la mort[3]; et cette décision fut conservée par le concile d'Arles de 314, canon 22. Mais les canons d'Elvire s'expliquent par un rigorisme spécial à ce concile, et les autres cas sont des exceptions. Les pénitents sincères, placés dans les conditions voulues, étaient réconciliés lorsque était achevé leur temps d'épreuve[4].

Cette réconciliation avec l'Église et avec Dieu, cette rémission des péchés s'opérait par le ministère de l'évêque : « Ego et moechiae et fornicationis delicta paenitentia functis dimitto », avait écrit Calliste[5]; et même Tertullien montaniste ne conteste pas que l'É-

1. *Epist.* LV, 21.
2. Voir HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des Conciles*, I, 1, 221 et suiv.; et cf. D'ALÈS, *L'édit de Calliste*, p. 376.
3. *Epist.* LV, 23.
4. Cf. LACTANCE, *Instit.*, VI, 24, col. 722.
5. TERTULL., *De pudic.*, I, 6; cf. S. HIPPOL., *Philos.*, IX, 12.

glise et l'évêque aient le pouvoir de remettre les péchés au moins *non ad mortem*. Le chrétien qui n'aura commis que des fautes légères, c'est-à-dire non capitales, pourra en obtenir le pardon de l'évêque, « levioribus delictis veniam ab episcopo consequi poterit[1] ». C'est par l'imposition de la main de l'évêque et du clergé que les pénitents, à Carthage et à Rome, sont reçus dans la communion de l'Église (*per manus impositionem episcopi et cleri ius communicationis accipiant*); ce sont les évêques qui peuvent leur accorder la réconciliation (*per sacerdotes eius* (*Dei*) *pacem posse concedi*)[2]. Les simples prêtres cependant ne sont pas absolument exclus de ce ministère, et l'on sait que, en cas de nécessité urgente, saint Cyprien leur permettait, et même aux diacres, de faire faire aux *lapsi* l'exomologèse, et de leur imposer la main *in paenitentiam*[3]. Hors ce cas de nécessité, l'absolution était donnée publiquement[4], et probablement par une formule déprécatoire[5].

1. *De pudic.*, XVIII, 17; XXI, 7; cf. *Scorpiace*, 10. Par ces *leviora delicta*, il ne faut pas, en effet, entendre les péchés que nous appelons véniels, mais les péchés mortels non capitaux, tels que ceux dont Tertullien donne des exemples *De pudic.*, XIX, 24.

2. S. Cypr., *Epist.* XVI, 1; LV, 29; *Epist. S. Stephani* ap. Cypr., *Epist.* LXXIV, 1. Il y eut plus tard une imposition des mains de l'évêque au pénitent au commencement du *curriculum* de la pénitence; mais chez S. Étienne et S. Cyprien l'*impositio manus in paenitentiam* est celle qui clôt ce *curriculum* et absout le pénitent. Voir les textes réunis dans J. Behm, *Die Handauflegung im Urchristentum*, Leipzig, 1911, p. 91, note 3. — L'évêque anonyme auteur du *De aleatoribus* revendique le pouvoir « solvendi ac ligandi et curatione peccata dimittendi » (1); et la prière donnée par les canons d'Hippolyte (17) pour la consécration de l'évêque mentionne expressément le pouvoir de remettre les péchés.

3. *Epist.* XVIII, 1; cf. *Concile d'Elvire*, can. 32. Sur ce ministère anormal des diacres, voir P. Laurain, *De l'intervention des laïques, des diacres et des abbesses dans l'administration de la pénitence*, Paris, 1897.

4. C'est ce que supposent les textes de S. Cyprien. Cf. Tertullien : « An melius est damnatum latere quam palam absolvi? » (*De paen.*, X, 8).

5. Comparez Tertull., *De paen.*, X, 6 et *De pudic.*, XIX, 25, 26.

L'effet de cette absolution était de remettre les péchés, de les guérir, de replacer le chrétien dans l'état où il était avant sa chute. Le chrétien pardonné était *restitutus* : il avait recouvré par le *ius communicationis* ses droits dans l'Église et ses droits au royaume de Dieu[1] : la pénitence est un second baptême qui rend l'innocence à qui l'a perdue.

Seulement, ce second baptême est le dernier que le pécheur puisse recevoir. On ne peut, en effet, accomplir qu'une seule fois la pénitence solennelle que nous venons de décrire : « Piget secundae, immo iam ultimae spei subtexere mentionem... Collocavit in vestibulo paenitentiam quae pulsantibus patefaciat, sed iam semel quia secundo; sed amplius nunquam quia proxime frustra[2]. » Si donc le pécheur retombe après sa réconciliation, l'Église ne lui permettra plus de recommencer le *cursus* de la pénitence officielle. Il ne devra pas désespérer de son pardon, mais c'est avec Dieu directement qu'il en devra traiter.

D'un autre côté, il n'est question nulle part à cette époque, dans les documents latins qui nous restent, d'une pénitence privée plus simple, dont les exercices d'expiation n'auraient pas eu la publicité et la rigueur de ceux que nous avons mentionnés. Nous savons cependant par Origène qu'une pénitence de ce genre existait à Césarée, et il n'est pas impossible qu'elle ait existé en Occident[3]. Mais nous n'en avons aucune attestation[4].

1. TERTULL., *De paen.*, VII, 11, 12; VIII, 4; cf. XII, 7, 9; LACTANCE, *Instit.*, IV, 30; S. CYPR., *passim*.

2. TERTULL., *De paen.*, VII, 2, 10. C'est la discipline qui persévéra dans l'Église jusqu'à la fin pour la pénitence solennelle.

3. On comprend difficilement, par exemple, que de simples fautes de pensée même mortelles aient pu être soumises au traitement dont parle Tertullien. Nos auteurs, quand ils décrivent la pénitence, ont en vue généralement des fautes très graves et scandaleuses. Voir ce que dit Tertullien des *delicta cottidianae incursionis* dans *De pudic.*, XIX, 23, 24.

4. La question de la pénitence des clercs étant plus du domaine de

§ 8. — L'ordre et le mariage.

La distinction dans l'Église des laïcs et des clercs mettait à part l'un de l'autre la « *plebs* » et l' « *ecclesiasticus* » ou « *sacerdotalis ordo* ». On sait que Tertullien, devenu montaniste, finit par croire et répéter qu'au fond tout fidèle est vraiment prêtre, et peut remplir les fonctions de prêtre, et qu'une loi seule de l'Église a réservé à quelques-uns ces fonctions[1]. Avant sa chute, il avait cependant marqué d'une façon plus nette la différence des deux vocations[2]. En tout cas, l'idée que tous les chrétiens sont prêtres au sens strict du mot est une idée étrangère à la grande Église, et que l'on ne trouve plus dans les auteurs du IIIe siècle.

L'*ordo sacerdotalis* comprenait un certain nombre de degrés dont les plus élevés, unanimement attestés depuis l'origine, sont l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat. Puis, un peu plus tard, les nécessités du culte et les besoins du ministère amenèrent l'Église à déléguer à des clercs inférieurs une partie des fonc-

la discipline que de la théologie, je n'en dirai qu'un mot. Les clercs coupables de fautes capitales ou digames devaient être déposés; mais on ne leur imposait pas d'autre pénitence, et ils étaient immédiatement réduits à la communion laïque (S. HIPPOL., *Philos.*, IX, 12; TERTULL., *De exhort. castit.*, 7; S. CYPRIEN, *Epist.* LXV; LXVII, 1, 6; L, 1; LII, 1; LIX, 10; Lettre du concile de 256 au pape Étienne, *Epist.* LXXII, 2; S. CORNEILLE, ap. EUSÈBE, *H. E.*, VI, 43, 10; *Conc. d'Elvire*, can. 33; *Conc. d'Arles*, can. 13, 21). On trouve cependant des exceptions. Ainsi le prêtre Victor, tombé dans la persécution, a été soumis à la pénitence, puis rétabli dans ses fonctions. Saint Cyprien blâme le fait (*Epist.* LXIV, 1). Le prêtre Maxime a été rétabli sans pénitence (*Epist.* XLIX, 2). D'autre part, le pape Corneille, non content de déposer les clercs *lapsi* et de leur interdire l'accès aux ordres supérieurs, leur impose une pénitence plus ou moins longue avant de les recevoir à la communion laïque (S. CYPR., *Epist.* LXVII, 6). Le concile d'Elvire (can. 18, 65) refuse la réconciliation même à l'article de la mort aux clercs fornicateurs ou qui ont toléré l'adultère de leur femme.

1. *De exhort. cast.*, 7; *De monog.*, 7, 12.
2. *De praescr.*, 32, 41; *De bapt.*, 17; *De virgin. vel.*, 9.

tions diaconales et à créer des ordres mineurs. La lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche, qui est de 251, déclare qu'il y avait alors à Rome quarante-six prêtres, sept diacres, sept sous-diacres, quarante-deux acolytes, cinquante-deux exorcistes, lecteurs et portiers[1]. En Afrique, saint Cyprien, dans ses lettres, a mentionné également tous ces ordres, sauf celui des portiers. Ils existaient donc tous au plus tard au milieu du IIIe siècle. Mais celui des lecteurs notamment était certainement plus ancien. A Carthage, les lecteurs sont déjà signalés par Tertullien vers l'an 200[2], et « la série de leurs épitaphes commence dès le deuxième siècle, par des monuments probablement antérieurs à Tertullien[3] ».

La cérémonie par laquelle étaient conférés les différents ordres est déjà appelée par Tertullien *ordinatio*[4]. On sait qu'elle consistait d'abord, pour les trois premiers ordres, dans l'imposition de la main. C'est par l'imposition de la main que Novatien a été ordonné prêtre, par l'imposition de la main (χειροθεσία) qu'il a été fait évêque[5]. C'est par l'imposition de la main aussi que Sabinus de Mérida et l'auteur du *De aleatoribus* ont reçu l'épiscopat[6]. Cette imposition de la main devait être accompagnée d'une prière dont le texte sûr ne nous est pas parvenu[7]. On peut croire seulement qu'on y invoquait le Saint-Esprit sur l'ordi-

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 43, 11.
2. *De praescr.*, 41.
3. L. DUCHESNE, *Origines du culte*, p. 334. Voir d'autres mentions dans COMMODIEN, *Instr.*, II, 26; *Lib. pontific.*, I, 155. Les canons d'Hippolyte ne nomment que les sous-diacres et les lecteurs (48, 49).
4. *De praescr.*, 41.
5. *Epist. Cornel. ad Fabium*, ap. EUSÈBE, *H. E.*, VI, 43, 9, 17; *Epist. ad Cyprian.* XLIX, 1.
6. S. CYPR., *Ep.* LXVII, 5; *De aleator.*, 3. Pour le diaconat, voir les canons d'Hippolyte, 38.
7. Les canons d'Hippolyte (3-42) donnent cependant deux textes plus récents. V. aussi la *Tradition apostolique*, dans DUCHESNE, *Orig. du culte*, 5e éd., p. 543 et suiv.

nand, car c'est le thème que présentent les textes postérieurs[1], et il est remarquable que l'auteur du *De aleatoribus* confond son caractère d'évêque avec la réception du Saint-Esprit : « quoniam episcopium, id est Spiritum sanctum per impositionem manus cordis excepimus hospitio » (3).

Nous ne trouvons pas, pour les ordres inférieurs, l'imposition des mains : les canons d'Hippolyte l'excluent même expressément : ils donnent comme rite de la création des lecteurs la porrection qui leur est faite du livre des évangiles (can. 48).

Le ministre de l'ordination était toujours l'évêque. On connaît le mot de saint Jérôme traduisant la discipline ancienne : « Quid facit, excepta ordinatione, episcopus, quod presbyter non faciat[2]? » De fait, c'est l'évêque que nous voyons promouvoir les ministres inférieurs aussi bien que les diacres et les prêtres[3]. Quant à l'ordination des évêques, l'usage s'introduisit de bonne heure, et nous le trouvons au IIIe siècle, que trois évêques y concourussent. Ce fut le cas de Novatien[4]. En 314, le concile d'Arles (canon 20) exigeait aussi la présence de trois, ou même si possible de sept évêques.

Quant aux conditions que devait réaliser le sujet de l'ordination, c'est-à-dire à la question des irrégularités, c'est une matière de discipline que les évêques et les conciles ou même l'usage avaient déjà réglée en partie[5]. Nous ne saurions en traiter ici.

1. Voir les textes indiqués ci-dessus.
2. *Epist.* CXLVI. On a cru quelquefois que le prêtre schismatique Novat avait ordonné diacre Félicissime (S. CYPR., *Epist.* LII, 2). Saint Cyprien ne dit pas précisément cela. Cf. BENSON, *Cyprian*, p. 116, note 4.
3. S. CYPR., *Epist.* XXIX, XXXVIII, XXXIX, XL.
4. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 43, 8, 9. Les canons d'Hippolyte (10) ne demandent qu'un évêque et un prêtre.
5. Cf. S. HIPPOLYTE, *Philos.*, IX, 12; EUSÈBE, *H. E.*, VI, 43, 17; *Conc. d'Elvire*, can. 24, 30, 51.

Les études précédentes nous ont montré l'Église s'appliquant à défendre le mariage contre les attaques des gnostiques, et à sanctifier l'union des époux par ses bénédictions. Cette action ne fit que s'accroître au IIIe siècle. Tertullien a dû défendre encore contre Marcion la bonté et l'honnêteté du mariage. Il l'a fait avec son entrain ordinaire (I, 29). Il avait déjà proclamé la même vérité dans son écrit à sa femme (I, 3). Le mariage est bon : bien plus le mariage des chrétiens est saint : il est la figure, le « sacrement » de l'union de Jésus-Christ et de l'Église[1].

Saint Hippolyte a accusé le pape Calliste d'avoir autorisé les femmes nobles à contracter avec des hommes de condition inférieure des unions qu'il déclarait légitimes, encore qu'elles fussent contractées par simple consentement mutuel, en dehors de la loi romaine, et probablement aussi à l'insu de l'Église[2]. Si cette accusation est vraie, elle prouve que Calliste ne regardait pas comme nécessaires à la validité du mariage l'accomplissement des formalités civiles non plus que la bénédiction ecclésiastique. L'Église tenait cependant beaucoup à ce que les époux chrétiens contractassent leur union devant elle : « Penes nos[3], écrit Tertullien dans le *De pudicitia* (4), occultae quoque coniunctiones, id est non prius apud ecclesiam professae iuxta moechiam et fornicationem iudicari periclitantur. » On notera le *periclitantur* qui n'indique, après tout, qu'un simple risque. Mais il avait écrit déjà dans l'hymne magnifique où il a chanté le bonheur des époux chrétiens : « Unde sufficiamus ad enarrandam felicitatem eius matrimonii quod ecclesia

1. TERTULL., *De anima*, 11.
2. *Philos.*, IX, 12. Cf. D'ALÈS, *La théol. de saint Hippolyte*, p. 36 et 54-56.
3. Cette expression semble indiquer qu'il vise surtout les communautés montanistes,

conciliat, et confirmat oblatio et obsignat benedictio, angeli renuntiant, pater rato habet[1]. » L'Église scellait de sa bénédiction cette donation mutuelle des époux qu'elle avait peut-être conseillée et préparée, et que consacraient encore l'offrande du saint sacrifice et le consentement divin.

Cette union était-elle regardée comme absolument indissoluble, même en cas d'adultère? On sait que, en dehors de l'Église romaine, certaines divergences persistèrent longtemps sur ce point, même en Occident. Il ne paraît pas douteux cependant que Tertullien ait considéré le divorce motivé par l'adultère comme une simple séparation *quoad torum*, n'entraînant pas, entre chrétiens, la rupture du lien conjugal, puisqu'il n'admettait même pas que le *repudium* concédé par Moyse fût un vrai divorce *quoad vinculum*[2]. Saint Cyprien se contente de reproduire ici la doctrine de saint Paul sur l'indissolubilité[3]. Mais le concile d'Elvire (canon 9) est très net. Il interdit à la femme qui a abandonné son mari adultère tout nouveau mariage. Si elle se remarie, elle ne pourra être réconciliée qu'après la mort de son premier époux. Au contraire, et probablement en considération des préjugés régnants et des facilités que la loi civile accordait au mari, le concile d'Arles de 314 (canon 10) n'ose absolument interdire à l'époux encore jeune, qui a dû renvoyer sa femme adultère, de se remarier. On lui conseillera fortement de ne pas le faire; mais s'il passe outre, aucune peine n'est portée contre lui. En revanche, on exigeait que la partie innocente cessât de cohabiter avec la partie coupable[4], et cette exigence était pour les clercs

1. *Ad uxorem*, II, 8.
2. *De patientia*, 12; *Adv. Marc.*, IV, 34; *De monog.*,
3. *Testimonia*, III, 90.
4. TERTULL., *Adv. Marc.*, IV, 34; *De patientia*, 12.

sous peine de refus d'absolution même à la mort[1].

Tertullien catholique avait admis la légitimité des secondes noces, bien qu'il ne leur fût pas favorable[2]. Mais, à mesure qu'il inclina vers le montanisme, il leur devint plus hostile. Dans l'Antimarcion, composé en 207-208, il invoque déjà, pour les condamner, l'autorité du Paraclet[3]. Dans le *De exhortatione castitatis* (1, 2, 5), qui se place entre 208-211, il les proscrit comme une sorte d'adultère. Dans le *De monogamia* (après 213), il se montre absolument intransigeant, et soutient que la nouvelle loi de l'Esprit a corrigé ici l'indulgence de l'Évangile (1, 2, 14). La mort même de l'un des époux ne rompt pas entre eux le lien conjugal, et le survivant qui se marie est toujours adultère (9).

L'Église ne suivit pas Tertullien dans cette voie. Les secondes noces furent sans doute et toujours interdites aux clercs[4]; mais elles restèrent permises aux laïcs[5]. L'Église se préoccupa plutôt de parer, par des règlements, à l'immoralité ou aux inconvénients que présentaient certains mariages, et de formuler déjà quelques empêchements au moins prohibants. Le cas le plus fréquent était celui d'une chrétienne épousant un infidèle. Les auteurs et les conciles sont unanimes à condamner ce genre d'unions[6]. Plus spécialement, le concile d'Elvire interdit aux chrétiennes d'épouser des hérétiques ou des Juifs (can. 16), et encore plus des prêtres païens (can. 17). Un veuf n'épousera pas sa

1. *Conc. d'Elvire,* canon 65. C'est que le clerc était alors coupable de digamie.
2. *Ad uxorem*, II, 1.
3. *Adv. Marc.*, I, 9.
4. Et encore semble-t-il qu'on ne tînt pas toujours à cette règle, surtout telle qu'on l'entendait (TERTULL., *De monog.,* 12; S. HIPPOL., *Phil.*, IX, 12). Était en effet considéré comme digame le clerc qui avait épousé une veuve ou une femme qui avait perdu sa virginité.
6. *Conc. d'Elvire,* can. 72; cf. can. 61, 66.
5. TERTULL., *Ad uxor.*, II, 3, 7; S. CYPR., *Testim.*, III, 62; *Conc. d'Elvire,* can. 15; *Conc. d'Arles*, can. 11.

belle-sœur ni sa bru (can. 61, 66). Les parents qui auront fiancé leurs enfants tiendront leur engagement, à moins d'une faute très grave chez l'un des enfants ; et si les fiancés ont eu commerce ensemble, on ne les séparera plus (can. 54).

Enfin, citons du même concile d'Elvire le très important canon 33, le plus ancien texte qui fasse aux clercs majeurs une obligation de la continence totale : « *Placuit in totum prohibere episcopis, presbyteris et diaconibus vel omnibus clericis positis in ministerio abstinere se a coniugibus suis et non generare filios : quicumque vero fecerit ab honore clericatus exterminetur*[1]. » La continence était sans doute observée par beaucoup d'évêques et de prêtres : toutefois, s'il leur était défendu de se marier après leur ordination[2], il ne leur était pas défendu d'user du mariage antérieur à cette ordination. Le concile fait un pas de plus et prohibe ce commerce ultérieur. Le sentiment commençait à se faire jour qui voyait une incompatibilité entre les relations conjugales et le service de l'autel. Notre troisième siècle latin, comme les précédents d'ailleurs, mettait bien au-dessus de l'état du mariage celui de la virginité et de la continence[3]. Les prélats espagnols d'Elvire ne trouvèrent point exagéré d'imposer au clergé d'aspirer au meilleur et de le pratiquer.

1. La rédaction du canon est défectueuse ; mais on voit ce qu'il veut dire.

2. C'est un des reproches que les *Philosophoumena* (IX, 12) font à Calliste de ne pas déposer les clercs qui se marient après leur ordination.

3. Voir par exemple TERTULL., *Ad uxor.*, I, 3 ; S. CYPR., *De habitu virginum* ; LACTANCE, *Instit.*, VI, 24, 37, et l'ouvrage anonyme *De bono pudicitiae* (HARTEL, III).

§ 9. — Eschatologie [1].

Faisant suite à celle du IIe siècle, l'eschatologie chrétienne latine du IIIe siècle continua de présenter, comme elle, à côté de doctrines vraiment traditionnelles et universellement acceptées, certaines vues exubérantes, que les auteurs postérieurs négligèrent ou même que l'Église condamna; mais qui, chose remarquable, se rencontrent surtout chez les écrivains de moins d'autorité. A ce point de vue, on pourrait partager en trois catégories les auteurs dont nous devons ici exposer l'enseignement. Saint Cyprien est absolument sobre et réservé : il s'en tient à la croyance certaine. Saint Hippolyte et Tertullien s'avancent un peu plus loin : quelques-unes de leurs spéculations sont moins sûres. Enfin, dans Commodien, Lactance et Victorin de Pettau on trouve largement représentés le rêve millénariste et certaines traditions populaires sans garanties sérieuses.

Les âmes, à la sortie du corps, subissent toutes un premier jugement. Bien qu'aucun de nos auteurs ne le signale expressément, il est cependant la condition nécessaire de la différence du sort qui est fait, après la mort, aux âmes des impies et à celles des justes, et que tous admettent.

Saint Cyprien enseigne que ce sort est fixé immédiatement, et qu'immédiatement aussi — sauf l'exception du purgatoire — les élus entrent en possession de leur bonheur, et les réprouvés subissent leur châtiment définitif[2]. Il n'a pas connu les siècles d'attente imposés

1. Voir ici L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie, innerhalb der vornicaenischen Zeit*, Freiburg im Br., 1896.
2. *De patientia*, 10; *De mortal.*, 20, 26; *Epist.* LVIII, 3; LXXVI, 7. Cela

ou accordés aux uns et aux autres jusqu'au jugement général. Tertullien et l'auteur des *Actes de sainte Perpétue* croient aussi que les martyrs entrent immédiatement au ciel [1]. Mais en dehors de là, nos auteurs pensent généralement qu'au sortir du corps, les âmes vont dans un lieu souterrain, ᾅδης, *infernus*, comprenant trois parties : une inférieure, l'enfer proprement dit où descendront les réprouvés à la fin des temps ; deux supérieures, séparées l'une de l'autre. La première est destinée aux justes : c'est « le sein d'Abraham », où ils goûtent les prémices de leur félicité future; la seconde est la prison provisoire des réprouvés où ils commencent à subir leur châtiment : « Supplicia iam illic et refrigeria » ; « futuri iudicii praeiudicia sentientes ». Les uns et les autres attendent la résurrection de leur corps et le jugement dernier qui les précipitera dans l'enfer ou les fera entrer au ciel [2].

Cependant, il est des élus qui, tout en étant en grâce avec Dieu, ont conservé des dettes envers sa justice et ont besoin de purification. Ceux-là, remarque Tertullien, devront payer leur dette « usque ad novissimum quadrantem », c'est-à-dire racheter, par un retard de leur résurrection, même leurs moindres péchés [3]. C'est, dans son fond, la doctrine du purgatoire. Absente de ce qui reste des œuvres de saint Hippolyte, elle se retrouve

ne l'empêche pas d'admettre une rétribution plus complète après la résurrection des corps et à la fin du monde (*De patientia*, 24; *De hab. virg.*, 17; *De domin. orat.*, 32).

1. Tertull., *De anima*, 55; *Acta SS. Perpet. et Felicit.*, 11, 12.

2. Les descriptions sont plus ou moins complètes ou diffèrent un peu. Tertull., *De anima*, 58 ; *Adv. Marc.*, IV, 34; S. Hippol., *Adv. Graecos*, 1 (*P. G.*, X, 796-800, ou mieux K. Holl, *Texte und Unters.*, XX, 2, 1899, p. 137-143) ; Novatien, *De trinit.*, 1 ; Commodien, *Instr.*, I, 27, 9 ; I, 24, 19-20 ; Lactance, *Instit.*, VII, 21, col. 802, 803 ; cf. III, 29, 16; Victorin, *P. L.*, V, p. 329, 330.

3. « Novissimum quadrantem modicum quoque delictum mora resurrectionis illic luendum interpretamur » (*De anima*, 58). Voir aussi *ibid.*, 35 ; *Adv. Marc.*, III, 24 ; *De resurrect. carnis*, 42.

dans saint Cyprien[1] et, sous la forme d'une vision gracieuse, dans les *Actes de sainte Perpétue*[2]. Mais là même où elle n'est pas expressément formulée, elle est supposée par l'usage de la prière pour les morts que mentionnent plusieurs de nos documents[3].

On paraît avoir été généralement convaincu, au IIIe siècle, que la fin du monde n'était pas éloignée. Suivant un allégorisme fort répandu, les six jours de la création représentaient les six mille ans que l'univers devait durer. Jésus-Christ étant né environ en l'an 5500 de la création du monde, celui-ci ne devait pas aller au delà de deux ou trois cents ans[4]. Sa fin sera annoncée par des bouleversements et des signes divers[5]. Élie et Jérémie reparaîtront sur la terre afin de raffermir la foi chancelante[6]. De son côté, l'antéchrist, en qui plusieurs voyaient Néron ressuscité[7], viendra faire la guerre aux saints, et perdre les âmes par sa tyrannie[8]. Il faudra que le Fils de l'homme descende pour vaincre l'impie.

1. *Epist.* LV, 20 : « Aliud est ad veniam stare, aliud ad gloriam pervenire, aliud missum in carcerem non exire inde donec solvat novissimum quadrantem, aliud statim fidei et virtutis accipere mercedem, aliud pro peccatis longo dolore cruciatum emundari et purgari diu igne, aliud peccata omnia passione purgasse, aliud denique pendere in die iudicii ad sententiam Domini, aliud statim a Domino coronari. »

2. *Acta*, 7, 8. La sainte voit son jeune frère Dinocrate, mort depuis quelque temps, d'abord hâve, triste, incapable de puiser dans un bassin l'eau qui pourrait calmer sa soif. Elle prie et se lamente pour lui ; et elle le revoit joyeux, guéri, bien vêtu et buvant à satiété à l'eau du bassin. « Et intellexi translatum eum esse de poena. »

3. TERTULL., *De anima*, 51 ; *De monog.*, 10 ; *Acta S. Perpet.*, 7 ; S. CYPR., *Epist.* I, 2 ; XXXIX, 3 ; ARNOBE, IV, 36.

4. S. HIPPOL., *In Daniel.*, IV, 23, 24 ; COMMODIEN, *Instr.*, I, 35, 6 ; II, 39, 8 ; LACTANCE, *Instit.*, VII, 14 ; 25 ; VICTORIN., col. 309. Cf. TERTULL., *Apol.*, 32 ; *De cultu fem.*, 9 ; *De monog.*, 7 ; *De pudic.*, 1 ; S. CYPR., *Quod idola*, 11 ; *De mortal.*, 2, 25 ; *De cath. eccl. un.*, 15 ; *Epist.* LVIII, 2, etc.

5. Voir par exemple LACTANCE, *Instit.*, VII, 15.

6. VICTORIN, col. 330, 334, 337.

7. COMMODIEN, *Instr.*, I, 41, 7 et suiv. ; *Carm. apol.*, vers 825 et suiv. ; VICTORIN, col. 338. Ce détail se trouve déjà dans les *Livres sibyllins*, IV, 117-124 ; 137-139 ; cf. V, 93.

8. Le personnage de l'antéchrist est biblique, et se retrouve par con-

Ici s'intercale le *millenium*. Combattue à Rome par le prêtre Caïus, méconnue par saint Hippolyte, Novatien, saint Cyprien, l'opinion qui attribue à Jésus-Christ, avant le jugement dernier, un règne de mille ans sur la terre en compagnie des élus est acceptée de Tertullien, Commodien, Lactance, Victorin. Les trois derniers surtout en parlent en détail. L'antéchrist ou même les deux antéchrists vaincus[1], et leurs partisans en majorité détruits, une première résurrection et un premier jugement auront lieu, ne comprenant ni les idolâtres ni les impies notoires, c'est-à-dire les renégats, mais uniquement ceux qui auront connu et professé la religion du vrai Dieu. Dieu les jugera par le feu : ils le traverseront tous; toutefois, les parfaits n'en souffriront point. Les pécheurs punis iront rejoindre les impies, afin de souffrir avec eux dans les mêmes ténèbres. Quant aux élus, leur première récompense sera un règne de mille ans, avec le Christ, dans une Jérusalem renouvelée, règne dont on nous fait une description toute réaliste. Passé cette période, le démon, qui avait été lié, sera de nouveau rendu à la liberté, et de nouveau soulèvera contre les justes ce qui est resté d'idolâtres. Dieu lui-même exterminera ces ennemis de son nom; et alors aura lieu pour les *iniusti*, c'est-à-dire pour les infidèles et les apostats, la résurrection[2].

séquent chez tous. Cf. S. CYPRIEN, pour qui les hérétiques et les schismatiques sont déjà la figure de l'antéchrist (*Epist.* LXIX, 1, 10, 11, 16, etc.), et pour qui l'antéchrist est essentiellement la contre-partie de Jésus-Christ (*Epist.* LXXI, 2; LXXIV, 8); S. HIPPOL., *De Antichr.*, VII, VIII, L; *In Daniel.*, IV, 21; LACTANCE, *Instit.*, VII, 17.

1. Commodien et Lactance admettent en effet deux princes successifs, ennemis de Jésus-Christ (*Carm. apol.*, 887 et suiv.; *Instit.*, VII, 16, 17).

2. L'exposé est fait surtout d'après LACTANCE, *Instit.*, VII, 21, 22, 24, 26, qui offre plus de précision et de suite. Voir COMMODIEN, *Instr.*, II, 1; 3; 39; *Carm. apol.*, 941 et suiv.; 979 et suiv.; VICTORIN, col. 340, 341; HAUSSLEITER, p. 195-198; pour TERTULLIEN, voir *Adv. Marc.*, III, 24; cf. *De anima*, 55, 58; *De spectac.*, 30.

Revenons au dogme. Celui de la résurrection des corps est universellement enseigné et défendu contre les païens et les gnostiques[1]. Tertullien lui a consacré deux traités, le *De carne Christi*, qui en établit le fondement, et le *De resurrectione carnis*. Cette résurrection est nécessaire pour que l'homme soit récompensé ou puni non pas seulement de ses intentions et dispositions intérieures, mais aussi de ses actes extérieurs et effectifs[2]. Aussi sera-ce la chair même que nous aurons eue ici-bas qui ressuscitera avec ses organes et ses membres : « Resurget igitur caro, et quidem omnis, et quidem ipsa, et quidem integra[3]. » Seulement, tandis que les corps des élus, tout en conservant leur substance, deviendront sans défauts, impassibles, immortels, glorieux, semblables aux anges (*demutatio*), ceux des réprouvés conserveront leurs laideurs, leurs infirmités et leurs misères[4].

Suivra le jugement dernier, réservé à Jésus-Christ, jugement qui confirmera et complétera la sentence du jugement particulier[5]. Les réprouvés seront précipités dans l'enfer, dans la géhenne. Les tourments qu'ils y subiront sont représentés de diverses façons. Ce sont des ténèbres, des bourbiers sans fond, la rupture des membres sur la roue; c'est la faim et la soif; c'est surtout le feu, *flamma poenalis, inextinguibiles ignes*[6].

1. S. Hippol., *De Antichr.*, LXV; *In Daniel.*, II, 28; IV, 56; Novatien, *De Trin.*, 10; S. Cypr., *De domin. orat.*, 13; *De mortal.*, 21; *De hab. virg.*, 17, etc.

2. Tertull., *De resurr. carnis*, 17.

3. Tertull., *De ressurr. carnis*, 63; cf. 56, 60.

4. S. Hippol., *De resurrectione* (Achelis, tom. I, 2, p. 254); *Adv. Graecos*, 2, col. 800; Tertull., *De resurr. carn.*, 57, 58, 62.

5. S. Hippol., *De Antichr.*, LXIV; Tertull., *De spect.*, 30; S. Cypr., *De domin. orat.*, 23, 24, 32; *Ad Demetr.*, 15, etc.; Commodien, *Instr.*, II, 4; Lactance, *Instit.*, VII, 26; Victorin, col. 317, 321.

6. S. Hippol., *Adv. Graecos*, 3, col. 801; Tertull., *Apol.*, 48; *De spectac.*, 30; S. Cypr., *De mortal.*, 14; *Epist.* II, 2; XXX, 7; LVIII, 10; LIX, 3; Arnobe, II, 14, 30; Commodien, *Carm. apolog.*, 986. On trouve dans Ter-

Les damnés y brûleront éternellement, car ce feu, tout en les dévorant, leur conférera l'immortalité : « in poena aeque ingis ignis, habentes ex ipsa natura eius divinam administrationem immortalitatis[1] ». Il les brûlera et les refera : « et cremabit impios et recreabit[2] ». Si l'on excepte Arnobe, que sa doctrine erronée sur la nature de l'âme a conduit à méconnaître l'éternité des peines (II, 12, 33, 64), ce dogme est universellement professé et enseigné. On pourrait multiplier les citations[3].

Quant aux justes, ils recevront une récompense proportionnée à leur mérite[4]. Cette récompense sera le paradis, le royaume des cieux, « perpetuum praemium regni caelestis, refrigerium, aeternae sedes, convivium caeleste, gloria sempiterna, futura laetitia[5] ». Saint Cyprien représente souvent l'entrée du chrétien au ciel comme un retour au paradis terrestre d'où l'homme a été exilé[6]. L'élément principal de son bonheur est la vue de Dieu et de Jésus-Christ[7]. « Pervenire ad videndum Deum potes, dum Deum moribus et operibus promereris », écrit saint Cyprien[8]. Et de fait, il enseigne que les martyrs voient Dieu[9], bien plus qu'ils jouissent des embrassements et du baiser du Seigneur (*complexus et osculum Domini*) auxquels

TULLIEN, *De spectac.*, 30 et dans le *De laude martyrii* anonyme (HARTEL, III) une description réaliste des tourments de l'enfer.

1. TERTULL., *Apolog.*, 48.
2. LACTANCE, *Instit.*, VII, 21 ; 26 ; V, 18.
3. Outre les passages mentionnés, voir encore S. CYPR., *Ad Demetr.*, 9, 24; *De mortal.*, 14; *De cath. eccl. unit.*, 26; *De lapsis*, 7; *Epist.* LIX, 13; LXXVI, 5; LACTANCE, *Instit.*, I, 11; 19; IV, 1, 3; 4, 5; 25, 9, etc.
4. S. CYPR., *De domin. orat.*, 23; *De patientia*, 4.
5. S. CYPR., *De opere et eleem.*, 21, 24; *Epist.* VI, 2; *De mortal.*, 8, 15, 22.
6. *Ad Demetr.*, 26; *De opere et eleem.*, 22; *De zelo*, 18; *Epist.* LXXIII, 10.
7. S. CYPR., *De mortal.*, 5.
8. *De opere et eleem.*, 14.
9. *Epist.* VI, 1, cf. 4; XXXVII, 3.

nous devons aussi aspirer[1]. Comme la peine des méchants, ce bonheur des élus sera, bien entendu, éternel : il ne connaîtra pas de déclin[2].

Telle est la doctrine des fins dernières que professait le troisième siècle latin. Cette doctrine comprend, chez quelques auteurs, des éléments d'un archaïsme prononcé, et dont l'Église officielle se détournait déjà. En revanche, elle maintenait très fermement le dogme de la cessation de l'épreuve humaine à la mort et de l'éternité des peines qu'Origène et son école tendaient à oublier.

1. *Epist.* XXXVII, 3. Cf. *Acta SS. Perpet. et Felic.*, 12 : « Introivimus cum admiratione et stetimus ante thronum, et quattuor angeli sublevaverunt nos, et osculati sumus illum (Christum), et de manu sua traiecit nobis in faciem. »

2. S. HIPPOL., *De Antichr.*, LXVI; *Adv. Graecos*, 3, col. 801; TERTULL., *Apol.*, 48; ARNOBE, II, 62; LACTANCE, *Instit.*, VII, 26.

CHAPITRE XIII

LES HÉRÉSIES ORIENTALES DE LA FIN DU IIIe SIÈCLE.

§ 1. — L'adoptianisme de Paul de Samosate[1].

Avant de montrer comment l'œuvre d'Origène fut continuée après lui, et de faire un exposé synthétique de la théologie grecque depuis 250 environ jusqu'au concile de Nicée, il ne sera pas inutile de signaler les deux erreurs principales qui troublèrent l'Orient pendant cette période, l'adoptianisme de Paul de Samosate et le manichéisme.

Paul de Samosate est connu surtout par l'*Histoire ecclésiastique* d'Eusèbe (VII, 27-30). Élu vers 260 environ comme successeur de Demetrianus sur le siège d'Antioche, il y donna bientôt, avec le scandale d'une

1. Sources : Au premier rang, les fragments soit des écrits de Paul lui-même, soit du compte rendu de sa discussion avec Malchion, soit de la lettre synodale du concile d'Antioche qui le condamna, tous rassemblés dans ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 1re édit., III, 286-307. Voir un autre fragment de la *Disputatio* dans PITRA, *Analecta sacra*, III, 600, 601, et cf. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, I, p. 728, *note* 1. — Au second rang, les renseignements qui nous sont fournis par les écrivains du IVe siècle, EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 27-30 ; S. ATHANASE, *De synodis*, 26. 43, 45, 51 ; *Orat. contra Arian.*, II, 43 ; l'auteur (Didyme probablement) du *Contra Apollinarium*, II, 3 ; S. HILAIRE, *De synodis*, 81, 86 ; S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *Antirrhetic. contra Apoll.*, IX ; S. BASILE, *Epist.* LII ; S. ÉPIPHANE, *Haer.* LXV. — Travaux : A. RÉVILLE, *La Christologie de Paul de Samosate, Biblioth. des Hautes Études, section des sciences religieuses*, VII, Paris, 1896. G. BARDY, *Paul de Samosate*, Louvain et Paris, 1923.

fausse doctrine, celui d'une vie toute mondaine et d'un caractère hautain et violent. Trois conciles se réunirent contre lui à Antioche de 263 à 268. Les deux premiers, présidés par Firmilien de Césarée, restèrent sans résultat. Le troisième, tenu en 267 ou 268, excommunia l'hérétique, et informa de sa sentence le pape et la catholicité par une lettre dont il est resté des fragments. Le principal auteur de la défaite de Paul dans cette dernière affaire fut un certain Malchion, ancien chef de l'école des sophistes, et prêtre alors de l'Église d'Antioche, qui déjoua ses manœuvres et mit à nu ses erreurs. Paul, déposé, parvint cependant à se maintenir en possession des bâtiments de l'Église, grâce à l'appui de la reine de Palmyre, Zénobie. En 272, sous Aurélien, il en fut définitivement chassé.

Sa doctrine, sur laquelle nous sommes bien renseignés, n'était que l'adoptianisme de Théodote et d'Artémon savamment présenté. Elle se résume en ceci : Il n'y a en Dieu qu'une seule personne (πρόσωπον ἕν [1]) ; en lui toutefois on peut distinguer une raison (λόγος) et une sagesse (σοφία). Cette raison et cette sagesse n'ont pas de subsistance propre : ce sont de simples facultés ou attributs (ἀνυπόστατος) [2]. Dieu, sans doute, profère de toute éternité son Verbe ; il l'engendre, si on veut, et ainsi on peut appeler le Verbe Fils ; mais le Verbe n'en reste pas moins impersonnel, comme la parole humaine [3].

Ce Verbe cependant, cette raison divine a agi dans Moyse, dans les prophètes, mais surtout et d'une manière toute singulière dans le fils de David [4], en

1. S. ÉPIPHANE, *Haer.* LXV, 3.
2. S. ÉPIPHANE, *Haer.* LXV, 1, 5.
3. ROUTH, *l. c.*, 300 ; S. ÉPIPHANE, *l. c.*, 3.
4. ROUTH, *l. c.*, 301, 311.

Jésus, né de la Vierge par l'opération du Saint-Esprit [1]. Jésus n'est qu'un homme [2] : il est « d'en bas » (κάτωθεν) [3], mais le Verbe l'a inspiré d'en haut (ἐν αὐτῷ ἐνέπνευσεν ἄνωθεν ὁ λόγος) [4], et en l'inspirant il s'est uni à lui : union de pure action extérieure (ἔξωθεν) [5], ou, si l'on préfère, d'habitation, le Logos impersonnel étant contenu en Jésus comme dans un temple (ὡς ἐν ναῷ) [6], union qui est une simple συνέλευσις [7], qui ne fait pas que Jésus soit Dieu en personne (ἄλλος γάρ ἐστιν Ἰησοῦς Χριστὸς καὶ ἄλλος ὁ λόγος) [8], qui ne donne pas non plus au Verbe la personnalité qui lui manque, car il n'est pas une essence subsistant dans un corps (οὐσία οὐσιωμένη ἐν σώματι) [9], mais seulement la raison de Dieu dont les lumières sont communiquées au fils de Marie κατὰ μάθησιν καὶ μετουσίαν—κατὰ ποιότητα [10].

Toutefois, grâce à cette communication, Jésus est un être unique et hors de pair [11]. Oint par le Saint-Esprit dans son baptême, il a atteint la perfection morale [12]. Son amour de Dieu est sans défaillance, sa volonté impeccable, excellence bien supérieure, remarque Paul, à celle qui lui viendrait de la nature. En récompense de cette rectitude, Dieu lui a accordé le pouvoir de faire des miracles. Jésus-Christ triomphe du péché non seulement en lui, mais en nous : il nous rachète et

1. ROUTH, *l. c.*, 300.
2. S. ÉPIPHANE, *l. c.*, 7; cf. 1 et EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 27, 2.
3. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 30, 11, et cf. VII, 27, 2; S. ÉPIPHANE, *l. c.*, 7.
4. S. ÉPIPHANE, *l. c.*, 7; *Contra Apollinar.*, II, 3.
5. ROUTH, *l. c.*, 311.
6. ROUTH, *l. c.*, 301; S. ÉPIPHANE, *l. c.*, 1.
7. ROUTH, *l. c.*, 324.
8. ROUTH, *l. c.*, 301, et cf. 312; cf. SAINT ÉPIPHANE, *l. c.*, 7.
9. ROUTH, *l. c.*, 312, 302.
10. ROUTH, *l. c.*, 311, 312.
11. Paul parlait même d'une différence de constitution entre Jésus-Christ et nous (ROUTH, *l. c.*, 311).
12. Voir, pour ce qui suit, les fragments des *Discours* de Paul à Sabinus dans ROUTH, *l. c.*, 329, ou mieux dans F. DIEKAMP, *Doctrina Patrum de incarnatione Verbi*, Münster in W., 1907, p. 303 et suiv.

nous sauve, en même temps qu'il rend indissoluble son union avec Dieu.

Alors se produit son apothéose. La pureté de sa vie aussi bien que ses souffrances lui valent un nom au-dessus de tout nom[1]; il est établi juge des vivants et des morts, revêtu de la dignité divine, si bien que nous pouvons l'appeler « Dieu né d'une vierge, Dieu manifesté de Nazareth », θεὸν ἐκ τῆς παρθένου, θεὸν ἐκ Ναζαρὲτ ὀφθέντα[2].

Et c'est dans un sens analogue que nous pouvons parler aussi de sa préexistence : car Jésus ne préexistait point substantiellement et personnellement à sa naissance (οὐσίᾳ καὶ ὑποστάσει) ; mais il avait été prévu et prédestiné par Dieu, annoncé et prédit par les prophètes, et ainsi il existait d'une certaine façon dans les desseins de Dieu et les oracles qui l'annonçaient : τῷ μὲν προορισμῷ πρὸ αἰώνων ὄντα[3].

Tel est en résumé le système de Paul : nous reconnaissons sans peine l'adoptianisme. Entre les idées qui s'y font jour, il faut remarquer celle de la valeur des actes personnels opposée à l'excellence résultant de la seule nature. Ce qui vient de la nature n'a rien de méritoire ni de supérieur : c'est l'effort de la volonté, le mérite personnel qui fait la vraie grandeur. Jésus n'est pas Dieu par nature : il est mieux que cela ; il l'est devenu par sa vertu. D'autre part, le système, par sa façon d'expliquer l'union de l'homme et du Verbe, préludait au nestorianisme. Les adversaires de Paul l'aperçurent très bien, et cela lui valut d'être souvent nommé — et anathématisé — dans les controverses christologiques postérieures.

1. *Fragm.* 3 à Sabinus.
2. *Contra Apollinarium*, II, 3; cf. S. Grégoire de Nysse, *Antirrheticon*, IX; S. Athanase, *De synodis*, 45, 26, IV.
3. *Contra Apollinar.*, II, 3.

Les évêques du concile d'Antioche condamnèrent cette façon de voir. Les fragments de leur lettre synodale conservés par Eusèbe ne touchent malheureusement que fort peu au côté dogmatique de la question [1]. En revanche, un incident de cette condamnation nous est connu, dont on ne parla que plus tard, mais qui est du plus haut intérêt. Les semi-ariens réunis à Ancyre en 358 objectèrent à l'acceptation du mot ὁμοούσιος que le terme avait été repoussé par les Pères qui excommunièrent Paul de Samosate, comme ne convenant pas pour exprimer les rapports du Fils et du Père. Saint Athanase (*De synodis*, 43, 45), saint Basile (*Epist.* LII, 1) et saint Hilaire (*De synodis*, 81, 86) qui ont rapporté l'objection, ne semblent pas mettre en doute le fait allégué : ils prétendent seulement que les évêques du concile d'Antioche n'entendirent pas le terme ὁμοούσιος dans le même sens que les Pères de Nicée. D'après saint Athanase et saint Basile, Paul aurait fait à la divinité essentielle de Jésus-Christ l'objection suivante : Si Jésus-Christ n'est pas, d'homme qu'il était, devenu Dieu, il est ὁμοούσιος τῷ πατρί, et dès lors le Père et le Fils dérivent d'une même substance, antérieure à eux : c'est-à-dire, comme l'explique saint Hilaire, pour que Jésus-Christ soit ὁμοούσιος au Père, il faut que ce qu'il y a de divinité en lui soit quelque chose d'impersonnel, qui ne soit pas une autre οὐσία (dans le sens de personne, de subsistance) que le Père, autrement nous devrions les considérer l'un et l'autre comme dérivant d'une οὐσία première à laquelle ils participeraient. Dans ce raisonnement, οὐσία équivalait, suivant la pensée de Paul,

1. Une autre lettre qui aurait été écrite par six évêques présents au concile, et que nous avons encore (ROUTH, *l. c.*, 289 suiv.), contient au contraire sur la divinité de Jésus-Christ et contre les erreurs de Paul une profession de foi détaillée et documentée. Mais son authenticité est fort douteuse.

à ὑπόστασις, et le concile rejeta l'ὁμοούσιος ainsi entendu. Cette explication est plausible, d'autant plus que les mots οὐσία et ὑπόστασις ne reçurent que plus tard leur signification tranchée et exclusive.

Par l'intermédiaire de Paul de Samosate et de son contemporain, Lucien d'Antioche, l'adoptianisme rejoint l'arianisme. Celui-ci retiendra l'idée fondamentale de la non-divinité de Jésus-Christ, mais il transigera sur la personnalité du Logos, dont il fera un être supérieur incarné en Jésus.

§ 2. — Le manichéisme[1].

Le manichéisme n'est pas un système chrétien ni proprement une hérésie, et il n'aurait aucun titre à une place dans une *histoire des dogmes*, sans les emprunts qu'il fit plus tard au christianisme et les nom-

1. Sources : On a divisé en deux grandes catégories les sources qui peuvent servir à l'histoire de la doctrine manichéenne : les *sources orientales* et les *sources grecques et latines*. I. Les *sources orientales*, plus importantes, comprennent elles-mêmes : 1° Les sources *mahométanes* : KITAB-AL-FIHRIST (vers 980), édit. G. FLUEGEL, Leipzig, 1871-72. SHAHRASTANI (XIIe siècle), *Kitab-al-milal wan nuhal*, édit. CURETON, traduct. TH. HAARBRUCKER, *Shahrastani's Religionspartheien und Philosophenschulen*, Halle, 1850-1851. G. ABOULFARADJE († 1286), *Historia orientalis*, édit. Pococke, Oxoniae, 1663-1672. Les renseignements et extraits donnés par TABARI (Xe siècle), AL-BIRUNI (XIe siècle) et les autres. — 2° Les sources *chrétiennes* : S. ÉPHREM, surtout *S. Ephraemi syri... opera selecta*, éd. OVERBECK, Oxford, 1865. ESNIK, *Réfutation des différentes sectes*, trad. par Le Vaillant de Florival, Paris, 1853. EUTYCHIUS, *Chronique*, édit. Pococke, Oxford, 1628. THÉODORE BAR KONI, *Eskolion* (édit. POGNON, *Inscriptions mandaïtes*, Paris, 1899), du IXe siècle. — II. Sources *grecques et latines* : EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 31. HEGEMONIUS, *Acta Archelai* (éd. C. H. BEESON, et *P. G.*, X). Les réfutations signalées plus loin ; les héréséologistes, surtout S. ÉPIPHANE, *Haer.* LXVI, et S. JEAN DAMASCÈNE, *De haeresibus*, *Dialogus contra Manichaeos* ; PHOTIUS, *Biblioth.*, cod. 179 ; enfin les traités de S. AUGUSTIN contre les manichéens. — Travaux : BEAUSOBRE, *Histoire critique de Manichée et du Manichéisme*, Amsterdam, 1734. FLUEGEL, *Mani seine Lehre und seine Schriften*, Leipzig, 1862. K. KESSLER, *Mani, Forschungen über die manichaeische Religion*, Berlin, 1889. F. ROCHAT, *Essai sur Mani et sa doctrine*, Genève, 1897.

breuses réfutations dont il fut l'objet de la part des écrivains ecclésiastiques.

Il est né en Orient, et a tiré exclusivement du paganisme ses doctrines fondamentales. Il dérive de la vieille religion naturaliste babylonienne et chaldéenne complétée par des éléments pris du parsisme et du mandaïsme. Or le mandaïsme était peut-être relié à l'elkasaïsme : certaines pratiques et idées chrétiennes y avaient en tout cas pénétré, et l'on peut supposer que, par cette voie indirecte, quelque chose du christianisme s'est, dès le principe, glissé dans le système de Mani. Je dis qu'on peut le supposer, car le fait lui-même n'est pas établi. Quant au bouddhisme, Baur lui accordait jadis, dans la formation du manichéisme, une influence considérable; on est bien plutôt disposé actuellement à regarder cette influence comme nulle.

Il est difficile d'ailleurs, au milieu de la multiplicité et des divergences de nos sources, de se faire une idée complète et sûre de la vie et de l'enseignement de Mani. Les grandes lignes seulement peuvent prétendre à l'exactitude. Mani dut venir au monde à Mardinu, au sud de Ctésiphon, vers les années 215-216, et fut élevé dans la secte des mugthasila ou baptistes, à laquelle son père s'était agrégé. Mais plus tard, il reçut des révélations particulières, et se mit, en 242, à prêcher son propre système en Babylonie, en Perse, dans le Turkestan et même dans l'Inde. Une conspiration des mages le perdit. Le roi de Perse Bahram I le fit saisir et décapiter à Dschundisabur, vers 276-277 [1].

1. Le Fihrist attribue à Mani sept principaux ouvrages dont on trouve aussi la trace ailleurs. Ce sont, en syriaque : 1° Le *Livre des mystères*, les Μανιχαίου μυστηρία de saint Épiphane (*Haer.* LXVI, 13; *Acta Archelai*, 62); 2° Le *Livre des Géants;* 3° Le livre des *Règles pour les auditeurs*, identique probablement à l'*Epistula fundamenti* de saint Augustin, et au Κεφαλαίων βιβλίον des *Acta Archelai* (62) et de saint Épiphane; 4° La

Mani semble bien avoir proposé lui-même un corps complet de doctrine. En voici les traits principaux :

Le fondement du système est le dualisme : il y a de toute éternité deux principes, ou plutôt deux royaumes opposés, celui de la Lumière et celui des Ténèbres. La Lumière est le bien à la fois physique et moral ; les Ténèbres sont le mal. Le royaume de la Lumière est gouverné par le Roi du Paradis de Lumière, Dieu : le royaume des Ténèbres n'a pas d'abord de chef ; mais de ses éléments sort bientôt Satan, le diable primitif. Éternellement ces royaumes sont juxtaposés par leurs parties inférieure et supérieure, mais ne se mêlent pas.

La confusion entre eux vient de Satan. Il se revêt des cinq éléments des Ténèbres, la fumée, la combustion, l'obscurité, le vent chaud, le brouillard, et attaque le royaume de la Lumière. Dieu, pour lui résister, produit d'abord un éon, la Mère de la vie, et avec elle l'Homme primitif, qui, équipé des cinq éléments purs — le souffle léger, le vent, la lumière, l'eau et le feu — doit défendre les frontières du royaume. Dans cette lutte, l'Homme primitif est vaincu et fait prisonnier. Il est délivré par Dieu lui-même ; mais dans les étreintes de Satan, les éléments purs se sont mélangés avec les éléments ténébreux. Entre la Lumière et les Ténèbres est apparue une matière mixte.

C'est de cette matière mixte que Dieu forme le monde actuel, dans le but de dégager peu à peu les éléments

lettre au roi Sapor, *Schâppûrâkân;* 5° Le *Livre de la vivification*, le même probablement que le θησαυρός de saint Épiphane (*Haer* LXVI, 13 *Acta Archel.*, 62) ou le *Thesaurus vitae* d'autres auteurs ; 6° La Πραγματεία ; 7° enfin, en persan, une sorte d'évangile que les manichéens opposaient dans la suite aux évangiles chrétiens (*Acta Archel.*, 62). D'autres ouvrages ou lettres sont encore cités, et il est certain que la littérature manichéenne issue du maître ou de ses disciples fut considérable. La guerre que lui fit l'Église l'a fait presque entièrement disparaître.

lumineux qui y sont renfermés, et de les ramener enfin dans le royaume de la Lumière. Le soleil et la lune sont les instruments de cette délivrance : l'homme cependant doit la préparer. Dans l'homme, en effet, Satan et ses anges, qui l'ont créé ou procréé, ont concentré principalement les éléments de la Lumière. Ils les ont emprisonnés dans son corps comme dans un cachot, et ils ont placé auprès de lui la femme, la séduction sensuelle incarnée, afin de perpétuer, par la génération, cet emprisonnement. L'homme est donc composé de bien et de mal, et de sa conduite dépend la délivrance plus ou moins prompte, plus ou moins complète de ce qu'il y a en lui et même dans le monde de pur et de saint. Aussi est-il continuellement sollicité en sens contraire par les démons et par les anges. Les premiers le poussent au vice, à l'idolâtrie; les seconds l'instruisent de sa vraie nature et le mettent en garde contre les sens. Les anges ont envoyé les prophètes de la vraie doctrine, peut-être Zoroastre, le Bouddha, Jésus, mais surtout Mani « le Guide, l'Ambassadeur de la Lumière, le Paraclet ». En croyant à ses enseignements et en accomplissant ses préceptes, on peut efficacement travailler au dégagement des éléments lumineux enfermés en soi et dans le monde, et parvenir par conséquent au salut.

Quels sont ces préceptes ? En général, ils sont l'expression d'une morale dualiste comme la théorie qui la fonde et de tendance ascétique. Le principe est que l'on doit s'abstenir de tout plaisir sensuel. Le manichéen parfait porte trois sceaux : le *signaculum oris,* qui lui interdit les aliments impurs — la chair des animaux, le vin, etc. — et les paroles obscènes; le *signaculum manus,* qui lui interdit de toucher à certains objets en qui sont contenus les éléments des Ténèbres; le *signaculum sinus,* qui lui défend les rapports sexuels,

et par conséquent le mariage. A ces prohibitions s'ajoute toute une série de prescriptions minutieuses, des jeûnes fréquents, des prières à heure fixe plusieurs fois le jour, des ablutions, etc.

Un ascétisme si rigoureux et des pratiques si multipliées ne pouvaient évidemment convenir à la masse des croyants manichéens, et auraient compromis fatalement la diffusion de la secte. Aussi n'étaient-ils obligatoires que pour ceux d'entre eux qui voulaient être parfaits, pour les « Élus » ou « Véridiques ». Ceux-là seuls poussaient le respect de la vie universelle jusqu'à ne pas couper une herbe et à ne pas cueillir eux-mêmes un fruit. En compensation, ils étaient, pendant leur vie, l'objet de l'admiration et des soins empressés des « Auditeurs », et pouvaient, après leur mort, prétendre au retour immédiat dans le Paradis de Lumière. Quant aux simples « Auditeurs », ils devaient garder les dix commandements de Mani, éviter l'idolâtrie, le mensonge, l'avarice, le meurtre, l'adultère, le vol, les mauvais enseignements, la magie, le doute religieux et la mollesse. Leur vie, en somme, ressemblait à celle de tout le monde; mais aussi devaient-ils, après leur mort, passer par toute une série de purifications, avant de rejoindre les Élus au lieu de leur repos [1].

Ces deux catégories de fidèles correspondent assez bien, on le voit, aux moines et aux séculiers; mais en dehors et au-dessus d'elles, l'église manichéenne possédait une hiérarchie qui se calqua plus tard sur la hiérarchie chrétienne. A sa tête se trouvaient les Docteurs ou Maîtres, ayant eux-mêmes un chef : ils étaient,

1. Quant aux incrédules et aux manichéens pécheurs, ils devaient, après la mort, errer jusqu'à la fin du monde, pour être jetés ensuite dans l'enfer. — Remarquons qu'en toute hypothèse, il n'y avait jamais de salut pour le corps. Lorsque tous les éléments de Lumière en avaient été retirés, il était abandonné aux Ténèbres d'où il venait.

d'après saint Augustin, au nombre de douze; puis venaient les Administrateurs (fils de la science) au nombre de soixante-douze, toujours d'après saint Augustin; puis les Anciens ou Presbytres correspondant aux prêtres. Il y eut même, dans la suite, des diacres et des missionnaires.

Quant au culte des manichéens, il paraît d'abord être resté fort simple, et n'avoir compris que des prières, hymnes, et expressions extérieures d'adoration. On ne voyait chez eux ni temples, ni autels, ni images. Leur fête principale était celle de la Chaire (βῆμα), célébrée au mois de mars en l'honneur de la mort de Mani. Ils ne tardèrent pas cependant à adopter certaines fêtes chrétiennes, comme celle de la Pentecôte, et des rites analogues au baptême et à l'eucharistie. Il se mêla — ont dit quelques auteurs — à cette dernière cérémonie des pratiques obscènes et révoltantes qui altérèrent singulièrement la pureté de vie primitive que le fondateur avait voulu inculquer.

Ainsi constitué, le manichéisme parvint à conquérir une expansion considérable. En Orient, la secte, d'abord exilée par les persécutions au delà de l'Oxus, revint en Perse vers 661, pour émigrer de nouveau à Samarkand et dans la Sogdiane au xe siècle et pénétrer dans le Thibet, l'Inde et la Chine. D'un autre côté, on la trouve au ive et au ve siècle en Arménie et dans la Cappadoce. Les hérésies paulicienne à la fin du viie siècle et iconoclaste au viiie propagèrent encore son influence. Des colonies d'Arméniens manichéens, transportés en Europe par les empereurs iconoclastes, implantèrent l'erreur en Bulgarie, en Macédoine, dans la Thrace et dans l'Épire, et la développèrent au sein de l'Église grecque sous les noms d'euchites, enthousiastes ou bogomiles. De là elle se répandit, par le moyen des missionnaires, en Italie, en France, en

Allemagne et en Angleterre, et y devint le principe des hérésies cathares et albigeoises.

D'autre part, le manichéisme avait pénétré directement dans l'empire romain vers l'an 280. Au IVe siècle, il était florissant en Afrique, et l'on sait que saint Augustin en fut, pendant neuf ans, l'adepte. La secte s'y maintint malgré les édits meurtriers publiés contre elle par Valentinien en 372, par Théodose en 381, et par Honorius en 407, et de là atteignit l'Espagne, l'Aquitaine et la Gaule. A Rome, elle s'était établie dès le IVe siècle. Elle s'y fortifia encore au siècle suivant, lorsque arriva en Italie le flot des émigrés africains fuyant devant les Vandales, et y persévéra jusqu'au VIIe siècle sous saint Grégoire. Les manichéens latins purent ainsi attendre les frères qui devaient leur arriver de l'empire grec, afin de travailler avec eux à l'œuvre de propagande dont nous avons parlé.

Cette diffusion de l'erreur cependant ne se fit pas sans luttes, et les écrivains ecclésiastiques opposèrent au manichéisme des réfutations vigoureuses. L'auteur du *Tractatus de placitis Manichaeorum*[1], Alexandre de Lycopolis, à la fin du IIIe ou au début du IVe siècle, n'est probablement pas chrétien; mais Sérapion de Thmuis († v. 358)[2], Titus de Bostra († v. 374)[3], Georges de Laodicée peut-être († après 360)[4], saint Basile[5], Didyme l'aveugle[6], Diodore de Tarse[7] ont composé contre les manichéens des ouvrages dont plusieurs se

1. *P. G.*, XVIII, p. 412.
2. *P. G.*, XL.
3. P. DE LAGARDE, *Titi Bostreni contra Manichaeos libri quatuor syriace*, Berolini, 1859.
4. C'est l'opinion de Draeseke. L'ouvrage est dans P. DE LAGARDE, *op. cit.*
5. L'ouvrage est perdu. V. SAINT AUGUSTIN, *Contra Iulianum*, I, 16, *P. L.*, XLIV, 650.
6. *P. G.*, XXXIX, 1085 sqq.
7. L'ouvrage est perdu, mais mentionné par PHOTIUS, *Biblioth.*, cod. 85.

sont conservés en tout ou en partie. Saint Augustin en a, à lui seul, écrit une douzaine environ.

De ces réfutations l'une des plus anciennes et sans doute la plus précieuse est l'opuscule intitulé *Acta disputationis sancti Archelai cum Manete*[1]. Héraclien de Chalcédoine désigne comme son auteur un certain Hegemonius dont nous ne savons rien de plus[2]. Dans ces *Acta* les renseignements intéressants abondent, et peut-être y a-t-on incorporé des documents de la première heure. L'ouvrage appartient à la première moitié ou au milieu du IVe siècle.

En dehors de ses arguments contre le manichéisme, plusieurs auteurs ont relevé, dans sa christologie, le ton nestorien du chapitre 60[3]. Mani reproche à Archelaus de faire de Jésus le Fils de Dieu par adoption et non par nature : « Ergo per profectum filius videbitur et non per naturam » (59). A quoi Archelaus répond en distinguant le fils de Marie du Christ de Dieu qui est descendu sur lui :

« Est enim qui de Maria natus est filius, qui totum hoc quod magnum est voluit perferre certamen, Iesus. Hic est Christus dei qui descendit super eum qui de Maria est... Cum resurrexisset ab inferis, adsumptus est illuc ubi Christus filius dei regnabat... Spiritum qui de caelis descenderat, per quem vox paterna testatur dicens : *Hic est filius meus dilectus*, nullus alius portare praevaluit, nisi qui ex Maria natus est, super omnes sanctos Iesus. »

1. Ed. BEESON (1906). On n'en a, sauf quelques fragments en grec, qu'une version latine, qu'une récente découverte permettrait de dater des environs de l'an 400. V. HARNACK, *Geschichte der altchristl. Liter.*, *Die Chronologie*, II, pp. 548, 549.

2. PHOTIUS, *Biblioth.*, cod. 85; cf. HARNACK, *loc. cit.*

3. *P. G.*, X, ch. 50.

CHAPITRE XIV

LA THÉOLOGIE EN ORIENT DEPUIS LA MORT D'ORIGÈNE JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE.

§ 1. Introduction patrologique.

Il devient difficile, après Origène et jusqu'au concile de Nicée, de suivre en Orient le développement général de la théologie. Quelle que soit la cause des lacunes que présente l'histoire littéraire à cette époque, les écrits qui nous ont été conservés sont relativement rares et pour la plupart mutilés. Nous en connaissons un bon nombre seulement par les citations des auteurs postérieurs, et de ces citations trop courtes on ne saurait tirer que des renseignements incomplets.

Si l'on tient compte de l'attitude qu'ils ont observée vis-à-vis d'Origène, on peut distribuer en trois classes les auteurs et documents théologiques de cette période.

Viennent d'abord les successeurs et disciples d'Origène, fidèles à son esprit et à ses méthodes. Héraclas, qui lui succéda immédiatement, n'a peut-être rien composé ; mais l'activité littéraire de Denys, directeur du Didascalée, puis évêque d'Alexandrie (248-265) après Héraclas, fut considérable. Noble caractère, esprit cultivé, de beaucoup d'autorité et de mesure, qui eut à dire son avis sur toutes les graves questions qui agi-

tèrent l'Église de son temps, Denys, qu'Eusèbe a déjà surnommé le Grand, présente avec saint Cyprien plus d'un point de ressemblance. Malheureusement, la postérité s'est montrée moins attentive que pour l'évêque de Carthage à conserver ses écrits. Sauf une ou deux pièces, on n'en possède que des fragments [1]. Infiniment plus réduit encore est ce qui reste des *Hypotyposes* de Théognoste (vers 264-280) [2] et des discours ou λόγοι de Pierius (vers 280-310) [3]. Sans les analyses de Photius, ces ouvrages seraient demeurés presque totalement inconnus.

Héraclas, Denys, Théognoste, Pierius continuèrent à Alexandrie les leçons d'Origène. D'autres, sans lui succéder, furent ses admirateurs ou restèrent ses disciples. Parmi eux, il faut mettre l'égyptien Hiéracas (vers 300), le premier auteur ecclésiastique connu qui ait écrit en copte, mais dont la doctrine renfermait plus d'une singularité [4]. Puis, en Palestine, le martyr Pamphile († 309), élève de Pierius, qui écrivit en cinq livres

1. *Patrol. grecque*, X. Les fragments de la correspondance des deux Denys sont cités d'après l'édition de saint Athanase de *P. G.*, XXV, XXVI. Mais on se servira plus commodément pour le tout de l'édition de Ch. L. Feltoe, *The letters and other remains of Dionysius of Alexandria*, Cambridge, 1904. — Travaux : Dittrich, *Dionysius der Grosse von Alexandrien*, Freiburg im Br., 1867. P. Morize, *Denys d'Alexandrie, Étude d'histoire religieuse*, Paris, 1881. H. Hagemann, *Die römische Kirche und ihr Einfluss auf Disziplin und Dogma in den ersten drei Jahrhunderten*, Freiburg im Br., 1864. Th. Foerster, *De doctrina et sententiis Dionysii magni, episc. Alexandrini*, Berolini, 1865. J. Burel, *Denys d'Alexandrie*, Paris, 1910.

2. Fragments dans *P. G.*, X, 235 sqq. ; Routh, *Reliquiae sacrae*, 2e édit., 405-422; auxquels il faut ajouter Fr. Diekamp. *Ein neues Fragment aus den Hypotyposen des Alexandriner Theognostus*, dans la *Theol. Quartalschr.*, LXXXIV, 1902, pp. 481-494. Photius, *Biblioth.*, cod. 106. — Travaux : L. B. Radford, *Three teachers of Alexandria, Theognostus, Pierius and Peter*, Cambridge, 1908.

3. Fragments dans *P. G.*, X, 241-246, et C. de Boor, *Neue Fragmente des Papias, Hegesippus und Pierius*, *Texte und Untersuch.*, V, 2, Leipzig, 1888. Cf. Harnack, *Gesch. der altchr. Liter.*, *Die Ueberlief.*, pp. 439, 440. Photius, *Bibl.*, cod. 119. Voir L. B. Radford, *op. cit.*

4. Sources : S. Épiphane, *Haer.* LXVII; LXIX, 7; LV, 5. S. Athanase, *De synodis*, 16.

une *Apologie d'Origène* qu'Eusèbe compléta, et dont le premier livre seul s'est conservé dans une traduction de Rufin[1]. Puis, plus loin, en Cappadoce et dans le Pont, l'évêque Firmilien de Césarée († 268), auditeur passager d'Origène et correspondant de saint Cyprien[2]; et surtout saint Grégoire le Thaumaturge (vers 213-270/275)[3]. On sait que le panégyrique d'Origène prononcé par Grégoire quittant l'école de Césarée est une des meilleures sources pour connaître la méthode du maître. Grégoire semblait devoir être un philosophe et un spéculatif : les devoirs de sa charge pastorale le forcèrent à être un apôtre, et sa foi en fit un saint à miracles.

Jusque vers la fin du IIIe siècle, et sauf quelques ombres fugitives, la réputation d'orthodoxie d'Origène ne paraît pas avoir beaucoup souffert. Mais, à ce moment, des attaques directes se produisirent contre certaines de ses opinions. Elles vinrent de deux côtés à la fois : d'Alexandrie même dont l'évêque Pierre (vers 300-311)[4] attaqua son erreur de la préexistence des âmes et sa théorie de la résurrection des corps ;— d'Olympe, en Lycie, dont l'évêque Methodius, martyr en 311, se posa nettement en adversaire du grand docteur. Methodius n'est pas un esprit supérieur, mais c'est un esprit cultivé, curieux de philosophie et de sciences naturelles, un chercheur consciencieux et un

1. Voir le texte dans les œuvres d'Origène, *Patr. gr.*, XVII, 521-616 ; LOMMATZSCH, XXIV, 263-412.

2. Sa lettre à saint Cyprien se trouve parmi les lettres de ce saint, *Epist.* LXXV.

3. L'édition citée est celle de *P. G.*, X. Pour le *Traité à Théopompe*, voir P. DE LAGARDE, *Analecta syriaca*, Lipsiae, 1858 ou PITRA, *Analecta sacra*, IV, Paris, 1883. — Travaux : V. RYSSEL, *Gregorius Thaumaturgus, sein Leben und seine Schriften*, Leipzig, 1880. KŒTSCHAU, *Des Gregorios Thaumaturgos Dankrede an Origenes*, Freiburg im Br., 1894.

4. L'édition citée est celle de *P. G.*, XVIII ; pour les fragments du traité *De la résurrection*, celle de PITRA, *Analecta sacra*, IV, 189-193, 426-429. V. L. B. RADFORD, *op. cit.*

polémiste sincère, un théologien bien campé dans la tradition et qui est, en somme, le premier de son temps, puisque ce temps n'en a pas compté de vraiment grand. Au point de vue négatif, si l'on peut ainsi parler, ses tendances sont nettement antiorigénistes, non qu'il n'ait appris beaucoup d'Origène, mais parce qu'il a souvent retourné contre lui ce qu'il en avait reçu. Au point de vue positif, il reproduit les idées et les théories chères à l'école asiatique (Irénée, Méliton). De bonne heure toutefois, les « archaïsmes de pensée et d'expression » qui paraissaient dans ses ouvrages les firent délaisser du monde grec : on les a retrouvés en partie dans des traductions slavonnes [1].

Enfin, en dehors des écrits des amis ou des adversaires d'Origène, nous aurons à consulter ici un troisième groupe de documents, formé de compositions anonymes que l'influence d'Origène n'a pas touchés. Le premier est le dialogue *De recta in Deum fide* [2], originaire de Syrie vers l'an 300, et que le nom du principal interlocuteur, Adamantius, a fait de bonne heure et à tort attribuer à Origène. Les deux autres, syriens aussi probablement, sont des écrits disciplinaires de la seconde moitié du IIIe siècle : la *Didascalie des apôtres* [3], fort importante, dont il subsiste seulement une traduction syriaque entière et une traduction

1. L'édition citée est, pour *Le Banquet*, celle de *P. G.*, XVIII ; pour les autres ouvrages et fragments, celle de G. N. BONWETSCH, *Methodius von Olympus*, I, *Schriften*, Erlangen und Leipzig, 1891. — Travaux : A. PANKOW, *Methodius von Olympos*, Separatabdr., Mainz, 1888. G. FRITSCHEL, *Methodius von Olympus und seine Philosophie*, Leipzig, 1879. C. CAREL, *S. Methodii Patarensis Convivium decem virginum*, Paris, 1890. G. N. BONWETSCH, *Die Theologie des Methodius von Olympus*, Berlin, 1903.

2. Édition de W. H. VAN DE SANDE BAKUYZEN *Der Dialog des Adamantius*, Leipzig, 1901.

3. Je cite la traduction française de F. NAU, *La Didascalie des douze apôtres*, 2e édit., Paris, 1912. — Travaux : ACHELIS et FLEMMING, *Die syrische Didaskalia*, Leipzig, 1904. M. VIARD, *La Didascalie des apôtres*, Langres, 1906.

latine incomplète; et les *Canons ecclésiastiques des apôtres* (Apostolische Kirchenordnung)[1]. Ce sont, après la *Didachè*, les deux plus anciens monuments de la littérature canonique grecque.

§ 2. — Dieu et la Trinité.

C'est à la révélation sans doute que nos auteurs demandent, avant tout, ce qu'il faut admettre sur Dieu. Néanmoins les nécessités de la polémique ou de l'apostolat, ou même leur propre inclination, leur ont parfois fait introduire dans leurs ouvrages des considérations d'une couleur philosophique très prononcée. Eusèbe a cité de l'*Apologie* de Denys et de son ouvrage Περὶ φύσεως des fragments où se trouvent combattus l'atomisme d'Épicure et l'éternité de la matière, et qui contiennent un intéressant développement de l'argument téléologique de l'existence et de la providence de Dieu[2]. Cet argument de la providence fait aussi l'objet de l'ouvrage de saint Grégoire le Thaumaturge à Théopompe *Sur la passibilité et l'impassibilité de Dieu*. Le dialogue *De recta in Deum fide* s'avance déjà davantage sur le terrain chrétien, en établissant contre les marcionites qu'il n'y a qu'un seul Dieu, à la fois juste et bon, créateur du monde et auteur des deux Testaments (vi, 4).

Mais tout l'intérêt des recherches théologiques à l'époque et chez les auteurs que nous étudions se concentre naturellement sur la question trinitaire et la doctrine du Verbe. Quel était, à la veille du conflit

1. Édition F. X. Funk, *Doctrina duodecim apostolorum; Canones apostolorum ecclesiastici*, etc., Tübingen, 1887.

2. Eusèbe, *Praep. evang.*, VII, 19; XIV, 23-27; Feltoe, p. 182, suiv.; 131, suiv.

arien, l'enseignement des églises orientales sur ces points capitaux?

Ce que l'on peut constater d'abord à propos du Verbe, c'est, chez quelques auteurs, un certain archaïsme ou certaines imprécisions de langage qu'on a plus tard relevées, mais qui ne doivent point trop nous surprendre chez les Pères antérieurs au concile de Nicée. Ainsi, saint Grégoire de Nysse et plus tard Photius ont cru découvrir chez Théognoste les germes de l'hérésie d'Eunomius sur la création du Verbe. Théognoste aurait, à la suite d'Origène, qualifié le Fils de κτίσμα, et l'aurait subordonné au Père, en étendant son influence seulement aux êtres raisonnables, λογικά [1]. Le même Photius trouvait bien primitives certaines façons de s'exprimer qu'il rencontrait dans Pierius [2], et il n'expliquait les formules arianisantes de Methodius dans *Le Banquet* qu'en supposant que le texte de cet ouvrage a été altéré [3]. Saint Grégoire le Thaumaturge lui-même a dû être défendu par saint Basile, soit contre l'accusation de sabellianisme pour quelques phrases du *Dialogue contre Ælien*, soit contre l'accusation d'adoptianisme pour quelques appellations (κτίσμα, ποίημα) données au Christ incarné, et que des esprits pointilleux jugeaient trop sévèrement [4].

Tout ceci cependant au fond n'est guère troublant, et ne prouve pas que, dans l'esprit de ces auteurs, il ait

1. S. Greg. Nyss., *Contra Eunom.*, III, Or. 3; Photius, *Bibl.*, cod. 106. Ces jugements défavorables ont trouvé un écho dans la note qui précède le fragment des Hypotyposes édité par Diekamp : « A remarquer qu'en plusieurs autres [passages], cet auteur (Théognoste) émet des blasphèmes sur le Fils de Dieu et sur le Saint-Esprit. »

2. *Biblioth.*, cod. 119.

3. *Biblioth.*, cod. 237.

4. *Epist.* CCX, 5. Une des phrases dont se prévalaient les sabelliens disait πατέρα καὶ υἱὸν ἐπινοίᾳ μὲν εἶναι δύο, ὑποστάσει δὲ ἕν. Saint Basile répond que Grégoire, argumentant contre un païen, a employé cette façon de parler ἀγωνιστικῶς, non δογματικῶς, insistant, comme de juste sur l'unité divine.

existé sur la pleine divinité et éternité du Verbe une réelle obscurité. A l'époque de Photius, le formalisme littéraire avait atteint dans l'Église grecque son apogée, et l'on ne s'y rendait plus bien compte des difficultés qu'avaient rencontrées les anciens docteurs pour créer la langue théologique. On a de ce même Théognoste, accusé d'eunomianisme avant la lettre, un texte où il professe la provenance du Fils ἐκ τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας, sa ressemblance entière, exacte avec le Père selon la substance (ἔχων τὴν ὁμοιότητα τοῦ πατρὸς κατὰ τὴν οὐσίαν... πλήρη ἀκριβῆ), le Père ne subissant d'ailleurs aucune diminution par la génération du Fils [1]. Photius assure que, malgré ses archaïsmes de langage, l'enseignement de Pierius sur le Père et le Fils était exact. Methodius reconnaît formellement la pleine divinité du Verbe, Fils de Dieu « par qui tout a été fait [2] », non pas fils adoptif, mais Fils éternel qui n'a jamais commencé et qui ne cessera jamais d'être Fils [3]; Verbe avant le temps, à qui l'on adresse des prières [4]. Saint Basile, qui a rapporté les reproches faits au Thaumaturge, a témoigné plusieurs fois de sa parfaite orthodoxie [5]. On en trouvera à la fin de ce paragraphe une preuve convaincante. Ajoutons, en attendant, que celle d'Hiéracas est attestée par saint Épiphane [6]. Arius opposait sa propre doctrine à celle d'Hiéracas, et lui reprochait de dire que le Fils était, par rapport au Père, λύχνον ἀπὸ λύχνου, ἢ ὡς λαμπάδα εἰς δύο [7], ou, ainsi que

1. Apud ATHANAS., *De decretis nic. synodi*, 25; DIEKAMP *loc. cit.*
2. *De la sangsue*, VII, 3.
3. *Convivium*, VIII, 9.
4. *Conviv.*, III, 4; VII, 1; XI, 2; *De la lèpre*, XI, 4; *De resurrect.*, III, 23, 11.
5. *Epist.* XXVIII, 1, 2; CCIV, 2; CCVII, 4.
6. *Haer.* LXVII, 2, 3. S. Épiphane témoigne aussi de l'orthodoxie de la Didascalie des apôtres (*Haer.* LXX, 10). L'accusation de modalisme portée contre cet ouvrage ne repose sur rien de sérieux (ACHELIS, *op. cit.*, p. 378).
7. S. ATHANASE, *De synodis*, 16; S. ÉPIPHANE, *Haer.* LXIX, 7.

saint Hilaire l'explique, que le Père et le Fils étaient comme deux flammes alimentées par la même huile, la seconde cependant dérivée de la première[1]. C'est bien l'unité de nature ; mais Arius, qui savait l'enseignement d'Hiéracas suspect à d'autres égards, espérait, par cette opposition, donner le change sur le sien propre. Les sentiments de Pamphile sont connus, puisque son but est précisément de montrer qu'Origène n'a pas erré sur la divinité et l'éternité du Verbe. Quant à l'auteur du dialogue *De recta in Deum fide*, il est on ne peut plus clair : il professe nettement sa foi au Verbe éternel et consubstantiel : πεπίστευκα καὶ τὸν ἐξ αὐτοῦ (θεοῦ) λόγον ὁμοούσιον ἀεὶ ὄντα (I, 2). Le Verbe est Fils de Dieu par nature (κατὰ φύσιν), par opposition aux hommes qui le sont par adoption (κατὰ θέσιν, III, 9).

Un fait d'ailleurs nous révèle au mieux, sur notre sujet, l'intime conviction de la conscience chrétienne à cette époque, en même temps qu'il montre le peu d'importance qu'il faut attribuer aux incorrections de langage signalées plus haut : c'est ce qu'on a appelé l'affaire des deux Denys, c'est-à-dire les lettres écrites par l'évêque de Rome, Denys, et son homonyme d'Alexandrie à propos d'accusations doctrinales dont celui-ci avait été l'objet. L'incident, qui se produisit entre les années 259-261, est on ne peut plus instructif pour l'histoire des dogmes et demande un exposé un peu détaillé.

Le sabellianisme n'avait pu sérieusement se maintenir en Occident après sa condamnation par Calliste. En Orient, sa vie fut plus longue. Origène avait dû, en 244, ramener à la vérité l'évêque Bérylle de Bostra, en Arabie[2]. Celui-ci était-il proprement modaliste ou adoptianiste, il est difficile de le décider absolument

1. S. HILAIRE, *De Trinit*, VI, 5, 12.
2. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 33.

sur les courts renseignements d'Eusèbe. Il osait enseigner, dit l'historien, que le Sauveur n'existait pas avant l'incarnation dans un être propre, et qu'il n'avait pas eu une divinité à soi, mais seulement la divinité du Père renfermée en lui[1]. Quoi qu'il en soit, sous l'épiscopat d'Héraclas, puis sous celui de Denys, on ne sait au juste à la suite de quelles influences, le sabellianisme se répandit largement en Égypte et surtout dans la Pentapole[2]. L'erreur, bien que prêchée sous le nom de Sabellius, n'était pas tout à fait, du moins en apparence, le patripassianisme tel que Sabellius l'avait prêché à Rome. Un développement l'avait amenée à peu près à la forme suivante sous laquelle les auteurs du IVe siècle la décrivent, et à laquelle le nom de *modalisme* semble proprement convenir[3].

Dieu, monade simple et indivisible, est une personne unique : on le nomme υἱοπάτωρ, Père-Fils ; mais en tant qu'il crée le monde, il prend le nom de Verbe. Le Verbe, c'est Dieu, l'υἱοπάτωρ se manifestant par la création. Cette manifestation dure naturellement autant que le monde, et fait que l'aspect Verbe est en Dieu permanent.

Or, à ce monde ainsi créé la monade se révèle, dans l'Ancien Testament, comme législateur : c'est le Père ; dans le Nouveau Testament, comme rédempteur par l'Incarnation : c'est le Fils ; et comme sanctificateur des âmes : c'est le Saint-Esprit. Mais ces trois états successifs de la monade ne constituent pas des per-

1. Τὸν σωτῆρα καὶ κύριον ἡμῶν λέγειν τολμῶν μὴ προϋφεστάναι κατ' ἰδίαν οὐσίας περιγραφὴν πρὸ τῆς εἰς ἀνθρώπους ἐπιδημίας, μηδὲ μὴν θεότητα ἰδίαν ἔχειν, ἀλλ' ἐμπολιτευομένην αὐτῷ μόνην τὴν πατρικήν (EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VI, 33, 1). Il me semble plus probable que Bérylle était modaliste.
2. S. ATHANASE, *De sententia Dionysii*, 5.
3. Les sources principales sont : SAINT ATHANASE, *Expositio fidei*, 2; *Oratio contra Arianos*, III, 36; IV, 2, 3, 9, 13, 15, 17; *De synodis*, 16; *De decretis nicaenae synodi*. SAINT HILAIRE, *De Trinitate*, IV, 12; SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* LXII.

sonnes distinctes : ils sont seulement trois aspects, trois virtualités, trois modalités et comme trois noms du même être (ὡς εἶναι ἐν μιᾷ ὑποστάσει τρεῖς ὀνομασίας). Les sabelliens, continue saint Épiphane, apportaient ici, pour rendre leur pensée plus intelligible, la comparaison du soleil : le Fils est comme la lumière, le Saint-Esprit la chaleur, le Père la forme orbiculaire de l'astre (τὸν δὲ πατέρα αὐτὸν εἶναι τὸ εἶδος πάσης τῆς ὑποστάσεως) [1].

De plus, remarquons-le bien, chacun de ces trois états est temporaire et transitoire. L'υἱοπάτωρ cesse d'être Père dès qu'il s'incarne et devient Fils; il cesse d'être Fils dès qu'il apparaît comme Saint-Esprit [2]. Ce qui est Fils en Jésus-Christ, c'est l'humanité unie à Dieu : une fois l'union rompue, la filiation cesse d'exister. Toutes ces transformations s'expliquaient par un double mouvement dans la monade d'expansion et de retrait, πλατυσμός, συστολή, qui en dilatait ou en concentrait l'action, et qu'on nommait la διάλεξις divine.

Ainsi, cette forme de Sabellianisme se distinguait de l'ancien patripassianisme : 1° par le caractère transitoire des divers πρόσωπα : on ne pouvait plus dire que le Père avait souffert; 2° par l'introduction dans le sytème de la personne du Saint-Esprit, dont il n'était pas autrefois question; 3° par l'égalité établie entre les trois aspects, Père, Fils et Saint-Esprit. Le Père, comme tel, n'était plus la source de la Trinité : il devenait une modalité secondaire et temporaire : l'erreur subordinatienne se trouvait ruinée par la base [3].

Tel était le système, ou quelque chose d'approchant, qui se répandit en Égypte et dans la Pentapole sous l'épiscopat d'Héraclas et de Denys. Ce dernier écrivit,

1. Saint Épiphane, *Haer.* LXII, 1.
2. Saint Épiphane, *Haer.* LXII, 3. L'auteur de l'*Or. IV contra Arian.*, 25, suppose au contraire que c'est le Père qui apparaît ainsi comme Fils et Saint-Esprit, tout en restant Père.
3. Harnack, *Lehrb. der DG.*, I, 765, 766.

pour le réfuter, diverses lettres [1] dont l'une entre autres adressée à Ammonius et Euphranor, deux évêques de la Pentapole, choqua par sa teneur les orthodoxes d'Alexandrie. Denys fut dénoncé au pape son homonyme. Un échange de lettres s'ensuivit, vers 259-261, et le patriarche dut se justifier. On a conservé par saint Athanase, qui a composé un traité tout entier pour défendre la mémoire de son prédécesseur [2], et par saint Basile [3], une partie malheureusement trop petite des pièces de cette affaire. Elle permet cependant d'en saisir assez bien la physionomie, et d'apprécier la position théologique des personnages en cause.

Les accusations portées contre Denys d'Alexandrie étaient précises. On lui reprochait : d'avoir trop séparé et divisé le Fils d'avec le Père : διαιρεῖ καὶ μακρύνει, καὶ μερίζει τὸν υἱὸν ἀπὸ τοῦ πατρός [4] ; de nier l'éternelle paternité de Dieu et l'existence éternelle du Fils : οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ θεὸς πατήρ· οὐκ ἀεὶ ἦν ὁ υἱός... ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, οὐ γὰρ ἀΐδιός ἐστιν [5] ; de ne pas dire que le Christ est ὁμοούσιος à Dieu : ὡς οὐ λέγοντος τὸν Χριστὸν ὁμοούσιον εἶναι τῷ θεῷ [6] ; enfin de faire du Fils un simple fils adoptif, une créature étrangère au Père par sa nature, et de se servir, pour exprimer leurs rapports, de comparaisons choquantes, telles que : le Père est le vigneron, le Fils est la vigne ; le Père est le charpentier, le Fils la barque qu'il a construite : ποίημα καὶ γενητὸν εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, μήτε δὲ φύσει ἴδιον, ἀλλὰ ξένον κατ' οὐσίαν αὐτὸν εἶναι τοῦ πατρός, ὥσπερ ἐστὶν ὁ γεωργὸς πρὸς τὸν ἄμπελον καὶ ὁ ναυπηγὸς πρὸς τὸ

1. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VII, 26, 1.
2. S. ATHANASE, *De sententia Dionysii; De decretis nicaenae synodi*, 26 ; *De synodis*.
3. *Epist.* IX, 2; *De Spiritu sancto*, 72.
4. *De sententia Dionysii*, 16.
5. *De sent. Dionys.*, 14.
6. *De sent. Dionys.*, 18.

σκάφος, καὶ γὰρ ὡς ποίημα ὢν οὐκ ἦν πρὶν γένηται [1]. Cette dernière phrase, tirée de la lettre à Euphranor, contenait en somme tout l'arianisme.

Il fallait aviser immédiatement. Denys de Rome, qui avait reçu l'accusation, le fit par deux lettres : l'une privée au patriarche, pour lui demander de se justifier; l'autre destinée à la publicité, et qui formulait ce que le pape pensait être la vraie doctrine. De cette dernière, la plus importante, saint Athanase a heureusement reproduit une partie dans son *De decretis nicaenae synodi*, 26.

Le pape y repoussait d'abord le sabellianisme, puis condamnait ceux qui divisent la monarchie divine en trois hypostases et trois divinités séparées, en trois hypostases étrangères l'une à l'autre : εἰς τρεῖς δυνάμεις τινὰς καὶ μεμερισμένας ὑποστάσεις καὶ θεότητας τρεῖς... εἰς τρεῖς ὑποστάσεις ξένας ἀλλήλων παντάπασι κεχωρισμένας. Il faut au contraire, continuait-il, que la Trinité soit ramenée à l'unité, qu'elle soit ramassée et récapitulée, comme dans un faîte, dans un qui est le Dieu de l'univers : τὴν θείαν τριάδα εἰς ἕνα, ὥσπερ εἰς κορυφήν τινα (τὸν θεὸν τῶν ὅλων τὸν παντοκράτορα λέγω) συνκεφαλαιοῦσθαί τε καὶ συνάγεσθαι πᾶσα ἀνάγκη. Il condamnait ensuite l'erreur intolérable — c'était son expression — de ceux qui font du Fils une créature, et qui supposent un temps où il n'était pas, et il concluait : « Ainsi donc, il ne faut pas diviser en trois divinités l'admirable et divine monade, ni diminuer par le mot de création la dignité et l'éminente grandeur du Seigneur; mais il faut croire en Dieu le Père tout-puissant, et en Jésus-Christ son Fils, et au Saint-Esprit, et à l'union du Verbe avec le Dieu de l'univers, car *le Père et moi*, dit-il, *ne sommes qu'un*, et *Je suis dans le Père et le Père est en*

1. *De sent. Dionys.*, 4.

moi. Ainsi sera sauvegardée et la Trinité divine et la sainte prédication de la monarchie. »

Le pape se tenait ainsi à égale distance du sabellianisme, du trithéisme, et de l'arianisme. De l'ὁμοούσιος il ne disait rien : le mot était nouveau, et si son collègue d'Alexandrie l'évitait, le pape, lui, ne voulait pas l'adopter. Rien non plus contre le subordinatianisme strictement entendu; mais l'erreur de la génération temporelle du Fils était implicitement condamnée. Sans distinguer entre le Verbe intérieur et proféré, entre la conception et la naissance du Fils, saint Denys prononçait simplement de ce *Fils*, qu'il avait toujours existé, bien qu'il fût dans le sein du Père : εἰ γὰρ γέγονεν ὁ υἱὸς, ἦν ὅτε οὐκ ἦν· ἀεὶ δὲ ἦν εἴ γε ἐν τῷ πατρί ἐστιν.

Denys d'Alexandrie répondit au pape par deux lettres. La première, écrite sur-le-champ, n'était qu'une ébauche d'apologie [1]; la seconde, composée à loisir et intitulée Ἔλεγχος καὶ ἀπολογία, en quatre livres, présentait une justification en règle. De celle-ci il est resté des fragments dont voici l'analyse.

Le patriarche s'y défend d'abord de nier l'éternité du Fils : loin de la nier, il l'affirmait au contraire, et il la prouvait par le même argument qu'Origène : Dieu est la lumière éternelle, le Fils est l'éclat de cette lumière; or la lumière luit toujours : le Fils est donc éternel comme Dieu : Οὐ γὰρ ἦν ὅτε ὁ θεὸς οὐκ ἦν πατήρ... ὄντος οὖν αἰωνίου τοῦ πατρός, αἰώνιος ὁ υἱός ἐστι, φῶς ἐκ φωτὸς ὤν [2]. Passant ensuite au reproche de rejeter la consubstantialité du Père et du Fils, Denys observe que, sans doute, il lui était arrivé de se servir en passant (ἐξ ἐπιδρομῆς) de certaines comparaisons impropres pour mettre en lumière les relations du Père et du Fils, mais qu'il avait insisté ailleurs sur d'autres mieux ac-

1. *De sent. Dion.*, 18.
2. *De sent. Dion.*, 15.

commodées, comme celle des parents et des enfants, de la racine et de la plante, de la source et du fleuve. Que s'il n'avait pas employé le mot ὁμοούσιος, ce n'était pas qu'il en repoussât le sens, mais c'était parce qu'il ne l'avait pas trouvé dans les Écritures[1]. Puis reprenant la comparaison de l'esprit et de la parole déjà proposée par saint Justin et Tertullien, il s'efforce de la préciser et de la corriger : « L'esprit, dit-il, produit la parole et se manifeste en elle : la parole révèle l'esprit dans lequel elle est produite; l'esprit est comme la parole immanente; la parole est l'esprit s'élançant au dehors... Ainsi l'esprit est comme le père de la parole et existe en elle; la parole est comme la fille de l'esprit... Ils sont l'un dans l'autre bien qu'ils soient distincts l'un de l'autre : ils sont un quoiqu'ils soient deux (ἕν εἰσιν, ὄντες δύο) : ainsi le Père et le Fils ont été dits être un et l'un dans l'autre (ἓν καὶ ἐν ἀλλήλοις)[2]. » — L'accusation de séparer et de diviser le Père d'avec le Fils et le Saint-Esprit n'avait pas plus de fondement; car « c'est ainsi, réplique le patriarche, que nous étendons en Trinité l'indivisible unité, et que nous ramenons à l'unité la Trinité incapable de diminution » : οὕτω μὲν ἡμεῖς εἴς τε τὴν τριάδα τὴν μονάδα πλατύνομεν ἀδιαίρετον, καὶ τὴν τριάδα πάλιν ἀμείωτον εἰς τὴν μονάδα συνκεφαλαιούμεθα[3]. Et quant à faire de Dieu le créateur du Fils (ποιητὴν καὶ δημιουργόν), Denys protestait qu'il n'y avait jamais songé : Dieu est le Père non le créateur du Fils. Le mot ποιητής est d'ailleurs susceptible d'un sens plus large : et c'est ainsi que les auteurs sont dits être les créateurs (ποιηταί) de leurs discours, bien qu'ils en soient réellement les pères[4].

1. *De sent. Dion.*, 18.
2. *De sent. Dion.*, 23.
3. *De sent. Dion.*, 17.
4. *De sent. Dion.*, 20, 21.

Telle est en résumé la défense que Denys d'Alexandrie opposa à ses accusateurs. N'y avait-il en effet dans son cas, comme il le prétend, que précipitation et négligences d'expressions? Probablement. Saint Athanase l'excuse, en disant qu'à l'exemple des apôtres il a parlé κατ' οἰκονομίαν, insistant sur la vérité qu'il voulait inculquer [1]. Saint Basile est plus sévère [2]. Quoi qu'il en soit, et s'il y avait eu défaillance passagère, le disciple d'Origène s'était rapidement ressaisi. Distinction des personnes, unité, consubstantialité, circuminsession, génération du Verbe par l'intelligence, rien ne manquait à l'orthodoxie de sa doctrine. Il admettait sans doute trois hypostases, et il semble que ses adversaires ne fussent pas complètement d'accord avec lui sur la légitimité de cette expression [3]; mais on ne voit pas que saint Denys de Rome l'ait rejetée. Ce dont le pape ne voulait pas, et que son collègue d'Alexandrie repoussait aussi bien que lui, c'était trois hypostases divisées et séparées l'une de l'autre.

On a vu ci-dessus que le langage d'Origène sur le Saint-Esprit semble parfois défectueux, et que saint Jérôme notamment l'a vivement relevé. C'est pour l'avoir reproduit sans doute que ses successeurs, Denys, Théognoste, Pierius ont été accusés à leur tour de rabaisser la personne du Saint-Esprit, de le subordonner au Père et au Fils, de le ranger parmi les créatures sujettes [4]. Comme nous n'avons plus les textes incriminés, il est difficile de juger de la valeur de ces accusations. Dans les deux fragments cités par saint Athanase dans son *Épître* IV *à Sérapion*, 11, Théognoste, loin de rabaisser le Saint-Esprit, s'ap-

1. *De sent. Dion.*, 6-12.
2. *Epist.* IX, 2.
3. SAINT BASILE, *De Spiritu sancto*, 72.
4. Pour Denys, voir S. BASILE, *De Spir. sancto*, 72; *Epist.* IX, 2; pour Théognoste et Pierius, voir PHOTIUS, *Bibl.*, codd. 106, 119.

plique au contraire à montrer qu'on aurait tort de conclure à sa supériorité sur le Père et le Fils de ce qu'il habite dans les parfaits, c'est-à-dire les chrétiens baptisés, et de ce que les péchés commis contre lui sont irrémissibles[1]. Saint Basile a tiré de Denys d'Alexandrie, en faveur de la divinité du Saint-Esprit, trois textes, qu'il a insérés dans son ouvrage[2]. D'autre part, les singularités reprochées à Hiéracas par saint Épiphane ne paraissent pas avoir atteint sa foi en la divinité de l'Esprit-Saint[3]. Pamphile consacre le chapitre IV du livre premier de son Apologie pour Origène à établir qu'Origène admettait que le Saint-Esprit est incapable de changements, qu'il n'est pas une créature, qu'il est égal au Père et au Fils et omniscient. C'est sa propre foi que Pamphile nous déclare ici. A son tour, Methodius voit dans le Saint-Esprit une ἐκπορευτὴ ὑπόστασις qui sort du Père comme Ève est sortie d'Adam[4], qui est de sa substance par conséquent. La Didascalie veut que l'on adore ensemble « Dieu [le Père] tout-puissant, et Jésus [son Fils] le Christ et le Saint-Esprit[5] ». Enfin Adamantius, après avoir énoncé sa foi au Verbe consubstantiel, énonce aussi sa foi à l'Esprit-Saint éternel : πιστεύω δὲ καὶ τῷ ἁγίῳ πνεύματι τῷ ἀεὶ ὄντι (I, 2).

Il y avait donc sur la Trinité à la fin IIIe siècle, soit à Alexandrie, soit en Syrie, soit dans le Pont, un enseignement orthodoxe et ferme. On le trouve résumé

1. Cf. RADFORD, op. cit., p. 36 et suiv.

2. *De Spir. sancto*, 72. S. Basile assure que Firmilien de Césarée professait également la divinité du Saint-Esprit dans des livres qu'il avait laissés et que nous n'avons plus (*De Spir. sancto*, 74).

3. S. Épiphane dit qu'Hiéracas ne suivait pas sur la Trinité les sentiments d'Origène et qu'il admettait que le Saint-Esprit est ἐκ πατρός. Mais il lui reproche d'avoir vu en Melchisédec une théophanie de l'Esprit-Saint (*Haer.* LXVII, 2, 3; cf. LV, 5).

4. Fragment IV, ap. BONWETSCH, 355.

5. Chap. XXIV, 12, 1, page 190.

d'une façon heureuse dans une courte formule de foi de saint Grégoire le Thaumaturge [1], dont l'authenticité paraît définitivement établie, et qui doit remonter aux années 260-270. Le Verbe y est dit θεὸς ἐκ θεοῦ... υἱὸς ἀληθινὸς ἀληθινοῦ πατρός... καὶ ἀΐδιος ἀϊδίου : le Saint-Esprit, ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον... εἰκὼν τοῦ υἱοῦ τελείου τελεία, ζωὴ ζώντων αἰτία : la Trinité τριὰς τελεία, δόξῃ καὶ ἀϊδιότητι καὶ βασιλείᾳ μὴ μεριζομένη μηδὲ ἀπαλλοτριουμένη. Et l'auteur conclut : « Il n'y a donc rien de créé ni de sujet dans la Trinité (οὔτε οὖν κτιστόν τι, ἢ δοῦλον ἐν τῇ τριάδι) ; il n'y a rien de surajouté, comme si, n'existant pas d'abord, il était survenu plus tard. Le Fils n'a donc jamais manqué au Père ni l'Esprit au Fils : cette même Trinité est toujours immuable et inaltérable. » Une pareille formule, affirmant nettement, avec la distinction des personnes, leur éternité et leur égalité, l'immortalité et la perfection non seulement du Père, mais aussi du Fils et du Saint-Esprit, était contre l'arianisme une protestation d'avance victorieuse.

3. — Création, incarnation, rédemption.

Nous avons déjà signalé la réfutation par Denys d'Alexandrie de l'erreur philosophique qui fait la matière éternelle. Théognoste, au dire de Photius (*cod.* 106), avait repris cette réfutation, qui le fut encore par l'auteur de l'Adamantius (vi, 4). Dieu, enseigne Methodius, a créé le monde, et, bien qu'il le portât éternellement en lui en puissance, il ne l'a cependant créé que dans le temps [2]. Thèse dirigée contre Origène.

Ce monde est résumé dans l'homme, le micro-

1. Ἔκθεσις πίστεως, HAHN, § 185.
2. *De libero arbitr.*, XXII, 9-11; *De creatis*, II, XI.

cosme[1]. L'homme est caractérisé par la liberté[2]; il a été fait immortel et à l'image de Dieu : ὁ γὰρ θεὸς ἔκτισε τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ, καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν — τὸ θεοειδὲς καὶ θεοείκελον[3].

L'homme est libre : c'est la vérité capitale qu'origénistes et antiorigénistes proclament contre le manichéisme naissant, et comme fondement de la morale. On se rappelle qu'Origène avait voulu trouver dans cette liberté l'explication même de l'inégalité des conditions humaines, et que cette idée l'avait conduit à l'hypothèse de la préexistence des âmes. C'est autour de cette hypothèse qu'amis et ennemis mènent la lutte pendant quelque temps après lui. Pierius semble avoir ici suivi Origène[4]; et Pamphile ne croit pas que l'on puisse, pour cette opinion, taxer le maître d'hérésie, puisque, après tout, l'Eglise n'a rien défini sur ce point, et que les autres hypothèses sur l'origine de l'âme sont sujettes à d'inextricables difficultés[5]. La préexistence des âmes et leur insertion dans les corps par suite d'une faute commise par elles antérieurement à cette union est cependant combattue par Pierre d'Alexandrie dans son Περὶ ψυχῆς[6], par l'auteur de l'Adamantius (v, 21) et par saint Methodius[7]. Cette doctrine, selon Pierre, était une doctrine grecque, étrangère au christianisme[8]. L'Église lui a donné raison.

Mais alors d'où vient le mal et le péché? Le gnosticisme en faisait une nécessité de nature et le mani-

1. Method., *De resur.*, II, 10, 2.
2. Method., *De lib. arbitr.*, XVI, 2, 7; *De resur.*, I, 38, 3; 57, 6; *Conviv.*, III, 17.
3. Method., *De resur.*, I, 35, 2; 36, 2; 34, 3.
4. Photius, *Bibl.*, cod. 119.
5. *Apol. pro Orig.*, lib. I, cap. 9.
6. *P. G.*, XVIII, 520.
7. *De resur.*, I, 55, 4.
8. Harnack, *Gesch. der altchr. Liter.*, *Die Ueberl.*, p. 447.

chéisme une sorte de substance. Adamantius combat cette erreur. Le mal moral n'existe pas en soi : c'est un accident, le fait de la liberté angélique ou humaine. Le bien essentiel n'en saurait être l'auteur ni le sujet : seul, le bien participé en est capable à cause de sa liberté imparfaite (III, 8-10, 13; IV, 10, 11; cf. I, 28). C'est aussi la réponse de Methodius; mais il remarque bien qu'elle est incomplète. Le péché, œuvre de la liberté, tient aussi, par ses racines, à notre condition actuelle. La chair se trouve inclinée au mal depuis que le démon a soufflé en nous la corruption en faisant tomber Adam[1]. L'état de notre premier père nous a été transmis, et la lutte contre les penchants qui en viennent est pour nous un devoir qui ne cessera qu'avec la vie[2].

Notre-Seigneur a été précisément envoyé pour nous aider dans cette lutte, « pour compléter le pouvoir de la liberté humaine[3] », mais d'abord pour nous racheter du péché. Le Verbe s'est fait homme (ἐνανθρωπήσας)[4]; il a pris de la Vierge Marie une chair terrestre, la chair d'Adam, une chair semblable à la nôtre puisqu'il devait sauver la nôtre, et parce qu'il convenait que le démon fût vaincu par le même homme qu'il avait séduit[5]. Par cette incarnation, le Verbe ne s'est pas transformé en la chair : il ne s'est pas dépouillé de sa divinité[6] : il s'est seulement uni intimement à une humanité (συνενώσας καὶ συγκεράσας)[7], d'une union qui laisse subsister les deux natures : Θεὸς ἦν φύσει καὶ γέγονεν ἄνθρωπος φύσει[8], — ὄντως θεὸν κατὰ πνεῦμα καὶ ὄντως ἄνθρωπον

1. *De lib. arbitr.*, XVII, 4, 5; XVIII, 4 et suiv.; *De resur.*, II, 4, 3; 6, 2.
2. *De resur.*, I, 38, 1; 39, 5; 43, 2 et suiv.; II, 4, 3; 6, 3.
3. *Didascalie*, ch. XXVI, 17, 1.
4. METHODIUS, *Conviv.*, I, 5; VIII, 7; X, 2; PIERRE, *P. G.*, XVIII, 521.
5. METHODIUS, *Conviv.*, III, 6; *De resur.*, II, 8, 7; ADAMANTIUS, IV, 15; V, 3, 9.
6. PIERRE, *P. G.*, XVIII, 509; ADAM., IV, 6.
7. METHOD., *Conviv.*, III, 5.
8. PIERRE, *P. G.*, XVIII, 512, 521.

κατὰ σάρκα ὁμολογήσαντες Χριστόν[1]. Et ces deux natures ont chacune leurs opérations[2] et leur volonté[3]. Mais du reste l'unité et l'identité de personne avant et après l'incarnation sont nettement affirmées; et le concile d'Éphèse a pu invoquer ici le témoignage de Pierre d'Alexandrie. C'est le Verbe qui est né dans le sein de Marie (γενόμενον ἐν μήτρᾳ), et qui s'y est fait chair par la volonté et la puissance de Dieu[4]. « Celui qui est descendu est vraiment celui qui est remonté », ἀληθῶς γὰρ ὁ καταβὰς αὐτός ἐστι καὶ ὁ ἀναβάς[5]. Son corps est demeuré réel après la résurrection aussi bien que dans la transfiguration[6].

En prenant ainsi notre nature, en devenant Homme-Dieu, le Verbe incarné, remarque Methodius, récapitulait en lui toute l'humanité. Il est le second Adam, en qui cette humanité a été pétrie à nouveau, et, par son union avec le Verbe, restaurée déjà et renouvelée[7]. C'est le commencement du salut, mais seulement le commencement. Devenu notre représentant et s'étant chargé de nos péchés[8], Jésus-Christ a souf-

1. ADAMANT., V, 11; cf. METHOD., *Conviv.*, III, 4.
2. ADAM., V, 8.
3. DENYS, FELTOE, p. 233 et suiv., *P. G.*, X, 1597, 1599; cf. HARNACK, *Gesch. der altchr. Liter.*, *Die Ueberl.*, p. 421. M. Feltoe, p. 230, émet des doutes sur l'authenticité du passage.
4. PIERRE, *P. G.*, XVIII, 512. Le codex Baroccianus 142 attribue à Pierre un sermon περὶ τῆς θεοτόκου. Il n'est pas sûr que ce fût là le titre exact de ce discours, encore que le mot θεοτόκος fût peut-être en usage dès cette époque. Néanmoins, un sermon ayant pour objet la Sainte Vierge, à la fin du IIIe siècle, est chose remarquable.
5. ADAMANTIUS, V, 7. Ce n'est pas à dire que l'expression chez cet auteur soit toujours bien rigoureuse, encore que la pensée soit exacte. On s'aperçoit que la langue de la christologie n'est pas encore complètement élaborée. Voir par exemple V, 7 et 8.
6. METHOD., *De resur.*, III, 7, 12; 12, 3 et suiv. Encore un trait contre Origène, que l'on accusait de faire évanouir l'humanité de Jésus-Christ après la résurrection.
7. METHOD., *Conviv.*, III, 3, 4, 5, 8. Methodius pousse les choses si loin qu'il semble identifier le Christ avec la personne du premier Adam.
8. *Didascalie*, ch. VIII, 25, 9-12.

fert pour nous et nous a purifiés de son sang[1]. Il nous a rachetés par sa passion. On se souvient qu'Origène avait émis l'idée que le sang de Jésus-Christ avait été un prix payé au démon pour la délivrance de nos âmes captives. Adamantius repousse avec indignation cette idée : c'est un blasphème absurde, πολλὴ βλάσφημος ἄνοια ! Le sens de cette λύτρωσις est plutôt que Jésus-Christ nous a rachetés de l'esclavage du péché ; car, ayant commis le péché, nous étions devenus ses esclaves; seulement, ce rachat doit s'entendre métaphoriquement (καταχρηστικῶς), puisque d'ailleurs le Sauveur a repris la vie qu'il avait donnée pour nous (I, 27).

Ainsi, nous trouvons représentées dans la sotériologie de cette époque les trois théories mystique, réaliste et des droits du démon qui se rencontrent çà et là dans toute l'antiquité; mais la dernière n'y reçoit qu'une énergique réprobation.

Quant aux effets de la rédemption, ils correspondent aux plaies que Jésus-Christ est venu guérir en nous; c'est le pardon des péchés, la vérité, la grâce et l'immortalité, la résurrection de la chair[2].

§ 4. — L'Église, l'initiation chrétienne, l'eucharistie

L'œuvre de salut commencée et assurée par Jésus-Christ se réalise dans l'Église, son épouse, qui lui engendre continuellement des enfants, qui l'engendre lui, Christ et Verbe, dans le cœur des fidèles[3]. Il n'y a et il ne peut y avoir qu'une Église[4], sainte, pure et

1. *Didasc.*, ibid.; METHOD., *De la distinction des aliments*, XI, 4; XV.
2. METHOD., *Conviv.*, VII, 6; *De resur.*, II, 18, 8; 24, 4; III, 23, 4, 6.
3. METHOD., *Conviv.*, III, 8; VIII, 11.
4. *Didasc.*, XXIII, 5, 5.

immaculée[1]; catholique parce que ses membres sont répandus dans le monde entier, διὰ τὸ καθ' ὅλου τοῦ κόσμου εἶναι[2]; apostolique, parce que ses premiers chefs ont été les apôtres, et qu'elle en suit toujours la doctrine et les lois[3]. Comme elle est la dépositaire de la vérité, quiconque s'éloigne d'elle tombe nécessairement dans l'erreur[4]. Malheur à qui méprise ses enseignements et devient hérétique[5]; mais malheur aussi à qui fomente des schismes et brise son unité. Dieu a montré dans l'Ancien Testament comment il traitera ces téméraires[6].

Les écrits disciplinaires surtout nous montrent les membres de l'Église nettement partagés en clercs et laïcs, les diaconesses cependant tenant à la fois des deux ordres[7]. Le chef de la communauté chrétienne est l'évêque. La *Didascalie* ne tarit pas sur ses prérogatives et sa dignité. Il est la tête des fidèles (vi, 14, 11), prince des prêtres, docteur et père après Dieu dont il tient la place (ix, 26, 4); à lui le droit et le devoir de prêcher et d'enseigner (v, 11), de reprendre et de juger ceux qui pèchent (v, 11; vii, 18, 2, 3), de remettre les péchés (vii, 20, 9); c'est à lui qu'il appartient de consigner le baptisé, de donner le Saint-Esprit, de distribuer l'eucharistie (ix, 32, 4; 33, 2). Il commande aux prêtres et aux diacres, et sans lui on ne doit rien faire (iv, 1, 1; ix, 27, 1-3). Beaucoup de ces textes rappellent les épîtres de saint Ignace.

On entre dans l'Église par le baptême. Le baptême

1. *Didasc.*, IX, 26, 1; XXIV, 14, 10.
2. ADAM., I, 8; *Didasc.*, I, prol., 1; IX, 26, 1, etc.
3. *Didasc.*, I, prol.; *Can. eccles.*, II.
4. ADAM., V, 28.
5. *Didasc.*, XXIII, 1, 1; 5, 1, 2.
6. *Didasc.*, XXIII, 1, 2; 3, 7; 4, 1-4.
7. *Didasc.*, XV, 5; XVI, 12.

est le sceau, σφραγίς, le sceau infrangible imprimé par Dieu sur le chrétien[1] : c'est une illumination, φωτισμός[2] ; il est aussi l'achèvement de l'homme, τελείωσις : le chrétien est achevé, parfait[3]. La *Didascalie* décrit sans beaucoup de suite le rite du baptême en Syrie[4]. Le catéchumène recevait d'abord l'imposition des mains et une onction d'huile, qui était faite sur les femmes par les diaconesses. Puis il était plongé dans l'eau pendant qu'on invoquait les noms divins, c'est-à-dire au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit. L'évêque ou, avec sa délégation, les prêtres et les diacres étaient les ministres ordinaires du baptême : les femmes, pas même les diaconesses, ne devaient le conférer[5]. L'effet du baptême est de remettre les péchés à celui qui le reçoit, de l'engendrer à une vie nouvelle, de lui donner le Saint-Esprit, d'en faire un autre Christ[6].

Il n'y a qu'un seul baptême qui ne peut se renouveler[7]. Ce principe toutefois, comme on l'a remarqué ailleurs, ne tranchait pas immédiatement la question du renouvellement du baptême conféré par les hérétiques. Nous avons dit ci-dessus la part que Denys d'Alexandrie et Firmilien de Césarée avaient prise dans la discussion de cette question entre Rome et

1. *Didasc.*, IX, 32, 4; XVI, 12, 3.

2. *Didasc.*, IX, 12, 4.

3. Théognoste, *P. G.*, X, 240, 241 : Τὸ δὲ πνεῦμα σφραγίς ἐστι τῶν τελειουμένων; *Didasc.*, X, 39, 6; *Can. eccles.*, XII.

4. Ch. XVI, 12, 2-3.

5. *Didasc.*, XV, 9, 1, 2; XVI, 12, 3. Firmilien (*Epist.* LXXV, 10) note comme un scandale qu'une femme ait osé baptiser en employant les formules officielles.

6. *Didasc.*, IX, 32, 4; 33, 2; XX, 9, 1, 4; XXIV, 14, 6; XXVI, 21, 1, 4. Methodius : Ὅπως ἕκαστος τῶν ἁγίων, τῷ μετέχειν Χριστοῦ, Χριστὸς γεννηθῇ (*Conviv.*, VIII, 8, 9; *De la sangsue*, VIII, 2, 3; *De la distinction des aliments*, IV, 1). Malgré cela, saint Épiphane signale comme une singularité d'Hiéracas qu'il excluait du ciel les enfants baptisés morts avant d'avoir accompli des bonnes œuvres (*Haer.* LXVII, 2). — Le martyre, lui aussi, remet tous les péchés (*Didasc.*, XX, 7, 27; 8; 9, 6).

7. *Didasc.*, XXIV, 12, 2.

les Africains[1]. Firmilien et les Églises de Cappadoce soutinrent le sentiment de saint Cyprien; Denys joua surtout un rôle de conciliation et de paix.

Après avoir été baptisé et confirmé[2], le nouveau chrétien était admis à la sainte eucharistie. L'eucharistie est le pain sanctifié par les invocations[3], une nourriture sainte, ἅγια τροφή, ou simplement « les choses saintes », τὰ ἅγια[4], ou encore τὰ ἅγια τῶν ἁγίων[5] : mais, plus précisément, recevoir le pain et le calice c'est communier, participer au corps et au sang de Jésus-Christ[6]; c'est toucher le corps et le sang du Christ, geste que l'on ne peut faire si l'on n'a pas reçu validement le baptême et si l'on n'est pas pur de corps et d'esprit[7]. Le même Adamantius, qui s'exprime d'une façon si réaliste, dira sans doute, dans la même phrase, que le Christ a fait du pain et du breuvage les images, εἰκόνες, de son corps et de son sang (IV, 6); la *Didascalie* pressera les fidèles d'offrir « l'eucharistie agréable, image du corps royal du Christ[8] »; mais ces manières de parler que nous avons déjà rencontrées chez les Latins, et que nous rencontrerons encore chez les Grecs, ne supposent nullement que ceux qui les

1. Voir ci-dessus, chap. XI.
2. M. Funk (*Didascalia et Constitut. apostol.*, I, p. 208, note) ne croit pas que dans la Didascalie XVI, 12, il soit fait allusion à la confirmation, parce que l'onction et l'imposition des mains dont il y est question précédaient le baptême.
3. *Didasc.*, XXVI, 22, 2.
4. DENYS, FELTOE, p. 58, 59, 103.
5. DENYS, FELTOE, p. 103.
6. ADAM., IV, 6; DENYS, FELTOE, 58; PIERRE d'ALEX., *Epist. canonica*, can. VIII.
7. DENYS, FELTOE, 103; FIRMILIEN, *Epist.* LXXV, 21.
8. XXVI, 22, 2. La traduction latine porte : « eam quae secundum similitudinem regalis corporis Christi est acceptam eucharistiam offerte »; le grec correspondant des *Constitutions apostoliques* porte : τὴν ἀντίτυπον τοῦ βασιλείου σώματος Χριστοῦ δεκτὴν εὐχαριστίαν (VI, 30, 2). Le mot primitif devait être ἀντίτυπον.

emploient sont des symbolistes. Elles marquent seulement le caractère sacramentel, le caractère de signe et de symbole qui convient dans l'eucharistie aux éléments sensibles. Le pain et le vin sont les figures, les antitypes du corps et du sang en quoi ils sont intérieurement transformés, et qui sont devenus nourriture et breuvage pour nous.

C'est le Saint-Esprit qui est l'agent de cette sanctification[1]; et c'est pourquoi la Didascalie ne veut pas que les chrétiennes qui ont en elles l'Esprit-Saint s'abstiennent de l'eucharistie pendant leur crise mensuelle. Possédant en elles le Saint-Esprit, elles peuvent participer aux œuvres de l'Esprit-Saint[2]. L'auteur de la lettre à Basilide était d'un avis différent[3]. En tout cas, outre la pureté générale du cœur, on exigeait spécialement du communiant qu'il pardonnât les injures et fût en paix avec ses frères[4]. A ce compte l'eucharistie est un principe de sanctification et remet les fautes de qui la reçoit. Elle peut même, en cas d'absolue nécessité, tenir lieu d'absolution et suppléer à la réconciliation ecclésiastique[5].

En même temps qu'elle est reconnue comme un sacrement, l'eucharistie est regardée comme un sacrifice. La Didascalie en parle souvent, quoique assez brièvement en ce sens, et dit qu'on l'offre pour les défunts :

« Offrez l'eucharistie agréable... dans vos assemblées, dans vos cimetières, à la sortie de ceux qui meurent (aux enterrements, offrez) le pain sans tache fait dans le feu et

1. *Didasc.*, XXVI, 21, 2, 3.
2. XXVI, 21, 2. L'auteur tient à réagir violemment contre les impuretés légales du mosaïsme.
3. Feltoe, p. 102, 103.
4. *Didasc.*, XI, 53, 4.
5. Voir dans Denys (Eusèbe, *H. E.*, VI, 44; Feltoe, 19-21) l'histoire de la dernière communion de Sérapion.

sanctifié par les invocations. Priez et offrez (le sacrifice) sans hésitation aucune pour ceux qui dorment (les morts)[1]. »

§ 5. — La pénitence, l'ordre, le mariage.

On a vu plus haut qu'Origène avait émis sur la pénitence une doctrine déjà détaillée et fort précise. Cette bonne semence ne fut pas perdue, et la crise novatienne, qui atteignit l'Orient comme l'Occident, la fit encore se développer. On peut distinguer dans cette question des principes généraux et des détails pratiques qu'il sera utile, pour plus de clarté, d'étudier successivement.

Le premier principe est le droit et le pouvoir de l'Église et, plus particulièrement, de l'évêque, de juger les chrétiens pécheurs et de leur remettre leurs péchés. La Didascalie y revient à plusieurs fois :

« Sache, ô évêque, que tu tiens la place de Dieu tout-puissant et que tu as le pouvoir de remettre les péchés; car c'est à vous, évêques, qu'il a été dit : *Tout ce que vous lierez sur la terre sera lié dans le ciel, et tout ce que vous délierez sera délié*. Ayant donc le pouvoir de délier, connais-toi toi-même » (VII, 18, 2, 3). « Toi donc, évêque, juge d'abord avec sévérité, puis plus tard, reçois le pécheur avec miséricorde et pitié, pourvu qu'il témoigne se repentir, réprimande-le, punis-le, persuade-le et purifie-le » (VI, 13, 4)[2].

Le second principe est que tout péché est rémissible

1. XXVI, 22, 2. Voyez encore IX, 36, 4; XII, 57, 6; 58, 3; *Canon. eccles.*, XXV, XXVI; FIRMILIEN, *Epist.* LXXV, 10.

2. Et voyez encore V, 11; VI, 18, 1; VII, 20, 9; IX, 34, 4; S. METHODIUS, *De la lèpre*, VII, 4-7. Quelques expressions de Firmilien (*Epist.* LXXV, 4) paraissent supposer que l'évêque ne remet pas les péchés, et incite seulement les pénitents à satisfaire à Dieu. Nul doute cependant qu'en Cappadoce, comme ailleurs, les pénitents ne fussent réconciliés par l'évêque. Firmilien veut dire sans doute que le pouvoir de l'évêque est seulement ministériel.

par l'évêque, pourvu que celui qui s'en est rendu coupable soit en état d'être pardonné. Tertullien, on s'en souvient, avait excepté de cette rémissibilité les trois péchés capitaux : même en Occident sa voix n'avait trouvé que peu d'écho. Mais, en Orient, au moment où nous sommes, le novatianisme faisait échec aux décisions de l'Église concernant les *lapsi*. L'évêque d'Antioche, contemporain de Corneille, Fabius, inclinait vers le schisme[1] ; les Églises d'Asie Mineure et de Cappadoce étaient profondément troublées. Aussi voyons-nous, dans nos documents, les protestations se multiplier contre cette doctrine impitoyable qui condamnait les *lapsi*, même repentants, aux châtiments divins. Denys écrit à Fabius, à Novatien lui-même, pour tâcher de les ramener; à diverses personnes et Églises, pour les prémunir contre l'erreur[2]. Il veut qu'on accueille avec bonté les pénitents et qu'on les réunisse aux autres fidèles; qu'on absolve les malades bien disposés en danger de mort, et, s'ils reviennent à la santé, que l'on tienne pour valide cette absolution[3]. Mêmes sentiments dans Firmilien[4], mais surtout dans la Didascalie qui ne cesse de recommander de se défier des rigoristes et de pratiquer envers les pécheurs la douceur et la miséricorde (VI, 12, 1; 14, 3, 10, 11; 15, 1, 3; VII, 21). Au reste, dans aucun des documents disciplinaires de cette époque, il n'est question de refus d'absolution. On y trouve bien que les meurtriers volontaires et certains impudiques d'un genre spécial sont soumis à une pénitence qui dure toute la vie[5] ; mais nulle part il n'est réglé qu'ils ne seront pas absous.

1. EUSÈBE, *H. E.*, VI, 44, 1.
2. EUSÈBE, *H. E.*, VI, 41; 42, 5, 6; 44; 45; 46; VIII, 3.
3. FELTOE, 60, 63, 64.
4. *Epist.* LXXV, 4.
5. *Concile d'Ancyre* (314), can. 16, 17, 22.

Pour l'apostasie, la pénitence prévue ne va pas au delà de dix ans[1].

Voilà donc les principes : l'évêque peut pardonner les péchés, et tous les péchés quels qu'ils soient. L'unique condition requise est que les coupables en fassent pénitence; et c'est pourquoi l'évêque a le devoir de les appeler, de les presser, de les amener à cette pénitence[2].

Comment, pratiquement, s'accomplit-elle, et quels en sont les éléments?

Très souvent, s'il s'agit de fautes publiques, l'évêque prendra l'initiative de réprimander les délinquants et de les interroger sur leur conduite[3]. Mais, d'autres fois, le pécheur vient de lui-même confier à l'évêque l'état de son âme afin d'être guéri[4]. Dans le premier cas, on vient de le dire, la Didascalie veut que l'évêque, trouvant le pécheur dans l'église, lui adresse des reproches et le fasse mettre dehors. « Quand il sort dehors... qu'on l'interroge et qu'on le maintienne en dehors de l'église, puis, que l'on rentre et que l'on intercède pour lui... Alors, évêque, fais-le entrer et demande-lui s'il se repent; s'il est digne d'être reçu dans l'Église, impose-lui des jours de jeûne d'après son péché, deux semaines ou trois ou cinq ou sept, puis laisse-le aller » (VI, 16, 1, 2).

La pénitence proprement dite ou satisfaction suit donc l'aveu. Pour certaines fautes publiques elle était déterminée d'avance par des canons pénitentiels. On en a des exemples dans les lettres canoniques de saint Grégoire le Thaumaturge, de Pierre d'Alexandrie et des conciles d'Ancyre (314) et de Néocésarée (314-325)

1. *Conc. d'Ancyre*, can. 9.
2. *Didasc.*, VI, 13, 4; 16.
3. *Didasc.*, VI, 16, 1.
4. METHOD., *De la lèpre*, VII, 4.

Pour les autres fautes, elle était fixée par l'évêque suivant la culpabilité du pénitent. En général, la discipline de l'Orient nous apparaît à ce point de vue plus douce que celle de l'Occident, surtout que celle de l'Espagne, et les canons 21 et 23 du concile d'Ancyre montrent qu'on avait tendance encore à l'adoucir[1]. C'est dans l'épître canonique du Thaumaturge, qui date de 254-258 environ, que l'on rencontre mentionnées pour la première fois les quatre stations de la pénitence telle que la pratiquaient les Églises du Pont et de la Cappadoce : la station des pleurants (προσκλαύσις), qui restaient hors de l'église, à la porte ; celle des auditeurs (ἀκρόασις), qui se tenaient dans le vestibule intérieur, et sortaient après la prédication avec les catéchumènes ; celle des prosternés (ὑπόπτωσις), placés sous le narthex, et qui sortaient aussi en même temps que les catéchumènes ; enfin celle des consistants (σύστασις), qui assistaient avec les fidèles à tout le service divin, mais sans y communier. Cette communion aux saints mystères (μέθεξις τῶν ἁγιασμάτων) mettait fin à la pénitence (canon 11). On a cru longtemps que ce type de pénitence avait été celui de toute l'Église. Il n'en est rien. C'était un type local que ni l'Église latine ni les Églises de Syrie et d'Égypte ne paraissent avoir connu. La Didascalie dit seulement que le pénitent devra sortir de l'église avec les catéchumènes, après la prédication, et n'assistera pas au service liturgique proprement dit (x, 39, 5, 6 ; 40, 1). Avec cela, il devra jeûner, prier, se lamenter, s'imposer les mortifications ordinaires. Dans le cas des *lapsi,* nous voyons, à Alexandrie, les confesseurs intervenir en leur faveur

1. Le canon 21 réduit à dix ans la pénitence des prostituées infanticides, qui auparavant était de toute la vie ; le canon 23 réduit à cinq ans celle des homicides involontaires, qui antérieurement était de sept ans.

pour obtenir leur pardon, et cette intervention était considérée comme légitime et efficace[1].

La pénitence une fois accomplie et jugée suffisante, le pécheur était absous et réconcilié par l'évêque[2]. L'évêque lui imposait la main pendant que les fidèles priaient pour lui, et lui permettait d'assister désormais au service divin. La Didascalie remarque expressément que, par cette imposition de la main, qui est comme un second baptême, le pénitent recevait le Saint-Esprit, témoignage non équivoque de la purification intérieure qu'opérait l'absolution, et de son caractère sacramentel[3].

On a déjà dit la place absolument centrale et prépondérante attribuée à l'évêque dans l'Église par les textes du IIIe siècle. Il est naturel dès lors que, à la suite de saint Paul, ils insistent aussi sur les garanties que devait présenter l'élu et sur les vertus dont il devait donner l'exemple[4]. La Didascalie veut qu'il ait au moins cinquante ans; toutefois, en cas de nécessité, elle est moins exigeante : l'essentiel est qu'il possède les qualités de sa charge[5]. Il est bon, disent les *Canons ecclésiastiques* (XVI), que l'évêque ne soit pas marié; s'il l'est, qu'il soit au moins *unius uxoris*. L'évêque est désigné par l'assemblée locale, mais or-

1. DENYS, ap. EUSÈBE, *H. E.*, VI, 42, 5, 6; FELTOE, p. 18.

2. METHODIUS, *De la lèpre*, VII, 6.

3. « Puis, quand l'un d'eux (des pécheurs) se sera converti et montrera des fruits de pénitence, recevez-le à la prière comme (on le fait) pour un païen. Comme donc tu baptises le païen pour le recevoir ensuite, de même tu imposeras la main à celui-ci, tandis que chacun priera pour lui, puis tu le feras entrer, et l'associeras à l'Église; il aura cette imposition des mains en place du baptême, car soit par l'imposition des mains, soit par le baptême, on reçoit communication du Saint-Esprit » (X, 41, 1, 2; voir encore VII, 17, 7). La traduction latine est concordante.

4. *Didascalie*, IV, V; *Can. eccles.*, XVI.

5. *Didasc.*, IV, 1, 1-5.

donné et établi, par l'imposition des mains, prêtre par excellence et chef dans le sacerdoce[1].

Cependant, comme il serait impossible à l'évêque de suffire par lui seul à tout le ministère de l'Église, « il se fera des prêtres, ses conseillers et ses assesseurs, ainsi que des diacres et des sous-diacres autant qu'il en aura besoin[2] ». C'était un titre à être promu dans les rangs du clergé que d'avoir confessé sa foi dans la persécution[3]. En revanche, la digamie, le baptême des cliniques étaient des irrégularités qui normalement s'opposaient à cette promotion[4]. De plus, un prêtre ou un diacre convaincus d'avoir commis, avant leur ordination, un péché charnel grave devaient, le premier, cesser d'offrir le saint sacrifice tout en continuant ses autres fonctions, le second ne remplir que les fonctions de l'ordre inférieur[5]. Cette disposition montre l'incompatibilité que l'on sentait exister entre les rapports sexuels au moins illégitimes et le service de l'autel. En vertu du même sentiment, les prêtres et les diacres ne pouvaient se marier après leur ordination, bien qu'il leur fût permis d'user du mariage antérieurement contracté[6]. Et même encore ici, les Canons ecclésiastiques (xviii) émettent le vœu que les prêtres s'abstiennent dans une certaine mesure (τρόπῳ τινί) des relations conjugales.

C'est par l'imposition des mains (χειροθεσία) qu'étaient conférés le presbytérat et le diaconat[7]. Par leur ordre

1. *Didasc.*, IV, 1, 1; 2, 3; IX, 35, 3.
2. *Didasc.*, IX, 34, 3.
3. Pierre d'Al., *Epist. can.*, 14.
4. *Can. eccles.*, XX; *Conc. de Néocésarée*, can. 8, 12.
5. *Conc. de Néocésarée*, can. 9, 10. Le concile remarque à cette occasion que « suivant l'opinion de beaucoup, les autres péchés (autres que l'impureté) sont éteints (ἀφιέναι) par l'ordination sacerdotale » (can. 9). Remarquer le mot ἄφεσις : les suites mêmes sont effacées.
6. *Conc. d'Ancyre*, can. 10; *Conc. de Néocés.*, can. 1.
Conc. de Néocés., can. 9.

les prêtres étaient sans doute supérieurs aux diacres. Néanmoins ceux-ci, grâce à leur ministère plus actif, obtenaient souvent en fait une influence supérieure, dont témoignent les documents[1].

On vient de voir qu'après les diacres, la Didascalie mentionne les sous-diacres. C'est la première fois que l'on rencontre en Orient ce genre de ministres qui y fut fort peu connu[2]; mais comme d'ailleurs la Didascalie mentionne aussi les lecteurs (IX, 28, 5), on ne peut la soupçonner de confondre les deux ordres. Les lecteurs constituent en effet les seuls ministres inférieurs que possédât l'ensemble des Églises grecques à cette époque. Les Canons ecclésiastiques (I, XIX) les nomment après les diacres. La Didascalie suppose qu'il n'y en avait pas partout (IX, 28, 5). En tout cas, nous n'avons aucune indication sur le rite de leur ordination.

A la fin du IIIe siècle, il existait encore en Orient des sectes qui niaient la bonté morale du mariage, gnostiques attardés ou manichéens du début. La Didascalie les dénonce avec horreur (XXIII, 10, 2; XXVI, 20). Leur négation dépendait d'un système dualiste qui regardait la matière comme mauvaise. Ce n'était pas le cas d'Hiéracas que saint Épiphane accuse d'avoir été un contempteur du mariage. Son point de vue était purement religieux et chrétien. Hiéracas pensait que le mariage, permis sous l'ancienne Loi, ne l'était plus sous la nouvelle; que cette prohibition était la grande nouveauté apportée par Jésus-Christ à la terre dans son incarnation; que la parole de saint Paul dans *I Corinth.*, VII, 2, devait s'entendre d'une pure tolé-

1. *Didasc.*, IX, 27, 4-7; 28, 3-6; 30, 1; XI, 44, 2-4.
2. La traduction latine est concordante : les *Constitutions apostoliques* ont omis le passage.

rance, *propter fornicationem*, par crainte d'un plus grand mal; mais que, d'ailleurs, on ne pouvait, sans la continence, obtenir la vie ni entrer dans le royaume des cieux [1].

Ces erreurs et ce rigorisme furent repoussés par l'Église. La Didascalie insiste sur le caractère moral et saint du mariage. Les époux qui ont commerce entre eux sont et restent purs, et ils peuvent, sans purification, se présenter à l'église (xxvi, 22, 8, 10; xxii, 11, 6; xxiv, 12, 1, 2). Saint Methodius regarde aussi le mariage comme légitime [2]. En Orient cependant, les secondes noces, sans être prohibées, étaient généralement mal vues, surtout pour les femmes, et les digames étaient soumis à une pénitence [3]. Pour la Didascalie, les troisièmes noces sont une vraie prostitution (xiv, 2, 2).

Quant à la supériorité de l'état de continence sur celui du mariage, on sait que Methodius l'a magnifiquement proclamée dans son *Banquet des dix vierges*. La virginité s'y trouve exaltée comme la plus belle des vertus, τὸ κορυφαιότατον καὶ μακάριον ἐπιτήδευμα [4], comme la vertu par excellence de Jésus-Christ l'ἀρχιπαρθένος [5].

§ 6. — Les fins dernières.

Pas plus que sur les autres points de la doctrine chrétienne, nous ne trouvons dans les auteurs que nous étudions ici d'exposé suivi et complet de la doctrine des fins dernières.

Quoi qu'il en soit des justes ordinaires, on regarde

1. S. Épiphane, *Haer.* LXVII, 1, 2.
2. *Conviv.*, II, 1, 2; III, 11 et suiv.
3. *Didasc.*, XIV, 1, 2; 2, 1; *Conc. de Néocésarée*, can. 3, 7.
4. *Conviv.*, VIII, 1; VII, 3.
5. *Conviv.*, I, 5.

comme certain que les martyrs jouissent, dès l'instant de leur mort, de la vue de Dieu et de la compagnie du Christ. Ils deviennent les assesseurs du Christ, participant à sa royauté et à sa judicature. Ils jugent avec lui[1].

La croyance que la durée du monde serait de six mille ans seulement, correspondant aux six jours de la création, paraît avoir été assez répandue[2]. Et comme on pensait, assez généralement aussi, que Jésus-Christ est né en l'an 5500 de la création[3], on en concluait que la fin du monde n'était pas très éloignée. Quant au septième jour, où Dieu se reposa, quelques auteurs y voyaient la figure des mille ans pendant lesquels Jésus-Christ, revenu du ciel, devait régner sur la terre avec les justes. Malgré l'opposition d'Origène, cette erreur s'était encore maintenue dans plusieurs Églises de l'Égypte, et il fallut que Denys le Grand s'occupât de la déraciner[4]. En tout cas, elle fut ruinée dans Alexandrie, car on ne voit pas que l'évêque Pierre, qui combattit d'autres parties de la doctrine d'Origène, l'ait attaqué sur celle-ci. Même attitude en Palestine : Pamphile n'a pas eu à défendre Origène de n'être pas millénariste. En revanche, Methodius, rattaché à l'école asiatique, s'est prononcé pour le *millenium* et a reproduit les vues de saint Irénée[5].

Une question plus importante était celle de la résurrection de la chair. Indépendamment des païens, ce dogme était encore nié par les gnostiques et les manichéens[6]. Hiéracas l'avait aussi repoussé[7], et Origène ne l'avait qu'incomplètement compris et interprété. Contre les premiers, la Didascalie dirige tout son

1. DENYS, ap. EUSÈBE, *H. E.*, VI, 42, 5; FELTOE, p. 18.
2. METHODIUS, *Conviv.*, IX, 1, 5; *Didasc.*, XXVI, 18, 18.
3. C'est la date adoptée par Jules Africain dans sa *Chronographie*.
4. Voir ci-dessus, p. 224, 225 et EUSÈBE, *H. E.*, IV, 24.
5. *Conviv.*, IX, 1, 5. La pensée de la Didascalie reste incertaine.
6. *Didasc.*, XXIII, 10, 1; XXVI, 20.
7. S. ÉPIPHANE, *Haer.* LXVII, 1.

chapitre vingtième, dans lequel elle fait valoir, en faveur du dogme, l'Écriture, le témoignage de la Sibylle, la légende du phénix, la puissance de Dieu qui peut ressusciter ce qu'il a créé, et enfin l'exemple de Jésus-Christ ressuscité, gage de notre propre résurrection. Contre Origène, que Pamphile s'efforce de défendre [1], Pierre d'Alexandrie et Methodius composent chacun un traité *De la résurrection,* où ils repoussent l'idée d'une résurrection purement spirituelle et insistent sur l'identité matérielle du corps ressuscité avec le corps enseveli, la résurrection exigeant, pour être telle, que cela même qui est mort revienne à la vie [2]. Nous ressusciterons donc dans le corps même que nous possédons actuellement, avec toutes ses parties. Ce corps sera sans doute extérieurement changé et transfiguré : chez les élus, il ressuscitera en gloire de la vie éternelle; mais il conservera son identité : il ne deviendra pas autre : οὐχ ἕτερος γενόμενος — οὐκ ἄλλος παρ' ὃ πέφυκε μεταβαλλόμενος [3].

La résurrection des corps sera suivie du jugement dans lequel Dieu traitera chacun selon son mérite et ses œuvres [4]. Les réprouvés iront au feu éternel, au feu où ils seront brûlés et suppliciés pour toujours [5]. Le sort des élus, au contraire, sera la vie éternelle. Ils entreront dans une lumière de gloire qui les enveloppera tous, mais fera briller surtout les martyrs d'un éclat spécial et plus magnifique [6].

1. *Apologia*, cap. VII. Le chap. X défend Origène contre l'accusation d'avoir enseigné la migration des âmes.
2. METHOD., *De resurrect.*, I, 49, 3, 4; 50, 1; III, 1, 1; 2, 2, 3; 3; 5, 7; 12.
3. ADAMANTIUS, V, 16, 24; *Didasc.*, XX, 7, 1.
4. ADAM., I, 16; II, 5, 15; *Can. eccles.*, I, XIV.
5. *Didasc.*, VII, 21, 8; XIX, 6, 7, 8; XX, 7, 8-10; XXIII, 3, 7; XXVI, 20. Pamphile tâche ici de défendre Origène (*Apol.*, cap. VIII), mais il ne le défend que contre l'accusation de nier l'existence même de tout châtiment pour les pécheurs.
6. *Didasc.*, XX, 7. 18, 19, 23, 24.

CHAPITRE XV

LE BILAN DOCTRINAL ET THÉOLOGIQUE DE L'ÉGLISE A LA VEILLE DE L'ARIANISME.

Le tableau qui va suivre n'a pas la prétention d'exposer tout ce que l'Église croyait ou enseignait au commencement du IVe siècle : le but, plus modeste, est simplement de résumer les résultats de l'enquête à laquelle nous nous sommes livrés dans ce volume, ou plutôt de marquer, aussi précisément que possible, le point de développement que les principales croyances chrétiennes avaient atteint, et auquel la théologie les avait poussées.

L'autorité de l'Écriture comme source et règle de la foi était universellement reconnue, et le canon du Nouveau Testament, s'il n'était pas complètement fixé et comptait encore des ἀντιλεγόμενα, comprenait à peu près la totalité des livres que nous y trouvons aujourd'hui. En exégèse, deux méthodes extrêmes s'étaient fait jour : l'une qui suivait les procédés de Philon et d'Origène, et qui tendait à sacrifier la lettre à la doctrine ou au système : c'est l'allégorisme ; l'autre qui n'étudiait dans l'Écriture que les syllabes et les mots, ou même le sens historique le plus étroit : c'est le littéralisme absolu. Il est bien remarquable que celui-ci avait été cultivé surtout par les écoles

qui avaient abouti à l'adoptianisme. Mais entre ces deux méthodes contraires, une troisième, même à Alexandrie, tendait à prévaloir qui voulait unir la doctrine à la lettre, et trouver dans la lettre l'expression et la raison de la doctrine. On s'attachait au texte, mais on y voyait un ensemble de formules de la foi dont l'Église avait l'intelligence, autant que l'histoire de la révélation divine faite à l'homme.

La condamnation répétée du sabellianisme avait mis hors de cause la distinction réelle des termes divins de la Trinité. Tertullien leur avait déjà attribué le vocable de *personne,* et Origène celui d'ὑπόστασις, généralement accepté, mais dont l'emploi cependant ne devait devenir exclusif que plus tard. On croyait à la divinité du Verbe ou du Fils, conclue de la divinité de Jésus-Christ plutôt qu'affirmée directement. Le Fils est né du Père : il n'est donc pas un κτίσμα ni un ποίημα, mais bien de l'essence du Père, ἐκ τῆς οὐσίας : l'équivalent de cette dernière expression est dans les apologistes et l'expression elle-même se rencontre après eux. Quelques obscurités de surface règnent encore cependant chez un petit nombre d'écrivains, qui tiennent surtout à l'état rudimentaire de leur langue. En tout cas, le mot qui doit tout terminer, l'ὁμοούσιος a déjà fait son apparition. Les Alexandrins l'ont prononcé et Adamantius l'a écrit. Le concile d'Antioche, il est vrai, l'a rejeté, mais seulement au sens sabellien. D'autre part, on ne lui donne peut-être pas immédiatement toute sa force; il faudra, pour en montrer toute la portée, qu'Athanase insiste sur l'unité divine.

Quant à la personne du Saint-Esprit, elle reste à peu près en dehors de l'examen théologique. Dans le langage courant, on en parle comme d'une personne proprement divine. Puis, à la réflexion, quelques hé-

sitations se produisent peut-être dans l'école d'Origène : simples scrupules de théoriciens que le reste de l'Église ne paraît pas avoir connus, et que l'autorité d'Athanase dissipera d'un mot. C'est par le Fils que l'on rattache le Saint-Esprit au Père : la formule *a Patre per Filium* représentera bien cette conception.

Des questions relatives à l'incarnation deux seulement ont été expressément traitées et résolues : celle de la divinité de Jésus-Christ contre les adoptianistes, et celle de la réalité de son humanité contre les docètes. Sur les autres points, si l'on excepte Tertullien dont les formules anticipent l'avenir, on n'a posé encore que les prémisses des solutions, ou, quand on a énoncé les solutions, on l'a fait en dehors de toute polémique. Aucune difficulté ne s'est élevée sur l'existence d'une âme humaine en Jésus-Christ : l'autorité d'Origène détruira plus tard ici les sophismes d'Apollinaire. La croyance en l'unité de personne en Jésus-Christ est, on peut le dire, générale : elle se manifeste surtout par l'usage de la communication des idiomes. D'autre part, en maintenant que le Sauveur est à la fois vraiment Dieu et vraiment homme, et qu'en devenant homme il n'a pas cessé d'être Dieu, les Pères écartent par avance les diverses formes du monophysisme, et jettent les bases des définitions de Chalcédoine. La doctrine de l'unité personnelle et de la dualité des natures de Jésus-Christ est donc en substance reconnue et acceptée : seulement le langage n'y correspond pas toujours, et l'expression en manque parfois de rigueur et de fermeté.

Jésus-Christ est venu pour nous sauver, pour nous racheter : on rattache à sa mort cette œuvre de rédemption et de salut. Le sang de Jésus-Christ est regardé comme le prix de notre rançon payé à la justice de Dieu : il y a déjà là une manière de

satisfaction : mais une théorie plus profonde, développée de saint Paul, accentue cette dernière idée en nous montrant en Jésus-Christ le représentant de toute l'humanité expiant en son nom. C'est la théorie de notre récapitulation dans le Sauveur ou encore de sa mort considérée comme un sacrifice.

La mariologie est presque toute renfermée jusqu'ici dans l'article du symbole « *natus ex Maria virgine* ». Saint Justin, saint Irénée et Tertullien y ajoutent l'idée d'une part qui revient à Marie dans l'œuvre de notre rédemption, comme une part revient à Ève dans celle de notre perte. L'angélologie n'a point reçu de précision notable : beaucoup d'écrivains continuent d'y suivre les interprétations juives à propos notamment de l'union des fils de Dieu avec les filles des hommes (*Genèse,* VI, 2). En revanche, le culte des saints, et en particulier des martyrs, est chose pratiquée et acquise.

La théorie du péché originel est encore à faire ; mais on en possède les éléments, et si l'on n'a pas l'idée nette et explicite de ce qu'est en soi la faute héréditaire, on a du moins le sentiment d'une chute physique et morale, conséquence de notre naissance d'Adam pécheur. Il faudra attendre saint Augustin pour entendre sur la grâce actuelle un enseignement un peu complet ; jusque-là, celui de l'Église se borne à l'affirmation générale du besoin que nous avons du secours de Dieu pour faire le bien, et aussi du devoir qui nous incombe de coopérer par nos œuvres à notre salut. Tertullien a vigoureusement dessiné la théorie du mérite et de la satisfaction, et l'Occident se l'est appropriée : en Orient les choses sont moins avancées, et les rapports de Dieu et de l'homme sont déterminés d'une façon moins juridique et moins rigoureuse.

Ce sont les Africains qui ont, avec saint Irénée, contribué le plus au développement de l'ecclésiologie. Il

est entendu depuis longtemps qu'il n'y a qu'une seule vraie Église au sein de laquelle on puisse être sauvé; que dans cette Église elle-même doit régner, avec l'unité des cœurs, l'unité de symbole et de foi; qu'un des caractères de cette Église est d'être catholique, c'est-à-dire répandue dans le monde entier. Cette Église possède la vérité, et jouit, pour la prêcher sûrement, de l'assistance du Saint-Esprit. Elle jouit aussi du pouvoir de remettre les péchés, tous les péchés, et l'exercice de ce pouvoir n'est limité que par elle-même. Le droit de sa hiérarchie est d'ailleurs, au début du IVe siècle, fermement établi et reconnu. Prêtre, docteur et législateur, l'évêque enseigne, gouverne et administre, en même temps qu'il préside à la liturgie. A l'évêque de Rome manifestement textes et faits attribuent ou supposent une considération hors de pair et une autorité spéciale dont la nature et l'étendue ne sont pas cependant entièrement déterminées.

On entre dans l'Église par l'initiation chrétienne, dont l'ensemble comprend le baptême, la confirmation ou consignation et l'eucharistie. La doctrine du baptême est à peu près achevée en ce qui concerne son rôle, ses effets, le sujet qui le reçoit, et les conditions où doit se trouver le ministre qui le confère au point de vue de la foi. Ici, malgré quelques dissidences qui se prolongeront, l'usage de Rome, dans la controverse baptismale, triomphe de celui de Carthage. La confirmation ou consignation, bien que distinguée du baptême, ne se sépare guère normalement de lui ni dans le langage ni dans la pratique; et quant à l'eucharistie, si nous trouvons qu'on nous la présente généralement et d'une façon nette comme étant, en vertu d'une conversion, le corps et le sang de Jésus-Christ, rien cependant n'est expliqué de la façon dont on conçoit cette présence réelle de Jésus-Christ dans le sacre-

ment. Dès la plus haute antiquité, la liturgie eucharistique est regardée comme un sacrifice commémoratif de la mort du Sauveur. C'est un sacrifice vrai et plein; on l'offre, en dehors des jours fixes, au jour des *natalitia* des martyrs; on peut l'offrir pour les défunts.

J'ai déjà parlé, à propos de l'Église, de la pénitence et du pardon des péchés : les trois conditions de ce pardon, confession, expiation, absolution de l'évêque se trouvent déjà indiquées dans Tertullien et Origène. Sur les autres rites, extrême-onction et mariage, les documents des trois premiers siècles se taisent ou s'étendent peu. Sur l'ordre, ils sont plus explicites, sans l'être beaucoup. L'ordre se confère par l'imposition des mains de l'évêque, ou des évêques, et du clergé. Au milieu du IIIe siècle, les ordres inférieurs sont au complet : on en compte cinq en Occident, ceux de sous-diacre, d'acolythe, d'exorciste, de lecteur et de portier : en Orient, on connaît surtout les lecteurs.

Dans la période qui nous a occupé, la morale des communautés chrétiennes n'a pas couru de moindres dangers que leur croyance, et peut-être ne sont-ce pas les théories laxistes qui l'ont le plus menacée. Le laxisme se dénonce lui-même : il en est autrement de l'encratisme et du rigorisme outré vers qui ces générations fortes se sentaient naturellement attirées, comme vers les formes supérieures de la vertu. Le bon sens de l'Église a cependant fait justice de ces exagérations. La distinction a été posée des préceptes et des conseils; et si l'accomplissement des premiers a été regardé comme une essentielle condition du salut, l'observation des seconds a été laissée à l'initiative des âmes plus généreuses. L'idéal chrétien ne s'est pas abaissé, mais on n'a imposé à personne de sortir, pour y atteindre, des voies communes.

Les impulsions violentes vers les voies extraordi-

naires, qui résultaient, dans le principe, de l'attente d'un jugement imminent ou des menaces de mort au milieu desquelles on vivait, s'étaient, du reste, singulièrement atténuées au début du ɪvᵉ siècle, alors que la parousie ne semblait plus si proche, et que l'édit de Milan paraissait avoir clos l'ère des persécutions. A ce moment, les calculs d'un Lactance et d'un Commodien sur la fin du monde ne troublaient que peu de gens, et les rêves millénaristes avaient perdu beaucoup de partisans parmi les chrétiens instruits. L'autorité hiérarchique les laissait peu à peu tomber. On n'était pas entièrement d'accord sur le point de savoir quand aurait lieu, après la mort, la rétribution définitive. En revanche, la résurrection de la chair était universellement admise : seulement, l'école d'Origène l'entendait dans un sens contre lequel on commençait à protester énergiquement. Sa théorie de l'*apocatastasis,* contraire, il faut le remarquer, à toute la tradition antérieure et contemporaine, n'avait pas encore conquis de sympathies notables, et ne devait trouver que plus tard un écho chez quelques écrivains de l'Église. Jusqu'ici on s'en tenait aux anciennes affirmations d'un enfer éternel destiné aux pécheurs, et d'une vie sans fin dans la société de Dieu qui serait la récompense des justes.

Ce résumé de l'état de la doctrine théologique à la veille de l'arianisme nous montre donc l'Église fixée sur les bases de sa croyance, et, en somme, prête, quand il le faudra, à en définir les grandes lignes. L'organe de ces définitions devait être sa hiérarchie, et c'est parce que les prérogatives de cette hiérarchie sont reconnues, que l'Église pourra imposer ses décisions et dissiper les attaques dont elles seront l'objet. Malheureusement, cette hiérarchie elle-même se trouvera souvent divisée, et les rivalités de personnes autant que les divergences doctrinales prolongeront

outre mesure des débats qu'une discussion sincère aurait pu clore en quelques heures. Mais au moins ces débats, en se prolongeant, seront-ils l'occasion d'un éclaircissement plus complet de la révélation évangélique, et d'un progrès plus sensible de la société chrétienne dans l'intelligence de sa foi.

TABLE ANALYTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE VII

LES PREMIERS GRANDS SYSTÈMES THÉOLOGIQUES EN ORIENT.
CLÉMENT D'ALEXANDRIE ET ORIGÈNE.

CHAPITRE VIII

APERÇU GÉNÉRAL DE LA THÉOLOGIE EN OCCIDENT PENDANT LE
IIIe ET AU DÉBUT DU IVe SIÈCLE.

CHAPITRE IX

LES CONTROVERSES CHRISTOLOGIQUES ET TRINITAIRES EN OCCIDENT
A LA FIN DU IIe ET AU COMMENCEMENT DU IIIe SIÈCLE.

CHAPITRE X

LA QUESTION PÉNITENTIELLE EN OCCIDENT AU IIIe SIÈCLE.
LE NOVATIANISME.

CHAPITRE XI

CHAPITRE XII

LA DOCTRINE CHRÉTIENNE EN OCCIDENT AU IIIe ET AU DÉBUT DU IVe SIÈCLE.

CHAPITRE XIII

LES HÉRÉSIES ORIENTALES DE LA FIN DU IIIe SIÈCLE.

CHAPITRE XIV

LA THÉOLOGIE EN ORIENT DEPUIS LA MORT D'ORIGÈNE JUSQU'AU CONCILE DE NICÉE.

CHAPITRE XV

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris. — 1930.

Tixeront
Histoire des Dogmes
942500

OCT 10 '32	Aubrey
JUN 9 '33	[illegible]
JUN 23 '34	C. E. [illegible]
DEC 8 '34	Goodspeed 12-7-34
JUN 21 '35	Anthon Flannon #13
JUN 24 '35	
JUN 24 '35	Anthon Flannon
JUL 2 '35	57[illegible] Kimbark ave
DEC 9 '36	[illegible]
DEC 14 '36	
DEC 18 '36	[illegible] Bayer
JAN 5 '37	E112 [illegible]
MAR 23 1943	[illegible]
JUL 12 1943	[illegible]
FEB 6 1946	[illegible]
FEB 8 1946	2-1-46

Tixeront
Histoire des Dogmes

OCT 10 '32	Aubrey	JUN 9 '33
NOV 23 '34	C. E. -Kix, Jr	DEC 8 '34
JUN 21 '35	Anthony L. Cannon #13	JUN 24 '35
JUN 24 '35	Anthony L. Cannon	
DEC 9 '36	S. J. Case	JAN 5 '37
DEC 18 '36	M. W. Boyer	
MAR 2 3 1943	Clinton B. L	
	Lowe	JUL 1 2 1943
JAN 1 8 1945	John F. Lawrence	
FEB 6 - 1945	Renewed	FEB 2 0 1945
Aug 30 '60	R. Walker	Sep 27 '60
Oct 5 '60	William Carp	Oct 18 '60
Oct 18 '60	RENEWED	Oct 31 '60
Oct 9 '62	D. M. Gaffney	Oct 10 '62
FEB 14 1966	M. Roberts	Q

3
23
T59
v.1

Tixeront
Histoire des Dogmes

942500

Aubry

12-7-34

#13

Anthon A. Cannon
57[illegible] [illegible] ave

2-1-45

942500

Tixeront
Histoire des Dogmes

OCT 10 '[illegible]	Aubrey	JUN 5 '32
NOV 23 '34	C.E.-Kix, Jr	DEC 8 '34
JUN 21 '35	Anthony S. Cannon #13	JUN 24 '35
JUN 24 '35	Anthony S. Cannon	
DEC 9 '36	S. J. [illegible]	
DEC 18 '36	Jos. W. Bay[illegible]	JAN 5 '37
[illegible]	Clinton P. L	JUL 12 1943
	[illegible]	
JAN [illegible]		
FEB 6		~~2-1-45~~
	Renewed	
	R. Welke	
	William Carpe	
[illegible] 9 '62	D. M. Lolbeck	[illegible] 10 '62
FEB 14 '[illegible]	M. Roberts	

Jun 30 '60	B. Wilke
Sep 27 '60	5482 S Greenwood
Oct 5 '60	William Carpe
Oct 18 '60	1156 E. 57th St.
Oct 18 '60	RENEWED
Oct 31 '60	
Oct 9 '62	D. M. Lochhead
Oct 10 '62	5419 University, #2A
FEB 14 1964	M. Roberts Q
DEC 10 1965	T. The [illegible]
	[illegible]
	Superior [illegible]

DEC 10 1966 Thalassitis

B. Wilke

Apr 27 '60 5450 S Greenwood

William Carpe

1156 E. 57th St.

Oct 9 '62 G. M. Lockhard

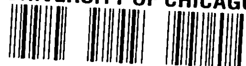
Oct 10 '62 5419 University II 24

FEB 14 1963 [illegible]

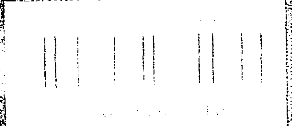
DEC [illegible]

Super[illegible]

DEC 10	1966 T. Thel[illegible]	



Tixeront
Histoire des dogmes
dans l'antiquité
Chrétienne



Volum

lume 2


Cres Cat Sci entia
Vita Exco latur

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

DANS

L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

PAR

J. TIXERONT

II

DE SAINT ATHANASE A SAINT AUGUSTIN

(318-430)

HUITIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1924

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

La " Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique ", inaugurée en 1897, réalise lentement, mais persévéramment, son programme qui était de reprendre, avec les seules ressources de l'initiative privée, le projet confié jadis par Léon XIII aux cardinaux de Luca, Pitra et Hergenrœther, à la suite de la lettre pontificale sur les études historiques, — savoir la composition d'une « Histoire ecclésiastique universelle, mise au point des progrès de la critique de notre temps ».

La matière a été distribuée en une série de sujets capitaux, chacun devant constituer un volume indépendant, chaque volume confié à un savant sous sa propre responsabilité. On n'a pas eu l'intention de faire œuvre pédagogique et de publier des manuels analogues à ceux de l'enseignement secondaire, ni davantage œuvre de vulgarisation au service de ce que l'on est convenu d'appeler le grand public : il y avait une œuvre plus urgente à faire en matière d'histoire ecclésiastique, une œuvre de haut enseignement.

Le succès incontesté des volumes publiés jusqu'ici nous a prouvé que ce programme répondait au désir de bien des maîtres et de bien des étudiants de l'enseignement supérieur français, autant que de bien des membres du clergé et de l'élite des catholiques.

Les origines du catholicisme.

Le christianisme et l'empire romain.

Les églises du monde romain.

Les anciennes littératures chrétiennes.

La théologie ancienne.

Les institutions anciennes de l'Église.

Les églises du monde barbare. — Les églises du monde syrien.

L'église byzantine. — L'État pontifical.

La réforme du XI[e] siècle. — Le sacerdoce et l'Empire.

Histoire de la formation du droit canonique.

La littérature ecclésiastique du moyen âge.

La théologie du moyen âge. — Les institutions de la chrétienté

L'Église et l'Orient au moyen âge.

L'Église et le Saint-Siège de Boniface VIII à Martin V.

L'Église à la fin du moyen âge.

La réforme protestante. — Le concile de Trente.

L'Église et l'Orient depuis le XV[e] siècle.

La théologie catholique depuis le XVI[e] siècle.

Le protestantisme depuis la Réforme.

L'expansion de l'Église depuis le XVI[e] siècle.

L'Église et les gouvernements d'ancien régime.

L'Église et les révolutions politiques (1789-1870).

L'Église contemporaine.

Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique

Volumes parus :

Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose, par M. Paul ALLARD. *Huitième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Histoire des Dogmes, par M. J. TIXERONT, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. Trois volumes.

— **I. La théologie anténicéenne.** *Neuvième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

— **II. De saint Athanase à saint Augustin** (318-430). *Septième édition.* 1 vol. in-12 . . . . **10 fr.**

— **III. La fin de l'âge patristique** (430-800). *Cinquième édition.* 1 vol. in-12.. . . . . **10 fr.**

Anciennes Littératures chrétiennes : I. La Littérature grecque, par M[gr] Pierre BATIFFOL. *Quatrième édition. Epuisé.*

Anciennes Littératures chrétiennes : II. La Littérature syriaque, par M. Rubens DUVAL. *Troisième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Afrique chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition. Épuisé.*

L'Espagne chrétienne, par Dom H. LECLERCQ, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Angleterre chrétienne avant les Normands, par Dom Fernand CABROL, abbé de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

Les Chrétientés celtiques, par Dom GOUGAUD, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. . . **10 fr.**

Le Christianisme dans l'Empire perse, sous la dynastie Sassanide (224-632), par M. J. LABOURT, docteur en théologie et docteur ès lettres. *Deuxième édition.* 1 volume in-12. . . . . **10 fr.**

L'Église byzantine, de 527 à 847, par le R. Père PARGOIRE, des Augustins de l'Assomption. *Troisième édition.* 1 volume in-12. . . . . **10 fr.**

L'Église et l'Orient au Moyen Age : les Croisades, par M. Louis BRÉHIER, professeur d'histoire à l'Université de Clermont-Ferrand. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12.. . **10 fr.**

Les Papes d'Avignon (1305-1378), par G. MOLLAT, professeur à l'Université de Strasbourg. *Quatrième édition.* 1 vol. in-12. **10 fr**

Le Grand Schisme d'Occident, par M. L. SALEMBIER. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

L'Église romaine et les Origines de la Renaissance, par M. Jean GUIRAUD. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. **10 fr.**

Les Origines du Schisme anglican (1509-1571), par M. J. TRÉSAL. *Troisième édition.* 1 vol. in-12. . . . . **10 fr.**

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C[ie]. — PARIS.

Bibliothèque

de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

DANS

L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

II

DE SAINT ATHANASE A SAINT AUGUSTIN

(318-340)

NIHIL OBSTAT

A. AUBONNET,
censor deput.

IMPRIMATUR

Le 30 novembre 1908
en la fête de S. André, apôtre.

✠ Pierre CARD. COULLIÉ,
Arch. de Lyon et de Vienne.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 4 decembris 1908.
P. FAGES,
v. g.

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

DANS

L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

PAR

J. TIXERONT

II

DE SAINT ATHANASE A SAINT AUGUSTIN

(318-430)

HUITIÈME ÉDITION

PARIS
LIBRAIRIE VICTOR LECOFFRE
J. GABALDA, Éditeur
RUE BONAPARTE, 90

1924


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

AVANT-PROPOS

L'objet de ce volume est de conduire l'histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne depuis saint Athanase jusqu'à la mort de saint Augustin.

La date de 430, adoptée ici comme point de coupure entre les tomes deuxième et troisième de cette étude, offrait de multiples avantages qu'il est inutile d'énumérer. Elle présente l'inconvénient de séparer de l'histoire des controverses pélagiennes celle des disputes semi-pélagiennes qui en sont la continuation et dont saint Augustin a vu les commencements. A cet inconvénient je n'ai trouvé nul remède. Admettre dans le présent volume l'histoire du semi-pélagianisme eût été le grossir démesurément. C'eût été aussi anticiper de près d'un siècle sur l'ordre chronologique auquel il y a des raisons de rester fidèle. Le plus simple est que le lecteur veuille bien considérer le futur volume — quand il l'aura entre mains — comme faisant étroitement suite à celui-ci, et prendre la peine de s'y reporter quand la chose sera nécessaire.

Les principes qui ont dirigé la composition de la *Théologie anténicéenne* ont aussi présidé à celle du présent ouvrage. J'ai procédé par tableaux d'ensemble, et, après avoir traité des controverses spéciales soit à l'Orient soit à l'Occident, décrit, en deux chapitres généraux, l'état des doctrines chrétiennes au IVe siècle, soit dans l'Église grecque, soit dans l'Église latine, en prenant pour point de départ ces doctrines elles-mêmes. Exception a été faite seulement pour les Pères syriens, isolés dans leur langue, et pour saint Augustin qu'il fallait mettre hors cadre. La table analytique des matières tiendra compte de cette disposition. Rédigée en partie double, elle permettra, pour la période qui va de 318 à 430, ou de reconstruire l'enseignement total de chaque écrivain sur les divers points de la théologie, ou de retrouver l'expression de chaque point de la doctrine dans les écrivains qui en ont traité.

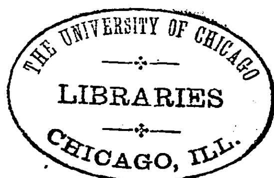
Lyon, janvier 1909.

HISTOIRE DES DOGMES

DE SAINT ATHANASE A SAINT AUGUSTIN

INTRODUCTION

Avec le IVe siècle commence, dans l'histoire des dogmes, ce que l'on est convenu d'appeler la période des grandes controverses. L'Église cependant avait connu, avant l'arianisme, des conflits doctrinaux importants qui avaient agité sa foi : même au milieu des persécutions, nous l'avons vu, l'esprit chrétien n'est pas resté inactif. Mais ces controverses, si l'on excepte celle du gnosticisme, n'avaient pas provoqué de ces troubles profonds qui bouleversent pour longtemps une société; elles n'avaient pas occasionné de ces grandes réunions d'évêques si fréquentes depuis, et groupant au même lieu la moitié de l'Église. Empêchée par sa situation vis-à-vis de l'État et par la pénurie de ses ressources de manifester sa puissance d'enseignement dans des assemblées plénières — auxquelles d'ailleurs on ne paraît pas avoir songé, — c'est par l'autorité de son magistère quotidien, renforcée parfois de celle de conciles régionaux, que cette Église


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

AVANT-PROPOS

L'objet de ce volume est de conduire l'histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne depuis saint Athanase jusqu'à la mort de saint Augustin.

La date de 430, adoptée ici comme point de coupure entre les tomes deuxième et troisième de cette étude, offrait de multiples avantages qu'il est inutile d'énumérer. Elle présente l'inconvénient de séparer de l'histoire des controverses pélagiennes celle des disputes semi-pélagiennes qui en sont la continuation et dont saint Augustin a vu les commencements. A cet inconvénient je n'ai trouvé nul remède. Admettre dans le présent volume l'histoire du semi-pélagianisme eût été le grossir démesurément. C'eût été aussi anticiper de près d'un siècle sur l'ordre chronologique auquel il y a des raisons de rester fidèle. Le plus simple est que le lecteur veuille bien considérer le futur volume — quand il l'aura entre mains — comme faisant étroitement suite à celui-ci, et prendre la peine de s'y reporter quand la chose sera nécessaire.

Les principes qui ont dirigé la composition de la *Théologie anténicéenne* ont aussi présidé à celle du présent ouvrage. J'ai procédé par tableaux d'ensemble, et, après avoir traité des controverses spéciales soit à l'Orient soit à l'Occident, décrit, en deux chapitres généraux, l'état des doctrines chrétiennes au IV[e] siècle, soit dans l'Église grecque, soit dans l'Église latine, en prenant pour point de départ ces doctrines elles-mêmes. Exception a été faite seulement pour les Pères syriens, isolés dans leur langue, et pour saint Augustin qu'il fallait mettre hors cadre. La table analytique des matières tiendra compte de cette disposition. Rédigée en partie double, elle permettra, pour la période qui va de 318 à 430, ou de reconstruire l'enseignement total de chaque écrivain sur les divers points de la théologie, ou de retrouver l'expression de chaque point de la doctrine dans les écrivains qui en ont traité.

Lyon, janvier 1909.

HISTOIRE DES DOGMES

DE SAINT ATHANASE A SAINT AUGUSTIN

INTRODUCTION

Avec le IVe siècle commence, dans l'histoire des dogmes, ce que l'on est convenu d'appeler la période des grandes controverses. L'Église cependant avait connu, avant l'arianisme, des conflits doctrinaux importants qui avaient agité sa foi : même au milieu des persécutions, nous l'avons vu, l'esprit chrétien n'est pas resté inactif. Mais ces controverses, si l'on excepte celle du gnosticisme, n'avaient pas provoqué de ces troubles profonds qui bouleversent pour longtemps une société; elles n'avaient pas occasionné de ces grandes réunions d'évêques si fréquentes depuis, et groupant au même lieu la moitié de l'Église. Empêchée par sa situation vis-à-vis de l'État et par la pénurie de ses ressources de manifester sa puissance d'enseignement dans des assemblées plénières — auxquelles d'ailleurs on ne paraît pas avoir songé, — c'est par l'autorité de son magistère quotidien, renforcée parfois de celle de conciles régionaux, que cette Église

avait éliminé de son sein les erreurs qui cherchaient à s'y glisser, et tracé aux fidèles la ligne de leur croyance. Après la paix de Constantin, cet état de choses fut modifié. L'existence et la vie matérielle de la société chrétienne étant désormais assurées, le cauchemar des persécutions définitivement écarté dans l'empire, certains esprits se portèrent, chez les Grecs surtout, avec une curiosité avide à l'examen de leurs croyances religieuses, et, continuant l'œuvre commencée par les alexandrins, s'efforcèrent de découvrir de plus en plus, dans la langue et les concepts abstraits de la philosophie, des concepts et des formules capables de traduire les données de leur foi. Or il était impossible que, dans ce travail, il ne se produisît pas des méprises, qu'il ne s'y énonçât pas des contre-vérités, et d'autant plus dangereuses qu'elles étaient le fait d'hommes plus instruits ou plus influents. C'est ce qu'on a appelé les *grandes hérésies :* grandes non seulement par leur objet, mais surtout par les mouvements qu'elles ont suscités, les déchirements qu'elles ont occasionnés, par les champions qui se sont mêlés à ces querelles, par les écrits qu'elles ont provoqués et les décisions qui les ont closes. A ces hérésies en effet l'Église n'opposa plus seulement l'autorité de son magistère ordinaire : elle opposa la force de ses évêques assemblés et de ses conciles. De leurs décisions et des études qui les ont préparées ou suivies les dogmes trinitaire et christologique, le dogme de la grâce sont sortis presque entièrement définis et achevés; d'autres, moins importants, en ont été singulièrement précisés et éclaircis.

Mais, par là même que le dogme se définissait, une sélection se fit dans les opinions ayant cours jusque-là, et beaucoup d'interprétations tombèrent qui s'étaient jusqu'alors produites sans obstacle. Pendant trois cents ans, une première poussée de recherches doc-

trinales avait multiplié dans tous les sens les aperçus et les solutions. Au IVe siècle, on commence à émonder cette végétation folle, et à retrancher ou mieux à laisser mourir les opinions reconnues caduques. Le dogme se resserre en se formulant. Ce n'est pas que l'on ne retrouve — et plus fréquemment qu'on ne le croit d'ordinaire — même dans les écrivains de cette époque, des restes des incertitudes et des bégaiements de l'époque précédente. Mais on constate en eux une certaine maturité d'esprit chrétien qui n'a plus rien de l'enfance, une certaine fermeté qui leur fait envisager les problèmes nouveaux avec une sérénité et une confiance toute viriles. Ces écrivains sont bien par excellence des *Pères de l'Église*, comme on a commencé à les désigner dès le Ve siècle. Hommes en grand nombre de haute culture et de haute sainteté, ils ont vraiment nourri l'Église de leur doctrine et de leurs enseignements. Aucune époque de son histoire n'égale à ce point de vue celle qui va du IVe au milieu du Ve siècle, de saint Athanase à saint Léon. Dans les siècles suivants, l'originalité décroît, et d'autres courants viennent d'ailleurs solliciter la dialectique chrétienne. La vérité cependant trouve toujours des défenseurs, et la tradition des Basile et des Augustin ne reste jamais sans quelques représentants. La tâche de ceux-ci est d'achever l'œuvre des maîtres, et ils s'y emploient avec ardeur sinon toujours avec éclat. Leurs efforts, en tout cas, méritent qu'on les apprécie et que l'on reconnaisse le complément de lumières qu'ils ont apporté aux solutions de leurs devanciers.

Ce volume et le suivant vont étudier, au point de vue de l'histoire des dogmes, cette époque des Pères, cette période des grandes hérésies. Il n'en est pas de plus importante, ni peut-être de plus mouvementée.

CHAPITRE PREMIER

APERÇU GÉNÉRAL SUR LA THÉOLOGIE GRECQUE AU IVe SIÈCLE.

§ 1. — Les écoles et les personnes.

Géographiquement, les Pères grecs du IVe siècle forment quatre groupes distincts.

Le premier groupe est le groupe alexandrin : il comprend, avec l'évêque Alexandre, saint Athanase, Didyme l'aveugle et quelques autres écrivains, tels que Sérapion et Macaire d'Alexandrie.

Le second est le groupe palestinien. Saint Cyrille de Jérusalem en est comme le centre : mais on lui peut rapporter l'historien Eusèbe de Césarée, et l'évêque de Constantia, saint Epiphane, né tout près d'Éleuthéropolis.

Plus au nord, nous trouvons le groupe des antiochéniens, Eustathe d'Antioche, puis Diodore de Tarse, Théodore de Mopsueste, saint Jean Chrysostome. Sauf le premier, ils ne prennent, comme évêques, qu'une faible part aux controverses trinitaires, mais l'importance de Diodore et de Théodore sera grande dans les questions christologiques que soulèvera le siècle suivant.

Enfin, le quatrième groupe est celui des cappado-

ciens, saint Basile, les deux Grégoire de Nazianze et de Nysse, et l'évêque d'Iconium, Amphiloque.

Telle est la distribution géographique. Mais le fait seul que, dans cette nomenclature, le nom d'Eusèbe se trouve rapproché de celui de saint Épiphane, montre assez que nous en devons adopter une autre, si nous voulons tenir compte des tendances intellectuelles et théologiques de nos auteurs. A ce point de vue, deux écoles se dessinent d'abord dont les divergences s'accentueront par la suite, l'école d'Alexandrie et l'école d'Antioche. Athanase (v. 295-373) ne représente qu'imparfaitement la première. Bien qu'il plaide pour Origène et Denys d'Alexandrie, et que ses deux traités de jeunesse *Contra gentes* et *Oratio de incarnatione Verbi* trahissent l'influence d'Origène, saint Athanase se porte de préférence, autant par inclination d'un génie tout positif que par nécessité de controverse, vers une action théologique où la spéculation pure a peu de part, mais où la rigueur de la pensée et la précision des termes jouent un rôle capital. Ce grand lutteur n'est pas, autant qu'on l'a dit, l'esclave ou l'inflexible champion d'un mot : c'est, au contraire, un génie très souple qui voit les idées sous les mots et qui excelle, au besoin, à manier les hommes comme les idées. Esprit net plutôt qu'étendu, ennemi des équivoques, d'une logique droite et ferme, il est surtout un caractère. De là sa haute autorité, et l'ardente vénération ou la haine furieuse dont il a été l'objet[1].

1. Les œuvres de saint Athanase sont citées ici d'après l'édition de la *Patrologie grecque*, t. XXV-XXVIII. On trouvera dans Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4e édit., p. 237, note 2, la chronologie des œuvres de saint Athanase. Indépendamment des écrits reconnus depuis longtemps comme n'étant pas authentiques (par exemple le *Contra Apollinarium*), M. Loofs écarte l'*Oratio IVa contra arianos*, le *Sermo maior de fide*, le traité sur Matthieu, XI, 27 et l'*Expositio fidei*. — Travaux : H. Voigt, *Die Lehre des Athanasius von Alexandrien*, Bremen, 1861. L. Atzberger, *Die Logoslehre des hl. Athanasius*,

Le vrai continuateur à Alexandrie de l'œuvre d'Origène au IVe siècle est Didyme l'aveugle (+ v. 395)[1]. Son nom se trouve joint à celui de son maître dans les condamnations portées par les sixième et septième conciles généraux[2]. D'autre part, nous savons par saint Jérôme[3] qu'il avait écrit sur le Περὶ ἀρχῶν de brefs commentaires, où il s'efforçait d'interpréter dans un sens orthodoxe les erreurs d'Origène sur la Trinité. Le même saint Jérôme[4] cite de lui une réponse à Rufin d'où il appert que Didyme, comme Origène, admettait et que les âmes ont préexisté, et qu'elles ont péché dans cet état, et que leur union subséquente à des corps est une punition de cette faute. De ces erreurs toutefois c'est à peine si on trouve des traces incertaines dans les ouvrages de Didyme qui ont survécu[5]. Ce qu'on y admire plutôt, est l'étonnante et quelque peu tumultueuse érudition scripturaire qu'il y déploie. Dans le *De Trinitate* et le *De Spiritu Sancto*, les textes succèdent aux textes sans répit, traités parfois avec profondeur, mais souvent aussi avec un dogmatisme arrêté qui les tourne sans autre façon à ses vues.

Des alexandrins et de leur école il faut rapprocher d'abord Eusèbe de Césarée (v. 265-340), l'auteur, de concert avec Pamphile, de l'*Apologie pour Origène*.

München, 1880. A. PELL, *Die Lehre des hl. Athanasius von der Sünde und Erlösung*, Passau, 1889. H. STRAETER, *Die Erlosungslehre des hl. Athanasius*, Freiburg im Br., 1894. F. LAUCHERT, *Die Lehre des hl. Athanasius des Grossen*, Leipzig, 1895. A. STUELCKEN, *Athanasiana*, Leipzig, 1899. K. HOSS, *Studien über das Schrifttum und die Theologie des Athanasius*, Freiburg im Br., 1899. K. BORNHAEUSER, *Die Vergottungslehre des Athanasius und Johannes Damascenus*, Gütersloh, 1903. F. CAVALLERA, *Saint Athanase*, Paris, 1908. G. BARDY, *Saint Athanase*, Paris, 1914.

1. Œuvres dans *P. G.*, XXXIX. — Travaux : J. LEIPOLDT, *Didymus der Blinde von Al.*, Leipzig, 1905. G. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, Paris, 1910.

2. MANSI, *Collect. concilior.*, XI, 632 et XIII, 377.

3. *Apologia adversus libros Rufini*, II, 16.

4. *Id.*, III, 28 ; cf. I, 6.

5. V. *Enarratio in epist. S. Petri primam*, I, 1 (col. 1755) ; I, 12 (col. 1759) ; III, 22 (col. 1770).

Origène avait passé une partie de sa vie et avait tenu école à Césarée, et l'influence de son enseignement, fortifiée par la présence de Pamphile, le disciple de Pierius, fut toujours très grande en Palestine. On le vit bien dans les controverses origénistes postérieures. La curiosité d'Eusèbe se sentait d'ailleurs naturellement attirée par l'immense érudition du grand alexandrin, et son esprit théologique, qui fut toujours incertain et timide, s'accommodait des contradictions qui se rencontraient dans l'œuvre du maître. Son œuvre à lui fut surtout historique et apologétique. Il ne se trouva à l'aise dans la controverse dogmatique que dans ses réfutations de Marcel d'Ancyre.

Des alexandrins encore il faut rapprocher les cappadociens. Saint Basile et saint Grégoire de Nazianze ont écrit la *Philocalie,* recueil des meilleurs passages d'Origène, et, s'ils n'ont point adopté ses doctrines compromettantes, ils se sont du moins pénétrés de son esprit, et ont partagé sa belle confiance dans le rôle réservé à la raison dans l'éclaircissement et l'exposé des vérités de la foi. L'un et l'autre ont été nourris des littérateurs et des philosophes grecs. Mais saint Basile (v. 331-379), homme avant tout de gouvernement et d'action, esprit d'ailleurs plus fort et plus positif, en a moins subi ou moins trahi l'influence. Elle paraît davantage dans saint Grégoire de Nazianze (v. 330-390), caractère un peu faible et inconstant, penseur peu original, mais le théologien orateur par excellence, d'une clarté merveilleuse, sachant mettre à la portée des plus humbles intelligences les plus hauts mystères de la foi. Quant à saint Grégoire de Nysse (évêque en 371, mort v. 395), c'est proprement un philosophe et un origéniste. Il ne saurait faire un pas sans disserter, et s'il n'a pas suivi Origène dans ses plus graves erreurs, il en a cependant retenu assez pour qu'il soit impossible,

en deux ou trois points, de pallier ses écarts. Il était, contre les eunomiens ergoteurs, l'adversaire qu'il fallait; mais en lui le bel équilibre qui existait chez son frère Basile est rompu : l'éloquence devient rhétorique; la philosophie prend le pas sur la révélation, et le raisonnement à outrance obscurcit de temps à autre, plus qu'il ne les sert, les données de la foi [1].

Les cappadociens forment comme un moyen terme entre l'école d'Alexandrie, dont ils dépendent cependant davantage, et l'école d'Antioche. Celle-ci regarde, en exégèse, l'interprétation littérale comme à peu près seule admissible; elle incline, dans sa doctrine christologique, à séparer en Jésus-Christ l'élément humain de l'élément divin; dans sa doctrine de la grâce, à maintenir la spontanéité et l'autonomie de la liberté humaine vis-à-vis de l'action de Dieu. Ces tendances se trahissent déjà dans ce qui nous reste

1. Les cappadociens sont cités ici d'après les éditions de la *P. G.*, saint Basile, t. XXIX-XXXII; saint Grégoire de Nazianze, t. XXXV-XXXVIII; saint Grégoire de Nysse, t. XLIV-XLVI; Amphiloque, t. XXX, et pour ce dernier, joindre K. HOLL, *op. infr. cit.*, qui a édité une septième homélie. — Travaux : Sur saint Basile, W. KLOSE, *Ein Beitrag zur Kirchengeschichte, Basilius der Grosse nach seinem Leben und seine Lehre*, Straslund, 1835. E. SCHOLL, *Die Lehre des hl. Basilius von der Gnade*, Freiburg im Br., 1881. A. KRANICH, *Der hl. Basilius in seiner Stellung zum Filioque*, Braunsberg, 1881. P. ALLARD, *Saint Basile*, Paris, 1899. — Sur saint Grégoire de Nazianze, A. BENOÎT, *Saint Grégoire de Naz., sa vie, ses œuvres et son époque*, 2e édit., Paris, 1885. C. ULLMANN, *Gregorius von Nazianz der Theologe*, 2e édit., Gotha, 1866. K. HUEMMER, *Des hl. Gregor von Nazianz des Theologen Lehre von der Gnade*, Kempten, 1890. — Sur saint Grégoire de Nysse, J. B. AUFHAUSER, *Die Heilslehre des hl. Gregor von Nyssa*, München, 1910. A. KRAMPF, *Der Urzustand des Menschen nach der Lehre des hl. Gregor von Nyssa*, Würzburg, 1899. F. HILT, *Des hl. Gregor von Nyssa Lehre vom Menschen*, Köln, 1890. F. DIEKAMP, *Die Gotteslehre des hl. Gregor von Nyssa*, Münster, 1896. W. VOLLERT, *Die Lehre Gregors von Nyssa vom Guten und Bösen*, Leipzig, 1897. — Sur Amphiloque, K. HOLL, *Amphilochius von Ikonium in seinem Verhältnis zu den grossen Kappadoziern*, Tübingen, 1904. L. SALTET, *La théologie d'Amphiloque*, dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, pp. 121-127. G. FICKER, *Amphilochiana*, 1re partie, Leipzig, 1906.

des œuvres d'Eustathe d'Antioche (+ 337)[1] : elles s'étalent à l'aise dans celles de Diodore de Tarse (évêque v. 378, mort v. 393) et surtout de Théodore de Mopsueste (évêque en 392, mort en 428)[2]. Elles ne sont pas absentes non plus des homélies de saint Jean Chrysostome (344-407), le disciple de Diodore et l'ami de Théodore. Heureusement, les nécessités de son ministère de prédicateur et le caractère tout pratique de sa parole ont éloigné le grand orateur des spéculations dogmatiques, et lui ont fait tempérer ce qu'il y avait d'excessif dans les principes de son ami et de son maître. Homéliste plus que théologien, et moins théoricien que moraliste, saint Chrysostome n'occupe d'ailleurs dans l'histoire des dogmes qu'une place secondaire, bien inférieure à celle que lui a attribuée dans l'histoire de l'éloquence chrétienne l'admiration de ses contemporains et de tous les âges[3].

Saint Cyrille de Jérusalem (v. 315 + 386) et saint Épiphane (évêque en 367, mort en 403) sont restés en dehors de cette classification. S'il fallait assigner une place au premier, c'est évidemment près des cappadociens qu'il le faudrait mettre, dans ce milieu qui tient

1. Œuvres dans *P. G.*, t. XVIII. — Travaux : A. Jahn, *Des hl. Eustathios Erzbisch. v. Antioch. Beurtheilung des Origenes*, Leipzig, 1886. F. Cavallera, *S. Eustathii « In Lazarum, Mariam et Martham » homilia christologica*, Paris, 1905. L. Saltet, *Le schisme d'Antioche au IVᵉ siècle*, et *Une prétendue homélie d'Eustathe*, dans le *Bulletin de littér. ecclésiastique*, 1906, pp. 120 et suiv. et 212 et suiv.

2. Comme ces deux auteurs sont les vrais précurseurs et fondateurs du nestorianisme, je renverrai au volume suivant ce qui regarde l'exposé de leur christologie. Théodore appartient du reste plutôt au vᵉ siècle.

3. Saint Jean Chrysostome est cité ici d'après l'édition de la *P. G.*, t. XLVII-LXIV. On trouvera plus loin, page 131, un tableau des écrits que j'ai cités et qui permettra de les retrouver aisément. — Travaux : Th. Förster, *Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischen Schule*, Gotha, 1869. P. Galtier, *S. Jean Chrysostome et la confession*, dans les *Recherches de science relig.*, I, II (1910, 1911). Elser, *Der hl. Chrysostomus und die Philosophie*, dans *Theolog. Quartalschrift*, t. LXXVI, 1894. A. Naegle, *Die Eucharisticlehre des hl. Joh. Chrysost.*, Strassburg, 1900.

à la fois d'Antioche et d'Alexandrie, plus d'Alexandrie que d'Antioche. Mais ses vingt-quatre catéchèses, son principal ouvrage, ne lui ont guère donné l'occasion de pousser à fond sa théologie. Nicéen timide que l'ὁμοούσιος effraie — il l'évite formellement dans ses catéchèses — et qui a horreur des controverses — il a cependant réfuté énergiquement les manichéens et Marcel d'Ancyre, — il se livre plus volontiers à des développements instructifs et pieux sur des sujets moins ardus. L'esprit éprouve un vrai repos à parcourir, au milieu de la littérature de bataille du IVe siècle, ces pages d'une beauté si calme, écrites en un style tempéré et précis, mais qui ne manque ni de souplesse ni d'émotion vraie[1].

Quant à saint Épiphane, il ne veut être d'aucune école, mais orthodoxe simplement et au sens le plus étroit. Cela même toutefois l'arme contre toutes les hérésies ou ce qu'il croit tel, et fait de lui un infatigable polémiste. Il a combattu les ariens, les apollinaristes; il a soutenu d'abord Paulin contre Mélèce et a poursuivi de ses arguments des erreurs qu'il est presque seul à nous faire connaître; mais surtout il a attaqué Origène, à ses yeux le principe et l'auteur de toutes les hérésies de son temps. Son zèle souvent l'a emporté trop loin et l'a entraîné à des fautes dont il n'a pas eu conscience. Saint Épiphane n'est pas un théologien original : il craindrait de l'être; souvent il n'a visé qu'à reproduire, en une langue diffuse et en d'interminables dissertations, les vues d'Athanase et des Cappadociens. Homme d'église par-dessus tout, il a tenu à justifier toutes les coutumes de cette Église,

1. S. Cyrille est cité ici d'après l'édition de la *P. G.*, t. XXXIII. — Travaux : J. MADER, *Der hl. Cyrillus, Bischof von Jerusalem, in seinem Leben und seinen Schriften*, Einsiedeln, 1891. J. MARQUARDT, *S. Cyrilli hierosolymitani de contentionibus et placitis arianorum sententia*, Braunsberg, 1881. ID., *S. Cyrillus hierosolym. baptismi, chrismatis, eucharistiae mysteriorum interpres*, Leipzig, 1882.

et a travaillé notamment à développer les tendances ascétiques qui commençaient à prendre corps un peu partout dans les institutions monastiques. Mais si saint Épiphane n'est pas un penseur personnel, il est un auteur érudit, et, à cause de cela, apporte, sur plus d'un point, une contribution précieuse à l'histoire des idées chrétiennes du IVe siècle. Ajoutons que, grâce à ses rapports avec l'Occident, certaines conceptions ou coutumes latines ont fait par lui leur entrée dans l'Église grecque à laquelle il appartenait[1].

Tels sont les principaux écrivains grecs du IVe siècle dont nous aurons ici à étudier la doctrine; nombre d'autres cependant seront nommés que nous nous abstenons de caractériser plus au long, et pour lesquels on voudra bien recourir aux ouvrages de patrologie.

§ 2. — La doctrine sur les sources de la foi.

Bien que les auteurs ecclésiastiques du IVe siècle ne soient pas absolument d'accord entre eux sur le canon du Nouveau et de l'Ancien Testament, et que certains excluent du catalogue des livres inspirés des ouvrages acceptés par d'autres[2], ces auteurs sont unanimes cependant à regarder l'inspiration, là où ils l'admettent, comme une action de Dieu parlant et s'exprimant par les écrivains sacrés. Ces écrivains sont θεόπνευστοι, θεοφορούμενοι[3]; leurs paroles sont les paroles mêmes du Saint-Esprit, τοῦ Πνεύματος τοῦ ἁγίου ῥήματα[4].

1. Saint Épiphane est cité ici d'après l'édition de la *P. G.*, t. XLI-XLIII. — Travaux : B. EBERHARD, *Die Betheilung des Epiphanius am Streite über Origenes*, Trier, 1859. J. MARTIN, *Saint Epiphane*, dans les *Annal. de phil. chr.*, CLV, CLVI (1907-1908).

2. V. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, III, 25; Th. ZAHN, *Einleitung in das N. T.*

3. ATHAN., *Contra gentes*, 1; BASIL., *In Hexaemer.*, VI, 11; GREG. NYSS., *Contra Eunomium*, VII (*P. G.*, XLV, 744).

4. CHRYSOST., *In Genesim*, hom. XV, 1.

En quoi consiste précisément cette inspiration? Quand elle atteint son plus haut degré, chez les prophètes par exemple, Théodore de Mopsueste pense qu'elle est un état d'extase dans lequel le prophète, ses sens étant fermés à la terre, reçoit en lui des impressions spirituelles des choses à venir ou cachées. Le prophète traduit ces impressions par les mots *voir, entendre,* comme si des tableaux sensibles lui étaient présentés ou des paroles sensibles lui étaient dites, mais d'ailleurs tout se passe dans son intelligence[1]. On sait, d'autre part, que le même Théodore n'accordait aux Proverbes et peut-être à l'Ecclésiaste, qu'une inspiration de second ordre, l'*esprit de prudence,* très différent de l'extase du prophète[2]. Saint Jean Chrysostome, qui a touché le même sujet, semble parfois représenter l'inspiration comme un envahissement total par le Saint-Esprit des facultés de l'écrivain, envahissement qui réduirait celui-ci à un état purement passif[3]; mais ce n'est pas l'idée qu'il s'en fait d'ordinaire. Il met précisément cette différence entre la prophétie et la divination païenne, que le devin ou la pythonisse sont passifs et hors d'eux-mêmes, tandis que le prophète reste maître de soi et conscient de ce qu'il annonce[4]. Il maintient à l'auteur humain, dans la composition des Livres saints, une part qui explique les différences ou même les divergences que présentent ces livres. Théoriquement, saint Chrysostome semble admettre que ces divergences peuvent être réelles bien que légères; pratiquement, il s'efforce de montrer qu'elles ne sont qu'apparentes[5].

1. *In Nahum*, I, 1 (*P. G.*, LXVI, 402); *In Abdiam*, 1 (*ibid.*, 407); *In Zachariam*, I, 9-12 (*ib.*, 507, 510).
2. *P. G.*, LXVI, 697.
3. *In psalm.* XLIV, 1.
4. *In I Corinth.*, hom. XXIX, 1.
5. *In Matth.*, hom. I, 2.

Quant à la méthode d'interprétation de l'Écriture, on sait assez que l'école d'Alexandrie inclinait vers celle qui admet largement le sens spirituel ou même purement allégorique, tandis que l'école d'Antioche — nous l'avons dit — tenait avant tout pour le sens littéral et historique. La première est représentée, au IVᵉ siècle, surtout par saint Grégoire de Nysse[1]; la seconde par saint Basile, qui repousse nettement le pur allégorisme ou symbolisme[2], et principalement par les antiochéniens. Eusèbe rapporte de Dorothée, l'un des premiers maîtres de l'école exégétique d'Antioche, qu'il interprétait l'Écriture μετρίως, avec mesure[3]. L'évêque Eustathe a laissé, sur le sujet de la pythonisse, un petit traité d'un caractère antiallégorique prononcé. Socrate a dit de Diodore de Tarse qu'il s'appliquait uniquement à la lettre des Saintes Écritures, négligeant leur sens spirituel : ψιλῷ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων γραφῶν, τὰς θεωρίας αὐτῶν ἐκτρεπόμενος[4]. Théodore de Mopsueste est assez connu pour son littéralisme rigide, et quant à saint Jean Chrysostome, s'il est moins exclusif que son ami et, en sa qualité d'orateur et de moraliste, admet une certaine mesure d'allégorie et d'applications figurées, il n'en déclare pas moins préférer, et il pratique en effet une exégèse plus sévère et moins capricieuse : Ἐγὼ δὲ οὔτε ταύτην ἀτιμάζω τὴν ἐξήγησιν (l'exégèse allégorique) καὶ τὴν ἑτέραν ἀληθεστέραν εἶναί φημι[5].

Cependant, quoi qu'il en soit de ces diverses tendances, tous nos auteurs s'accordent à voir dans l'Écriture la première source où il faut aller puiser la

1. *In cantica canticorum*, prooemium (*P. G.*, XLIV, 756 sqq.); *Contra Eunomium*, VII (*P. G.*, XLV, 744).
2. *In hexaemeron*, IX, 1.
3. *Hist. eccl.*, VII, 32, 2, 3.
4. *Hist. eccl.*, VI, 13.
5. *In Isaïam*, cap. I, 22, n° 7; V, 7, n° 3.

foi. A prendre à la lettre certaines de leurs déclarations, il semblerait même que, à leur gré, c'est assez des Livres saints pour nous enseigner ce que nous devons croire. « Les Écritures saintes et inspirées, dit saint Athanase, suffisent à la définition de la vérité[1] ». Elles sont plus aptes que les autres écrits à édifier la foi, et il faut donc les lire[2]. « N'attends pas un autre maître, déclare saint Chrysostome; tu possèdes les paroles de Dieu, nul ne t'instruira comme elles[3] ». Et saint Basile expose qu'en effet l'Écriture doit être juge quand il s'agit de trancher entre des coutumes ou des traditions dissemblables[4]. La raison très simple qu'en apporte saint Épiphane est que l'Écriture ne saurait errer : πάντα γὰρ ἀληθεύει ἡ θεία γραφή[5]. Mais on se tromperait si l'on pensait que les Pères grecs du IVe siècle excluent par là une autre source d'information plus accessible aux humbles. Ces Pères ont le sentiment un peu confus d'un développement qui s'accomplit à leur époque dans la théologie ecclésiastique[6]. Des dogmes sont mis en lumière — celui de la divinité du Saint-Esprit par exemple, — des formules sont adoptées — comme l'ὁμοούσιος, — des usages liturgiques et rituels prévalent et se multiplient dont l'Écriture ne fait nulle mention, ou qu'elle n'enseigne que d'une façon incomplète et obscure. Il faut cependant les justifier contre les adversaires, et cette nécessité amène nos auteurs à insister, plus qu'on ne l'a fait jusqu'à eux, sur un enseignement, une tradition orale distincte de l'Écriture et parvenue des apôtres jusqu'à nous. C'est la παράδοσις

1. *Contra gentes*, 1.
2. *Epist. ad episc. Ægypti et Libyae*, 4; *De synodis*, 6; *De decretis*, 32.
3. *In Coloss.*, hom. IX, 1.
4. *Epist.* CLXXXIX, 3.
5. *Ancoratus*, 13.
6. Voyez le passage très explicite de SAINT GRÉGOIRE DE NAZ., *Orat.* XXXI, 26, 27.

ἄγραφος τῶν ἀποστόλων, τῶν πατέρων dont les apôtres et leurs successeurs se sont servis pour nous transmettre ce qu'ils n'ont point confié à l'Écriture. Saint Chrysostome la mentionne[1] comme saint Épiphane[2], comme les cappadociens[3]. Cette tradition orale offre les mêmes garanties de vérité que l'Écriture. Les hérétiques la rejettent : ils ont tort[4]. Elle est ἀξιόπιστος, déclare saint Chrysostome : παράδοσίς ἐστι, μηδὲν πλέον ζήτει[5]. Et saint Grégoire de Nysse : « Il suffit, pour démontrer notre affirmation, que nous ayons [en notre faveur] la tradition des Pères parvenue jusqu'à nous comme une sorte d'héritage qui nous a été transmis par les saints successeurs et héritiers des apôtres[6] ».

Cette tradition orale ne se confond pas encore, pour les Pères grecs du IVe siècle, avec le magistère ordinaire de l'Eglise. Cependant, on trouve déjà dans saint Épiphane une idée qui conduira pratiquement à cette identification. Il remarque que cette tradition, les hérétiques ne l'ont point reçue et ne la conservent point : seule, l'Église l'a reçue et la transmet. Il en conclut que l'enseignement et les décisions de l'Église suffisent à établir la vérité[7]. Si tous nos auteurs ne font pas le même raisonnement, ils en admettent tous au moins la conclusion. Le droit de l'Église à trancher les controverses, à condamner l'erreur, à décider de la foi, son infaillibilité dans l'exercice de ce droit sont pour eux des principes reconnus, indiscutables, et toute l'histoire des controverses et des conciles du IVe siècle se-

1. *In acta apostotor.*, hom. I, 1; *In II Thessalon.*, hom. IV, 2; cf. *In epist. ad Philipp.*, hom. III, 4.
2. *Haer.* LXI, 6; LXXV, 8.
3. BASIL., *Epist.* CCXLIII, 2; *De Spiritu Sancto*, 16, 22, 25, 66, 67, 71, 77. GREG. NAZ., *Or.* XXXI, 12; GREG. NYSS., *Contra Eunomium*, IV, col. 653.
4. BASIL., *De Spiritu Sancto*, 25, 66, 67, 71.
5. *In II Thessalon.*, hom. IV, 2.
6. *Contra Eunomium*, IV, col. 653.
7. *Haer.* LXI, 6; *Ancoratus*, 63.

rait absolument inexplicable si on ne les supposait admis en effet de la généralité des évêques. Saint Cyrille de Jérusalem veut qu'on reçoive de l'Église même le canon des Écritures[1], et il ajoute que, comme beaucoup de chrétiens se trouvent, par suite de leur ignorance ou de leurs occupations, dans l'impossibilité d'étudier les Écritures pour s'en assimiler la doctrine, cette Église a concentré cette doctrine en un symbole de foi qu'il faut religieusement retenir et conserver, car elle enseigne sans défaillance (ἀνελλειπῶς) le dogme qu'il est utile aux hommes de connaître[2]. Saint Chrysostome s'exprime au fond de même sur cette infaillibilité[3]; et quant à saint Épiphane, c'est avec un vrai lyrisme qu'il célèbre les beautés de cette Église, unique épouse du Fils de Dieu, vierge, sainte, immaculée, qui a gardé absolument pur (ἀχράντως) l'enseignement des apôtres, qui a conservé par sa vérité la foi, l'espérance, le salut, autorité souveraine dont la croyance ancienne suffit à établir ce qu'il faut croire : Οὕτω γὰρ δοξάζει ἡ ἁγία τοῦ θεοῦ ἐκκλησία ἀπὸ τῶν ἀνέκαθεν[4].

Sur cette question de principe nulle difficulté. Les difficultés commençaient quand on se demandait par quels organes, en dehors des symboles reconnus, s'exprimait cette foi de l'Église, et quelle était, en particulier, la mesure d'autorité que l'on devait accorder aux conciles. La distinction des conciles généraux et des conciles particuliers n'était pas faite en Orient, ou, si le mot d'œcuménique y était connu, on n'avait pas explicitement déterminé quelles conditions étaient requises et suffisantes pour qu'un concile fût réellement tel. Rien n'établit notamment que l'avis du pape

1. *Catech.* IV, 33.
2. *Catech.* V, 12; XVIII, 23.
3. *In epist. ad Timoth.*, hom. XI, 1.
4. *Ancor.*, 63, 82, 118, 119; *Expositio fidei cathol.*, 2, 6, 7; *Haer.* XXXI, 33.

Sylvestre ait été pris pour la tenue du concile de Nicée, et quant au concile de Constantinople de 381, le pape n'y fut même pas convoqué. Le nombre et surtout la valeur personnelle des évêques présents décidaient de l'autorité du concile, et si celui de Nicée en conquit très vite une irréfragable et hors de pair, il le dut sans aucun doute à la sainteté et à la science de plusieurs de ses membres, au grand nombre des prélats qui y siégèrent, et aussi à la présence de l'empereur qui en sanctionna les décrets. Saint Basile n'hésite pas à dire que ce n'est pas « sans être mûs par le Saint-Esprit » que les 318 Pères ont parlé[1]. Cette expression est très forte; cependant elle ne précise rien. — Quant à l'autorité des docteurs ou évêques pris isolément, on commence, au ive siècle, à en faire état dans les discussions, et l'on voit saint Athanase et saint Basile invoquer le témoignage d'Origène et de ses successeurs dans les controverses arienne et macédonienne. Ce n'est toutefois qu'au siècle suivant, que l'argument tiré des *Pères* prit toute sa force et reçut sa définitive consécration.

Reste à examiner quelle attitude les Pères grecs du ive siècle ont observée vis-à-vis de la philosophie, et quelle part ils ont attribuée à cette science dans la mise en œuvre et l'explication des données de la foi. Gardons-nous d'abord de conclure que cette part a été fort grande, de ce fait que les mots entrés dans les formules théologiques, οὐσία, ὑπόστασις, φύσις, etc. sont des mots d'origine philosophique. Ils ont sans doute une origine philosophique; mais ils étaient, en somme, tombés dans le domaine commun à tous les esprits cultivés, et, en les adoptant, les Pères ne leur ont point donné d'autre sens que celui qui leur était générale-

1. *Epist.* CXIV.

ment reconnu, ni n'ont prétendu, en aucune façon, légitimer les théories philosophiques auxquelles ils se rattachaient. D'autre part, il est vrai que le souci de présenter la foi chrétienne comme une doctrine cohérente et conforme, bien que les dépassant, aux postulats de la raison, le souci de découvrir le côté rationnel des données chrétiennes est visible dans les traités de jeunesse de saint Athanase et dans les écrits des cappadociens. Saint Chrysostome s'y est aussi appliqué, mais surtout pour montrer comment cette même foi satisfait les besoins du cœur. C'est là, si l'on veut, de la philosophie, mais une philosophie qui ne part point d'un système, et qui se confond avec l'effort de la raison cherchant à comprendre et à mieux pénétrer la foi. De philosophie proprement dite, de métaphysique et de dialectique soutenue, on n'en trouve que dans le traité de saint Basile contre Eunomius[1], et dans saint Grégoire de Nysse qui en abuse un peu partout. Précisément parce que les ariens, les anoméens et les manichéens s'appuyaient sur la philosophie, les orthodoxes s'en défiaient, et saint Grégoire de Nazianze allait jusqu'à dire que son introduction dans l'Église était comparable à une plaie d'Égypte[2]. Mais, d'autre part, il fallait, pour réfuter ces mêmes hérétiques, que les Pères les suivissent sur leur terrain, et détruisissent leurs arguments par des arguments analogues à ceux qu'ils produisaient. C'est ce qu'ils font à l'occasion, sans prétendre par là écrire précisément une métaphysique ou une méthodologie de leurs croyances.

1. Saint Basile a écrit en plus un *Sermo de legendis libris gentilium* (*P. G.*, XXXI, 564 sqq.), où il recommande la lecture d'Homère et de quelques philosophes.

2. *Orat.* XXXII, 25.

CHAPITRE II

LES HÉRÉSIES TRINITAIRES DU IV[e] SIÈCLE. — DÉFINITION DE LA CONSUBSTANTIALITÉ DU FILS ET DU SAINT-ESPRIT.

§ 1. — La doctrine d'Arius[1].

Cette théologie grecque du IV[e] siècle dont on vient d'indiquer brièvement les principes, les sources et les méthodes, allait, dès le premier quart de ce siècle, entrer en conflit avec l'hérésie sur un point fondamental du dogme chrétien, la question de la divinité vraie et pleine du Verbe, et par conséquent de Jésus-Christ.

Jusqu'ici l'Église avait plusieurs fois affirmé, contre

1. Les sources spéciales pour l'exposé de la doctrine d'Arius seront données plus loin. D'autre part, il n'entre pas dans le cadre de ce livre de raconter en détail l'histoire proprement dite de l'arianisme. Sur cette hérésie en général on consultera les anciens historiens de l'Eglise, Eusèbe, Socrate, Sozomène, Théodoret, Gélase de Cyzique, saint Epiphane, Philostorge, Sulpice Sévère; puis les écrivains contemporains qui l'ont combattue, saint Athanase, saint Hilaire, les Cappadociens, Didyme, saint Jérôme, saint Ambroise. — Les travaux abondent. Les notices des éditions bénédictines et les recherches de Tillemont sont toujours à consulter, et forment une base très solide. Comme ouvrages plus récents on doit indiquer : J. H. NEWMAN, *The arians of the fourth Century*, 4[e] édit., London, 1876. W. KÖLLING, *Geschichte der arianischen Haeresie*, Gütersloh, 1874-1883. H. M. GWATKIN, *Studies of arianism*, Cambridge, 1882, 2[e] édit., 1900. ID., *The arian controversy*, London, 1889, 4[e] édit., 1898. P. SNELLMAN, *Der Anfang der arianischen Streites*, Helsingfors, 1904. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, t. II, Paris, 1907. S. ROGALA, *Die Anfänge des arianischen Streites untersucht*, Paderborn, 1907.

les adoptianistes, sa croyance en la divinité de Jésus-Christ. D'autre part cependant, un système, dont nous suivons la trace depuis saint Justin et les apologistes jusqu'à Origène et Lactance, enseignait, parallèlement à sa divinité, une subordination du Fils, comme Dieu, au Père. Le Fils est Dieu, réellement Dieu, mais il est inférieur au Père. Entre ces deux propositions, si on les prend à la rigueur, il y a contradiction. Si le Fils est vraiment et essentiellement Dieu, il est l'être suprême, et n'est par conséquent inférieur à rien ni à personne : s'il est vraiment inférieur au Père, il n'est plus l'être suprême, il n'est plus Dieu. L'école subordinatienne croyait pourtant qu'il fallait maintenir ensemble ces deux affirmations, si l'on ne voulait pas compromettre la monarchie divine et introduire dans le monde plusieurs principes premiers. Mais l'arianisme allait forcer les théologiens à regarder les choses de plus près et à se prononcer entre la divinité pleine et absolue ou consubstantialité du Fils, et sa subordination essentielle ou sa création. Arius et les ariens purs se prononceront pour la création du Fils; Athanase et les nicéens pour sa consubstantialité. Toutefois, entre ces deux partis extrêmes et seuls logiques, une masse d'évêques indolents et conservateurs de mauvais aloi, ou bien esprits timides et plus érudits que penseurs, trouveront mieux de rester dans la confusion, et ne voudront ni du consubstantiel ni de l'arianisme. Ils formeront la grande armée des eusébiens, homéens, homoiousiens, semi-ariens, quel que soit le nom qu'on leur donne. Entre ces trois partis une lutte s'engagera qui remplira, en Orient, environ les deux tiers du IVe siècle, depuis l'an 318 jusqu'à l'an 382 ou 383.

A en croire saint Épiphane[1], l'arianisme aurait eu

1. *Haer.* LXXVI, 3.

pour auteurs premiers Origène et Lucien d'Antioche. C'est une opinion au moins fort discutable en ce qui regarde Origène, mais exacte en ce qui concerne Lucien. Lucien[1], né peut-être lui-même à Samosate et élevé à Edesse, était, vers l'an 260, le compagnon de l'évêque d'Antioche, Paul de Samosate. Celui-ci fut, comme on sait, condamné pour hétérodoxie en 267 ou 268, et, pendant les discussions que souleva son procès, Lucien paraît avoir été soupçonné de partager ses erreurs. Toujours est-il qu'il vécut excommunié sous les trois évêques successeurs de Paul, Domnus, Timaeus et Cyrille, s'occupant de critique biblique et d'exégèse. Sous l'épiscopat de Tyrannus, il fut réconcilié avec l'Église. En 312, dans la persécution de Dioclétien, il mourut martyr et fut honoré comme un saint.

Des œuvres de Lucien il ne reste que peu de chose[2]. Le concile eusébien d'Antioche de 341 lui attribua un symbole dont saint Athanase a conservé le texte[3] et duquel toute précision dogmatique est soigneusement écartée; mais l'authenticité en est fort douteuse. Il n'en demeure pas moins certain que Lucien — d'une façon plus ou moins consciente — a été le vrai père de l'arianisme. Les ariens de la première heure et les plus en vue ont été presque tous ses disciples et se réclament de lui. Écrivant à Eusèbe de Nicomédie, Arius appelle son correspondant son cher collucianiste (συλλουκιανιστά)[4], et Philostorge a laissé sur cette relation entre Lucien et l'arianisme des indications non équivoques[5].

1. Sources particulières : SUIDAS, sub verbo *Lucianus*. EUSÈBE, *Hist. eccl.*, VIII, 13, 2; IX, 6, 3. Une lettre d'Alexandre d'Alexandrie dans THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, 3. SAINT EPIPHANE, *Haer*. XLIII, 1; LXIX, 6; LXXVI, 3; *Ancoratus*, 33.

2. Le tout est réuni dans ROUTH, *Reliquiae sacrae*, 2e édit., IV, 1-17.

3. *De synodis*, 23; SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, 10.

4. SAINT EPIPHANE, *Haer*. LXIX, 6; cf. LXXVI, 3.

5. *Hist. eccl.*, II, 14, 15; III, 15.

Nous ne connaissons pas en détail la doctrine de Lucien ; mais on peut aisément comprendre, s'il favorisait plus ou moins ouvertement l'adoptianisme, que ses disciples, en joignant à cette théorie la notion d'un logos personnel inférieur à Dieu et vivant en Jésus-Christ, aient glissé tout naturellement dans l'arianisme.

Celui qui devait donner son nom à cette dernière hérésie était né en Libye ou même à Alexandrie, vers l'an 256, et, devenu prêtre, se trouvait, en 313, spécialement affecté par l'évêque Alexandre à la direction de l'église de Baucalis. De mœurs graves et d'un extérieur imposant, d'une conversation affable et attirante, esprit brillant et souple, mais d'ailleurs vain et entêté, rompu à la dialectique aristotélicienne et aux détours du syllogisme, Arius avait tout ce qu'il fallait pour se concilier à la fois les ignorants et les savants. On va voir dans quelle mesure il y réussit.

Les historiens ne s'accordent pas sur l'occasion qui fit éclater ses sentiments intimes. Il semble, d'après Socrate, que l'évêque d'Alexandrie, Alexandre, ait réuni de temps à autre chez lui le clergé de la ville pour lui donner quelques directions doctrinales et disciplinaires. Dans une de ces réunions, tenue vers l'an 318, Alexandre ayant parlé de la trinité des personnes divines et de l'unité qui existe entre elles, Arius pensa découvrir dans ses paroles le sabellianisme, et contredit vivement l'évêque, en ajoutant que le Fils n'avait pas toujours existé, et avait été tiré du néant[1]. D'autres historiens ont raconté la chose de façon un peu différente[2]. Quoi qu'il en soit, on crut d'abord possible d'étouffer l'affaire et de ramener Arius par des voies de douceur. Ce fut en vain. Arius songeait bien

1. Socrate, *Hist. eccl.*, I, 5.
2. Sozomène, *Hist. eccles.*, I, 15; Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 1; Saint Épiphane, *Haer.* LXIX, 3.

plutôt à se créer des partisans. Il gagna en effet à lui deux évêques, Theonas et Secundus, et quelques diacres. Un premier concile, qui compta cent évêques de l'Égypte et de la Libye, et se tint à Alexandrie en l'an 320 ou 321, l'excommunia. Il put cependant se maintenir quelque temps encore dans la ville et y continuer son ministère; mais, à la suite d'une nouvelle assemblée du clergé alexandrin et maréotique, dans laquelle Alexandre fit souscrire son *Epistula encyclica*, Arius dut s'exiler. Retiré d'abord en Palestine, puis à Nicomédie, il y écrivit sa *Thalie* et des chants populaires propres à disséminer ses erreurs. La controverse s'engagea un peu partout en Orient autour des questions soulevées. D'une part, Alexandre ne laissa pas sans réponse les plaintes qu'Arius répandait contre lui, et adressa à l'ensemble des évêques, et plus particulièrement peut-être aux évêques de Thrace son *Epistula ad Alexandrum constantinopolitanum* où il remettait les choses au point. D'autre part, au rapport de Socrate[1], un synode se serait réuni vers cette époque (322-324), et aurait pris fait et cause pour Arius. La confusion croissait toujours. Constantin, qui venait de triompher de Licinius (323), et qui désirait ramener la paix dans l'Église comme dans l'État, pensa d'abord qu'un accord était possible entre les deux partis moyennant quelques concessions mutuelles, et écrivit dans ce sens à Alexandre une lettre qu'Eusèbe a conservée[2]. Sa teneur montre assez que l'empereur ne comprenait rien à la gravité du problème. La lettre fut portée par Hosius de Cordoue qui devait d'ailleurs s'offrir comme médiateur. Hosius ne réussit pas à faire entrer Alexandre

1. *Hist. eccl.*, I, 15.
2. *Vita Constantini*, II, 64-72; cf. SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 7.

dans les vues de Constantin : peut-être même déjà les deux évêques se mirent-ils d'accord pour condamner Arius. Les troubles augmentant, Constantin — sur le conseil d'Hosius, on peut le croire — résolut de convoquer un concile général. Ce fut celui de Nicée.

Avant d'en aborder l'histoire, nous devons dire d'une façon précise : 1° quelle était la doctrine d'Arius; 2° quel enseignement lui opposait l'évêque Alexandre.

Nous sommes parfaitement renseignés au moins sur les grandes lignes du système d'Arius; car les sources pour le connaître ne manquent pas, et, bien que l'hérésiarque n'ait pas laissé d'exposé didactique de ses idées, ses affirmations — ou ses négations — sont suffisamment nettes, et ses conceptions assez enchaînées pour qu'on en puisse suivre aisément la trame[1]. La reconstitution qu'on va lire est basée exclusivement sur ce qui reste de ses ouvrages.

Dieu est unique : il est seul inengendré, éternel, sans principe, vraiment Dieu. Ce Dieu absolu ne saurait communiquer son être, sa substance, soit parce qu'une pareille communication ou génération supposerait qu'il est composé, divisible, muable, et, en somme, corps, ce qu'il n'est pas ; soit parce qu'un Dieu engendré ou produit par communication de substance serait

1. Les sources principales pour connaître la doctrine d'Arius sont : 1° Les écrits mêmes d'Arius : *a*) sa lettre à Eusèbe de Nicomédie conservée par saint Épiphane, *Haer.* LXIX, 6, et par Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 4; *b*) sa lettre à Alexandre d'Alexandrie conservée par saint Athanase, *De synodis*, 16, et par saint Épiphane, *Haer.* LXIX, 7, 8; *c*) les fragments de la *Thalie* conservés par saint Athanase, *Contra arianos*, *Or.* I, 5, 3, 9; *De synodis*, 15; *d*) la profession de foi d'Arius à Constantin conservée par Socrate, *Hist. eccl.*, I, 26, et Sozomène, *Hist eccl.*, II, 27; *e*) enfin les citations textuelles reproduites par saint Athanase, *Epist. encycl. ad episcop. Ægypti*, 12, et *De sententia Dionysii*, 23. — 2° Les exposés de la doctrine d'Arius faits par ses premiers opposants, notamment par saint Alexandre, *Epistula encyclica*, 3, reproduite par Socrate, *Hist. eccl.*, I, 6, saint Athanase et les autres. — 3° Enfin les renseignements fournis par les historiens, Socrate, Sozomène, saint Épiphane, Philostorge, etc.

une contradiction dans les termes, Dieu étant par définition ἀγέννητος. Il faut donc absolument condamner les expressions qui supposent cette communication ou génération, telles que προβολή, μέρος ὁμοούσιον, λύχνον ἀπὸ λύχνου. Tout ce qui est en dehors du Dieu unique est créé, créé *ex nihilo* par la volonté de Dieu[1].

Ce Dieu donc a voulu produire le monde. Pour ce faire, il a préalablement créé, pour être l'instrument de la création, un être supérieur, celui que nous appelons Verbe[2]. Le Verbe est intermédiaire entre Dieu et le monde. Bien qu'il ne soit pas Dieu, il n'entre pas cependant dans le système du monde : il est avant les créatures proprement dites, avant le temps et avant les siècles (ἀχρόνως, πρὸ αἰώνων), car ceux-ci ne commencent qu'avec le monde, et ont, comme lui, le Verbe pour auteur immédiat. Mais le Verbe n'est pas éternel (ἀΐδιος ἢ συναΐδιος), car il n'a pas toujours été : il y a eu un moment de la *durée* — non du temps — où il n'était pas; il a passé du non-être à l'être : ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ οὐκ ἦν πρὶν γένηται, ἀλλ' ἀρχὴν τοῦ κτίζεσθαι ἔσχε καὶ αὐτός[3].

Le Verbe est donc vraiment créé (ἐξ οὐκ ὄντων γέγονε) : il n'est pas de la substance de Dieu, mais existe par la volonté de Dieu[4]. Arius emploie sans doute, pour marquer l'opération qui fait exister le Verbe, l'expression γεννήσαντα, ἐγέννησεν, γεννηθείς : mais, outre que le mot γεννητός n'avait pas encore le sens exclusif qu'on lui donna plus tard et se confondait souvent avec le mot

1. *Epist. ad Alexandrum* (*De synodis*, 16).
2. *Thalie* (*C. arianos*, *Or.* I, 5). Le sophiste arien Asterius justifiait cette création préalable du Verbe par cette considération que le monde n'aurait pu porter le poids de l'action directe de Dieu : μὴ ἐδύνατο τὰ λοιπὰ κτίσματα τῆς ἀκράτου χειρὸς τοῦ ἀγεννήτου ἐργασίαν βαστάξαι (ATHANASE, *De decretis*, 8).
3. *Thalie* (*C. arianos*, *Or.* I, 5); *Epist. ad Alex.* (*De synodis*, 16); cf. *Epist. ad Euseb.* (EPIPHANE, *Haer.* LXIX, 6).
4. *Ibid.*

γένητος[1], l'hérésiarque ne laisse aucun doute sur la façon dont il l'entend. Dès lors, le Verbe n'est pas fils naturel mais seulement adoptif (κατὰ χάριν) de Dieu qui l'a adopté en prévision de ses mérites. Il n'est pas vraiment Dieu (θεὸς ἀληθινός), mais seulement dans le sens où l'Écriture appelle ainsi les justes, car il est d'ailleurs étranger et dissemblable en tout à la substance et à la personnalité du Père (ἀλλότριος μὲν καὶ ἀνόμοιος κατὰ πάντα τῆς τοῦ πατρὸς οὐσίας καὶ ἰδιότητος)[2]. Bien qu'on le nomme Verbe et Sagesse, ces attributs ne lui conviennent qu'autant qu'il participe à la sagesse et à la raison incréées qui sont en Dieu. En soi, il est une des multiples puissances créées dont Dieu se sert, une cause seconde comme le criquet et la sauterelle, agents des volontés divines[3].

Les conséquences de ces prémisses sont claires. Créature, le Verbe est soumis à Dieu : il ne le connaît et ne se connaît lui-même qu'imparfaitement; par nature il est changeant et faillible (τρεπτός)[4]. Dans sa lettre à Alexandre[5], Arius paraît sans doute affirmer l'immutabilité morale du Verbe; mais on voit, par d'autres passages, qu'il s'agit seulement d'une impeccabilité de fait due à l'effort de sa volonté libre. Dieu a prévu cette droiture de volonté, et en ce sens uniquement on peut dire qu'il a fait le Verbe immuable et impeccable[6].

Créature, le Verbe n'est pourtant pas une créature comme les autres : c'est une créature parfaite (κτίσμα τοῦ θεοῦ τέλειον) : Dieu peut bien produire une créature

1. Sur cette question voir Harnack, *Lehrb. der DG.*, II, p. 196, note 3, et Petau, *De Trinitate*, lib. V, cap. 1; et cf. Athanase, *De synodis*, 46.

2. *Thalie* (*De synodis*, 15; *C. arian.*, *Or.* I, 5, 6).

3. *Thalie* (*C. arian.*, *Or.* I, 5).

4. *Epist. ad Alexandr.* (*De synodis*, 16); *Thalie* (*De synodis*, 15; *C. arian.*, *Or.* I, 5, 6).

5. *De synodis*, 16.

6. Cf. *Epist. ad Alex.* (*De synodis*, 16); *Epist. ad Eusebium.*

qui soit égale au Logos, mais non qui lui soit supérieure. Le Logos d'ailleurs a toujours crû en grâces et en mérites : il s'est développé, et s'est ainsi rendu digne de la gloire, des hommages et du nom même de Dieu que le Père et l'Église lui ont attribués[1].

Quant à son rôle *ad extra*, il a consisté, comme nous l'avons dit, à être l'agent immédiat de la création. Il a consisté aussi à être l'agent de la rédemption. Pour cela le Verbe s'est incarné. La doctrine de Lucien d'Antioche, préludant à celle d'Apollinaire, était que le Verbe avait pris un corps sans âme (ἄψυχον)[2]. Les fragments qui ont survécu des œuvres d'Arius ne contiennent rien sur ce point précis, mais on sait par les auteurs que tel était aussi son enseignement[3]. Ce fut certainement celui de sa secte et des anoméens postérieurs[4]. Cet enseignement cadrait du reste avec l'ensemble du système et servait à l'étayer, puisque, si le Verbe est en soi passible et changeant, il peut dans le corps tenir la place et remplir le rôle de l'âme, et qu'il devient loisible dès lors de rejeter sur lui les émotions et les faiblesses attribuées par l'Écriture à l'humanité de Jésus.

Sur le Saint-Esprit les fragments d'Arius sont peu explicites. Il en admet l'hypostase comme formant

1. *Epist. ad Alex.* (*De synodis*, 16); *Thalie* (*De synodis*, 15; *C. arianos*, *Or.* I, 5); *Epist. ad Euseb.*

2. Epiphane, *Ancoratus*, 33.

3. *Contra Apollinarium*, II, 3; Théodoret, *Haeretic. fabul.*, V, 11; un fragment attribué à saint Athanase, *P. G.*, XXVI, 1292.

4. Eustathe d'Antioche (*P. G.*, XVIII, 689); *Contra Apollinar.*, I, 15; Epiphane, *Haer.* LXIX, 19; Greg. Naz., *Epist.* CI. Dans l'*Exposé de foi* qu'il présenta à Théodose en 383 (Socrate, *H. E.*, VII, 12), et que Valois a reproduit dans ses notes à Socrate, V, 10 (*P. G.*, LXVII, 589), Eunomius affirme cependant (est-ce palinodie?) que Jésus-Christ a pris une humanité composée de corps et d'âme (ψυχή non pas νοῦς). En revanche, le symbole d'Eudoxius de Constantinople est formel : σαρκωθέντα, οὐκ ἐνανθρωπήσαντα, οὔτε γὰρ ψυχὴν ἀνθρωπίνην ἀνείληφεν [ὁ λόγος] (Caspari, *Quellen*, IV, p. 176 et suiv. Cf. Harnack, *Lehrb. der DG.*, II, p. 321, note 3).

avec le Père et le Fils une trinité. Mais le Saint-Esprit est, d'après lui, infiniment éloigné, séparé des deux autres personnes : il leur est étranger par l'essence : il ne possède ni même substance ni même gloire [1]. Arius en faisait probablement une créature du Fils. Ce point de sa doctrine resta toutefois dans l'ombre jusqu'au moment où il fut mis en évidence par l'hérésie macédonienne.

Tel était, dans ses traits principaux, le système d'Arius. Ce système reposait tout entier sur cette conception que Dieu est absolument transcendant, unique, incapable de se communiquer autrement que par voie de création. Au point de vue philosophique, l'hérésiarque et ses sectateurs se rattachaient à Aristote, à sa méthode et à sa dialectique [2]. Mais ils s'efforçaient de donner à leurs erreurs une base scripturaire en rappelant les textes qui attribuent à Jésus-Christ ou au Fils une infériorité, des passions, des infirmités, l'ignorance même de certaines choses [3]. Ils entendaient tous ces textes du Verbe et y voyaient des preuves de sa condition d'être créé.

On remarquera que la doctrine d'Arius a été, pour ainsi dire, parfaite dès le principe, et n'a point subi de développement. Si plus tard les anoméens l'ont étayée de plus d'arguments, ils ne l'ont pas précisément amplifiée. Après le concile de Nicée, les eusébiens la modifièrent, mais pour l'atténuer. Quant à ceux qui l'acceptèrent d'abord, Eusèbe de Nicomédie, Eusèbe de Césarée, Athanase d'Anazarbus, Georges prêtre d'A-

1. *Thalie* (*C. arian.*, *Or.* I, 6; *De synodis*, 15).
2. EPIPHANE, *Haer.* LXIX, 69; LXXVI, 2. GREG. NYSS., *Contra Eunomium*, I (*P. G.* XLV, 265); PHILOSTORGE, *H. E.*, III, 5.
3. Didyme l'aveugle a consacré à la discussion de ces textes le livre III de son *De trinitate*. On en trouvera l'énumération dans J. TURMEL, *Histoire de la théologie positive*, I, Paris, 1904, p. 27, et plus complètement dans BETHUNE-BAKER, *An introduction to the early history of christian doctrine*, p. 161, 162, texte et note.

lexandrie, Asterius de Cappadoce, des citations faites par saint Athanase[1] prouvent qu'ils la professaient telle qu'Arius l'avait émise. Peut-être devrait-on cependant excepter l'évêque de Césarée dont la pensée semble avoir été plus flottante.

Quel enseignement opposait à cette doctrine le patriarche d'Alexandrie, Alexandre? Il importe, on le conçoit, de le savoir, si l'on veut connaître exactement ce que pensait de la question en litige l'orthodoxie grecque à ce moment précis qui va de 320 à 325. Or nous sommes assez bien renseignés sur les sentiments d'Alexandre par les deux lettres dont il a été plus haut question. L'une est l'*Epistula encyclica* conservée par Socrate (*H. E.*, I, 6); l'autre, qui porte l'inscription douteuse *Epistula ad Alexandrum constantinopolitanum*, est probablement aussi une lettre encyclique. Elle se trouve reproduite dans Théodoret (*H. E.*, I, 3)[2]. Le patriarche, dans ces deux documents, montre qu'il comprend parfaitement l'importance de la crise arienne et le danger qu'elle fait courir à l'essence même du christianisme. Mais d'ailleurs il discute peu : il enseigne et décide, et déclare qu'il ne faut pas essayer d'expliquer ces mystères.

L'*Epistula encyclica* est la plus courte. Après un bon résumé des erreurs d'Arius (3), le patriarche affirme, en s'appuyant sur l'Écriture, l'éternité du Fils, sa non-création, sa ressemblance au Père en substance, son immutabilité (4). Si le Fils, ajoute-t-il, n'était pas éternel, le Père se serait trouvé à un moment ἄλογος καὶ ἄσοφος, ce qu'on ne saurait concevoir. Le Fils est élément intime, essentiel de l'être du Père. Au n° 5 il est

1. *De synodis*, 17-19.
2. L'une et l'autre sont imprimées à part dans *P. G.*, XVIII, 572 suiv., 548 suiv.

dit que le Fils connaît parfaitement le Père : *Sicut novit me Pater et ego agnosco Patrem* (*Ioan.* x, 15).

L'*Epistula ad Alexandrum* est plus complète : elle présente une réfutation en règle de l'arianisme et un exposé précis de la doctrine d'Alexandre. Voici cette doctrine.

Le Fils n'est pas *ex nihilo;* il n'est pas de la nature des choses faites et créées (4). Il n'y a pas eu de moment où il n'était pas : οὔτε ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν (4, 6) : le Père a toujours été Père ; ce serait le détruire que de supposer qu'il n'a pas toujours eu avec lui son Fils qui est sa splendeur et son image (7). Ils sont, le Fils et lui, inséparables (ἀλλήλων ἀχώριστα πράγματα δύο) : on ne peut, même par la pensée, imaginer entre eux un intervalle quelconque (4). Le Fils est immuable, parfait dès le principe; il ne saurait progresser ni devenir meilleur; à plus forte raison ne saurait-il faillir (7); car du reste il est fils par nature et non par adoption (8), image parfaite du Père (ἀπαράλλακτος εἰκών). Qui honore le Fils honore le Père, et réciproquement (9).

Cependant, bien qu'étroitement unis, le Père et le Fils sont distincts : le Père seul est inengendré, ἀγέννητος, le Fils ne l'est pas (4). Les ariens en concluent que celui-ci est une créature; mais ils se trompent. Entre le Père inengendré et les créatures, il y a la nature du Fils unique engendrée de l'être même du Père, et par laquelle il fait sortir l'univers du néant : ὡς μεσιτεύουσα φύσις μονογενὴς δι' ἧς τὰ ὅλα ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν ὁ πατὴρ τοῦ Θεοῦ λόγου, ἡ ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος πατρὸς γεγέννηται (11). Voilà ce que l'on peut dire : quant à percer le mystère de cette génération, il y faut renoncer (5).

Au n° 12, Alexandre donne un symbole de foi, vraisemblablement celui de son église expliqué et développé. Il y insiste sur la distinction du Père et du Fils. En nous servant des mots ἦν, ἀεί, πρὸ αἰώνων, pour quali-

fier l'existence du Fils, dit-il, nous ne voulons pas faire entendre qu'il est ἀγέννητος : il ne l'est pas, et c'est en cela, mais en cela seulement qu'il est inférieur au Père : μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ λειπομένον ἐκείνου. Il faut conserver au Père sa dignité propre (οἰκεῖον ἀξίωμα) : il n'a pas de principe et n'est pas produit ; mais il faut aussi rendre au Fils l'honneur qui lui convient (τὴν ἁρμόζουσαν τιμήν).

Le symbole se termine par la confession de l'Esprit-Saint qui a inspiré les prophètes et les apôtres ; de l'Église, de la résurrection des morts, de l'incarnation de Jésus-Christ ἐκ τῆς θεοτόκου Μαρίας, des principaux événements de sa vie, de sa mort et de son triomphe (12).

Cet exposé de la foi chrétienne sur la question soulevée par Arius ne manque, quoi qu'on en ait dit[1], ni de netteté ni de force. Alexandre était très explicite sur la non-création, sur l'éternité, sur la divinité du Fils, ce qui était, en somme, tout l'objet du débat. Il marquait très exactement en quoi et dans quelle mesure on pouvait dire le Fils inférieur au Père (μόνῳ τῷ ἀγεννήτῳ). Si l'ὁμοούσιος ne paraissait pas encore, l'ἐκ τῆς οὐσίας se rencontrait presque équivalemment dans la formule ἐξ αὐτοῦ τοῦ ὄντος πατρός. Le mystère n'était sans doute pas expliqué, mais il était, en définitive, exactement formulé et présenté dans ses lignes principales. Ce n'était pas si peu de chose.

§ 2. — Le concile de Nicée[2].

Le concile dont il a été question plus haut fut con-

1. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, II, 207.
2. Sources : Avant tout le symbole, les canons et le décret synodal du concile. Puis SAINT ATHANASE, surtout *De decretis Nicaenae synodi* (v. 351) et *Epistula ad Afros* (v. 369) ; EUSÈBE, *Vita Constantini ;* SOCRATE, SOZOMÈNE, THÉODORET, RUFIN dans leurs Histoires ecclésiastiques, et GÉLASE DE CYZIQUE dans son *Histoire du concile de Nicée.* — Travaux : les

voqué par Constantin[1] à Nicée, en Bithynie. Trois cent dix-huit évêques environ[2] s'y réunirent, presque tous orientaux. Les occidentaux se réduisaient à Hosius de Cordoue, aux deux prêtres Vitus et Vincent, représentants du pape Sylvestre, à Cécilien de Carthage, Marc de Calabre et Domnus de Stridon. Après les deux patriarches, Alexandre d'Alexandrie et Eustathe d'Antioche, les évêques les plus en vue étaient le métropolitain de Césarée en Cappadoce, Leontius, et les deux Eusèbe de Nicomédie et de Césarée. Le diacre Athanase avait accompagné son évêque Alexandre.

Le concile dut s'ouvrir vers le milieu de juin pour se clôturer au milieu de juillet 325. Il ne fit probablement point rédiger de procès-verbaux de ses séances; et ainsi les moyens nous manquent de suivre exactement le progrès de ses discussions. Nous ne pouvons que très sommairement en reconstituer la physionomie.

Des sortes de conférences préliminaires précédèrent, semble-t-il, les premières sessions de l'assemblée. Les partisans d'Arius s'y déclarèrent. Ils étaient, au témoignage de Rufin, dix-sept en tout[3]. Puis le concile fut solennellement ouvert par Constantin. Il est probable qu'Hosius le présida, assisté des deux prêtres Vitus et Vincent. Quoi qu'il en soit, les débats étant com-

mêmes que sur l'arianisme en général, et HEFELE, *Histoire des conciles*, 2e édit., traduct. franç., tom. I, 1.

1. Le sixième concile général (680), dans sa dix-huitième session (MANSI, *Coll. conc.*, t. XI, col. 661), a affirmé que le concile de Nicée fut convoqué par Constantin et le pape Sylvestre agissant de concert. Ce témoignage est bien tardif. Les expressions de Rufin (*ex sacerdotum sententia*, *H. E.*, I, 1) et de Sulpice Sévère (*Hist. sacra*, II, 55) font plutôt penser à des conseils que Constantin aurait pris d'Hosius ou d'Eusèbe de Nicomédie par exemple.

2. Ce chiffre, qui devint bientôt traditionnel, n'est qu'approximatif. Voir EUSÈBE, *Vita Constant.*, III, 8; ATHANASE, *Historia arianorum*, 66 *Apologia contra arianos*, 23, 25; *De synodis*, 43; *De decretis*, 3.

3. *Historia eccles.*, I, 5; cf. SOCRATE, *Hist eccl.*, I, 8.

mencés, et la discussion s'échauffant entre ariens et orthodoxes, on vit rapidement se former un tiers-parti, à qui Athanase donne le nom d'eusébien (οἱ περὶ Εὐσέβιον), dont le but était de sauver l'arianisme en adoucissant ses formules et surtout d'éviter des déclarations dogmatiques trop catégoriques et trop nettes. Le chef en était Eusèbe de Nicomédie, un des prélats les plus intelligents et les plus adroits, mais un des plus ambitieux et des moins consciencieux de son temps. Eusèbe de Césarée y siégeait aussi, toutefois avec une attitude plus réservée.

Un premier symbole fut proposé par l'évêque de Nicomédie [1]. On le repoussa comme trop favorable aux ariens. Un second, qui était peut-être le symbole baptismal de l'église de Césarée, fut proposé par son évêque, Eusèbe [2]. Le Verbe y était dit « Dieu de Dieu, lumière de lumière, vie de vie, Fils unique, premier-né de toute créature, engendré du Père avant tous les siècles, par qui tout a été fait ». Une pareille formule n'eût rien décidé. Constantin, cependant, au dire d'Eusèbe, s'en serait contenté, à la condition d'y introduire le mot ὁμοούσιος. Mais les orthodoxes furent plus exigeants. Tout en acceptant le symbole d'Eusèbe, ils voulurent en préciser les termes. On pensa d'abord à déclarer que le Verbe est de Dieu (ἐκ τοῦ θεοῦ), la vertu vraie de Dieu, l'image du Père, parfaitement semblable au Père, immuable et toujours sans division dans le Père : mais on s'aperçut que les ariens trouvaient moyen de ramener ces expressions à leur sentiment ; et l'on s'arrêta enfin aux mots ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός et

1. Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 7 combiné avec Saint Ambroise, *De fide*, III, 7. L'ordre de ce qui suit est d'ailleurs hypothétique : on ne parvient pas à reconstituer sûrement la suite de la discussion.

2. En voir la teneur dans la lettre d'Eusèbe à son église (Socrate, *Hist. eccl.*, I, 8) et dans Théodoret, *Hist. eccl.*, I, 11. Hahn, *Bibliotek der Symbole*, 3e édit., § 188.

ὁμοούσιος comme ne donnant lieu à aucune ambiguïté [1].

Ils ne furent pas adoptés sans difficulté [2]. Les eusébiens objectaient que ces mots ramenaient le système émanatiste des gnostiques et supposaient Dieu un être matériel; que l'ὁμοούσιος surtout était sabellien; qu'en tout cas ces termes ne se trouvaient pas dans l'Écriture. On répondit à ces objections et l'on passa outre. Le symbole d'Eusèbe fut corrigé dans ce sens. On y ajouta un anathématisme pour condamner expressément les blasphèmes d'Arius; et l'on obtint la formule suivante [3], qui fut souscrite, après quelque résistance, par tous les évêques présents sauf deux, Theonas de la Marmarique et Secundus de Ptolemaïs :

Πιστεύομεν εἰς ἕνα θεὸν πατέρα παντοκράτορα, πάντων ὁρατῶν τε καὶ ἀοράτων ποιητήν. Καὶ εἰς ἕνα κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, γεννηθέντα ἐκ τοῦ πατρὸς μονογενῆ, τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός, θεὸν ἐκ θεοῦ, φῶς ἐκ φωτός, θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ, γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα, ὁμοούσιον τῷ πατρί, δι' οὗ τὰ πάντα ἐγένετο, τά τε ἐν τῷ οὐρανῷ καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ· τὸν δι' ἡμᾶς τοὺς ἀνθρώπους καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν κατελθόντα καὶ σαρκωθέντα, ἐνανθρωπήσαντα, παθόντα, καὶ ἀναστάντα τῇ τρίτῃ ἡμέρᾳ, ἀνελθόντα εἰς οὐρανούς, καὶ ἐρχόμενον κρῖναι ζῶντας καὶ νεκρούς. Καὶ εἰς τὸ ἅγιον πνεῦμα. Τοὺς δὲ λέγοντας· ἦν ποτε ὅτε οὐκ ἦν, καὶ πρὶν γεννηθῆναι οὐκ ἦν, καὶ ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων ἐγένετο, ἢ ἐξ ἑτέρας ὑποστάσεως ἢ οὐσίας φάσκοντας εἶναι, ἢ κτιστὸν ἢ τρεπτὸν ἢ ἀλλοιωτὸν τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, ἀναθεματίζει ἡ καθολικὴ ἐκκλησία.

Dans cette formule, remarquons d'abord que l'expression υἱός a remplacé l'expression λόγος d'Eusèbe. La première est plus évangélique, et, en l'adoptant, on s'éloignait davantage de la conception hellénique de

1. ATHANASE, *De decretis*, 19, 20; *Epist. Ad afros*, 5, 6.
2. ATHANASE, *De decretis*, 21-24; THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, 11.
3. Le texte est donné par Eusèbe dans la lettre à son église (SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 8), par saint Athanase, *Epist. ad Iovianum*, 3 et d'autres auteurs. V. HAHN, *Bibliotek*, § 142.

Verbe. Le sens de γεννηθέντα se trouve précisé par l'opposition οὐ ποιηθέντα, et surtout par l'explication τουτέστιν ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Ces derniers mots allaient directement contre la prétention arienne qui faisait le Fils étranger à la substance du Père et de Dieu (ξένος κατ' οὐσίαν), et qui voyait en lui un effet de la volonté du Père (θελήματι καὶ βουλῇ)[1]. Saint Athanase tenait beaucoup à cette explication comme impliquant forcément l'ὁμοούσιος[2]. Θεὸν ἀληθινὸν ἐκ θεοῦ ἀληθινοῦ était une affirmation de la divinité du Fils vraie et au sens le plus étroit. Suit l'ὁμοούσιον τῷ πατρί. On pense généralement que ce mot fameux a été intercalé dans le symbole sur le conseil d'Hosius[3], et n'est que la simple traduction du terme *consubstantialis* dont la doctrine de Tertullien avait, depuis longtemps, acclimaté l'usage en Occident. Non pas que l'Eglise grecque l'eût jusqu'ici ignoré. Le terme ὁμοούσιος avait été employé par les gnostiques, par Origène et l'Adamantius, par les alexandrins dans l'affaire des deux Denys. Mais l'espèce de réprobation dont il avait été l'objet de la part du troisième concile d'Antioche, tenu contre Paul de Samosate, l'avait rendu suspect; et l'on s'expliquerait difficilement que des Grecs eussent pris l'initiative d'en faire le mot de passe de l'orthodoxie. Saint Athanase lui-même n'y tenait pas autant qu'on l'a dit; et, bien qu'il l'ait cru la meilleure et la plus opportune expression de la foi contre les ariens, il ne voulait pas — dans un ouvrage de conciliation il est vrai — condamner absolument ceux qui repoussaient seulement le mot, si d'ailleurs ils en acceptaient le sens et la chose[4]. Or le sens du mot ὁμοούσιος est que

1. Sur ce dernier point, voir plus bas la doctrine de saint Athanase.
2. *De synodis*, 41.
3. Cf. ATHANASE, *Historia arianorum*, 42; THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, 11.
4. *De synodis*, 41.

le Fils a la même essence, la même substance, le même être intime que le Père. Οὐσία désigne ce qu'il y a dans l'être de premier et de plus fondamental : il s'oppose aux caractères individuels et accidentels, aux συμβεβηκότα qui viennent s'y surajouter. De cette οὐσία — il s'agit de l'οὐσία concrète — le concile affirme qu'elle est la même numériquement (ὁμός) dans le Père et dans le Fils : car c'est bien jusque-là que le concile est allé, bien qu'il n'ait pas fait là-dessus de déclaration explicite. Suivant les Pères, dit saint Athanase, le Fils doit être ταὐτὸν τῇ ὁμοιώσει ἐκ τοῦ πατρός [1].

Ce sont là, dans le symbole, les expressions qui portent. Quant à l'anathématisme qui suit, on y remarquera l'équivalence admise par le concile des mots οὐσία et ὑπόστασις. Pendant longtemps encore en effet, et jusque vers 362-370, les deux mots furent pris à peu près indifféremment l'un pour l'autre. L'autorité d'Origène, qui avait employé ὑπόστασις dans le sens de personne, n'avait pas suffi à rendre ce sens exclusif. Et en droit, d'ailleurs, ὑπόστασις reproduisait exactement le *substantia* des Latins. Οὐσία était platonicien; ὑπόστασις était stoïcien; mais la signification fondamentale était la même [2].

§ 3. — Réaction eusébienne de 325 à 337. Marcel d'Ancyre et Photin.

Constantin avait bien espéré que les décisions de Nicée ramèneraient dans l'empire la paix religieuse.

1. *De decretis*, 20. L'explication de l'ὁμοούσιος donnée par Eusèbe dans la lettre à son église (SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 8; THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, 11) n'est que l'échappatoire d'un homme embarrassé : le mot a une tout autre portée que celle qu'il lui accorde.

2. V. BETHUNE-BAKER, *An introduction*, etc., p. 235 et suiv. *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan creed*, Cambridge, 1901. p. 74 et suiv.

Arius et les deux évêques réfractaires, Secundus et Theonas, avaient été exilés. Quelque temps après, Eusèbe de Nicomédie et Théognis de Nicée le furent aussi pour avoir favorisé les ariens d'Alexandrie[1]. Mais l'empereur manquait de la persévérance nécessaire pour assurer l'œuvre de la pacification. Circonvenu par sa sœur Constantia, arienne, il rappela d'exil, en 328, Eusèbe et Théognis, et peu après — en 329 ou 330 peut être, — sur une profession de foi absolument insuffisante[2], Arius lui-même. Entre temps l'évêque d'Alexandrie, Alexandre, mourait, et on lui donnait, le 8 juin 328, Athanase comme successeur. L'orthodoxie avait trouvé en Égypte son défenseur inébranlable.

Cependant les eusébiens s'étaient ressaisis. Contre les définitions de Nicée un grand parti se forma, composé d'éléments passablement hétérogènes, mais reliés entre eux, comme dans tous les partis d'opposition, par cette opposition même. Les ariens purs y étaient en petit nombre : ne se sentant pas en force, ils se dissimulaient dans le gros de la troupe. Les indifférents, c'est-à-dire les ambitieux et les politiques, tenaient la tête; mais on y trouvait surtout beaucoup de prélats d'une doctrine indécise, origénistes et subordinatiens par éducation, redoutant par-dessus tout le sabellianisme qu'ils croyaient voir dans l'homoousios, théologiens médiocres à qui les termes clairs et les précisions faisaient peur. Ce sont eux qui libelleront cette interminable série de formules de foi demi-ariennes et demi-orthodoxes dont il faudra parler, formules qui ne satisferont naturellement ni les orthodoxes ni les ariens.

Tant que vécut Constantin, la question doctrinale ne fut cependant pas directement agitée. Les eusébiens parurent respecter l'œuvre de Nicée : ils cherchèrent

1. THÉODORET, *Hist. eccl.*, I, 19; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, II, 21.
2. La voir dans SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 26.

seulement à en perdre les défenseurs. En 330, ils déposèrent Eustathe, l'évêque d'Antioche, très opposé à leurs vues. En 336, à la suite d'accusations plusieurs fois renouvelées, ils firent exiler Athanase à Trèves. Malheureusement pour l'orthodoxie, un incident théologique se produisit à ce moment qui sembla justifier toutes leurs préventions contre l'homoousios et les nicéens en général. Je veux parler des erreurs de Marcel d'Ancyre.

Marcel, évêque d'Ancyre [1], était un nicéen ardent qui, vers 335, afin de réfuter les écrits du sophiste Asterius de Cappadoce en faveur de l'arianisme, composa lui-même un ouvrage — on en ignore le titre — dont Eusèbe et saint Épiphane ont conservé de nombreux fragments. Les eusébiens crurent y découvrir le sabellianisme compliqué d'adoptianisme. Rien ne pouvait les choquer davantage. Réunis à Constantinople, ils déposèrent Marcel en 335 [2]. Eusèbe de Césarée, chargé de réfuter son livre, écrivit à cette occasion le *Contra Marcellum* et le *De ecclesiastica theologia,* sources principales par où nous connaissons la doctrine de l'évêque d'Ancyre.

Quelle était cette doctrine? — Avant tout, observe Marcel, il faut affirmer l'unité de Dieu; il faut poser la monade d'où découlera la triade, car il est impossible, si l'on pose d'abord trois hypostases, de les ramener

1. Sources : Avant tout, les fragments de son livre donnés par Eusèbe et saint Epiphane, et qu'on trouvera tous réunis dans *Eusebius Werke*, Bd IV, édit. E. KLOSTERMANN, Leipzig, 1906, pp. 185-215. Je cite ces fragments par leur numéro d'ordre dans cette édition, mais en notant entre parenthèse leur numéro d'ordre dans l'édition de RETTBERG, *Marcelliana*, Göttingen, 1794. Les autres sources sont EUSÈBE, *Contra Marcellum* et *De ecclesiastica theologia*. SAINT EPIPHANE, *Haer*. LXXII. — Travaux : TH. ZAHN, *Marcellus von Ancyra*, Gotha, 1867. F. LOOFS, *Die Trinitätslehre Marcells v. Ancyra und ihr Verhältnis zur älteren Tradition*, dans les *Comptes rendus de l'Académie de Berlin*, 1902.

2. SOCRATE, *Hist. eccles.*, I, 36.

à l'unité[1]. Dieu est une monade indivisible, un seul πρόσωπον : il n'est pas trois hypostases[2]. La pluralité introduite en Dieu aussi bien que l'infériorité du Logos par rapport à Dieu sont la suite d'infiltrations païennes et aussi des erreurs d'Origène[3].

En Dieu cependant existe *le Verbe*. Marcel ne dit pas *le Fils*, car il déclare que le nom de Fils, comme ceux d'Image, Christ, Jésus, Vie, Voie, etc., se rapporte uniquement au Verbe incarné[4]. Le Verbe ἄσαρκος n'est pas Fils, il est simplement Verbe; et de ce Verbe l'Ecriture nous dit trois choses. Premièrement qu'il était au commencement, ἐν ἀρχῇ, pour signifier qu'il était dans le Père en puissance (δυνάμει). Deuxièmement qu'il était πρὸς τὸν θεόν, pour marquer qu'il était auprès de Dieu en énergie active (ἐνεργείᾳ), et qu'il a tout créé lui-même. Enfin elle nous dit que le Verbe était Dieu, pour nous apprendre que la divinité n'est pas divisée, puisque le Verbe était en Dieu et que Dieu était dans le Verbe[5]. Ainsi le Verbe est éternel, consubstantiel (ὁμοούσιος, αὐτοούσιος) à Dieu[6]. On ne voit pas distinctement qu'il fût une personne.

Cependant la monade veut créer : le Verbe s'avance (προελθών, ἐκπορεύεται) pour être l'auteur de la création : il devient une ἐνέργεια δραστική[7] : c'est la première économie. La seconde a lieu lors de l'incarnation. La divinité toujours s'étend par son opération et habite dans une humanité réelle complète : « Si l'on considère l'Esprit seul, le Verbe paraîtra avec raison être un et identique avec Dieu; mais si l'on ajoute « selon

1. Fragm. 66 (60).
2. Fragm. 76, 77 (67, 68).
3. Fragm. 85 (75), 37 (32), 88 (78).
4. Fragm. 4-7 (4-7), 42 (36), 48 (42), 91 (43), 109 (35).
5. Fragm. 52 (47).
6. Fragm. 97 (86).
7. Fragm. 121 (108), 67 (60), 60 (54), etc.

la chair » qui appartient au Sauveur, la divinité paraît s'être étendue par la seule opération (ἐνεργείᾳ ἡ θεότης μόνη πλατύνεσθαι δοκεῖ), de sorte que la monade est vraiment et avec raison indivisible[1]. » Le principe de l'activité en Jésus-Christ est dans cette ἐνέργεια divine : c'est elle qui meut la chair et lui fait opérer ce que raconte l'évangile[2].

Par cette union, le Verbe, de Verbe simplement qu'il était, devient Fils. Il n'y a pas quatre cents ans accomplis, disait Marcel, que le Verbe est devenu Fils de Dieu, premier-né des créatures et roi[3]. En lui toute la création était récapitulée (ἀνακεφαλαιώσασθαι)[4], et l'homme pécheur, dont la nature se trouvait ainsi unie au Verbe, devenait à son tour, par cette affinité, fils adoptif de Dieu, incorruptible et immortel[5]. C'est pour cela que le Verbe avait pris chair. Marcel hésitait toutefois à accorder à la chair prise par le Verbe une existence et une union avec lui indéfinies. En soi, disait-il, la chair ne saurait convenir à Dieu, et encore que par la résurrection elle ait acquis l'immortalité, elle n'est pas pour autant devenue plus digne de Dieu, lequel est au-dessus de l'immortalité. On peut donc croire que, après la parousie, le Verbe se dépouillera de son humanité et rentrera en Dieu comme il y était avant la création (d'après I *Corinth.*, xv, 28). Que deviendra cette humanité? Nous l'ignorons, puisque l'Écriture ne le dit pas[6].

Quant au Saint-Esprit, dont l'action constituait une troisième économie, Marcel en traitait sensiblement comme du Verbe. Jusqu'au moment de l'insufflation

1. Fragm. 71 (62).
2. Eusèbe, *Contra Marcell.*, II, 4 (*P. G.*, XXIV, 821).
3. Fragm. 115 (102).
4. Fragm. 6 (6).
5. Fragm. 41 (34), 110 (98).
6. Fragm. 117-121 (104-108).

sur les apôtres (*Ioan.*, xx, 22), le Saint-Esprit était contenu dans le Verbe et le Père[1]. Mais, à ce moment, il se faisait, comme parle Théodoret[2], une extension de l'extension (παρέκτασις τῆς παρεκτάσεως), et la monade se dilatait en trinité (ἡ μονὰς φαίνεται πλατυνομένη εἰς τριάδα)[3]. Le Saint-Esprit vient d'ailleurs du Père et du Fils, car autrement on n'expliquerait pas comment saint Jean a pu dire (xv, 26; xvi, 14, 15) que le Saint-Esprit procède du Père et reçoit du Fils[4].

Telle était, dans ses grandes lignes, la doctrine de Marcel. Nous sommes moins bien renseignés sur celle de son disciple Photin, évêque de Sirmium[5], que nous voyons condamné avec lui par les eusébiens dès 344, et séparément par les orthodoxes dès 345. D'après Photin, Dieu est une seule hypostase; mais il a en lui sa raison; il est λογοπάτωρ[6]. En tant qu'intérieure, cette raison est ἐνδιάθετος; en tant qu'agissante, elle devient προφορικός, et cette prolation constitue en Dieu une première extension (πλατυσμός)[7]. Le Saint-Esprit en est une seconde.

Par l'incarnation, le Verbe devient Fils. A en croire saint Epiphane[8], Photin aurait présenté l'incarnation comme une conversion du Verbe en la chair (εἰς σάρκα μεταβεβλημένον), mais c'est une erreur de l'évêque de Constantia. Photin regardait Jésus, né miraculeusement de la Vierge et du Saint-Esprit, simplement

1. Fragm. 70 (61).
2. *Haeretic. fabul. comp.*, II, 10.
3. Fagm. 67 (60).
4. Fragm. 67 (60).
5. Sources : Saint Épiphane, *Haer.* LXXI. Les écrits de saint Athanase, de saint Hilaire et des historiens ecclésiastiques, Socrate et Sozomène, et les décrets des conciles qui ont condamné Photin.
6. Nestorius, ap. Loofs, *Nestoriana*, p. 305, 306.
7. Formule macrostiche, V, VI (Hahn, *Bibliotek*, § 159); Formule du premier synode de Sirmium, VI, VIII (Hahn, § 160).
8. *Haer.* LXXI, 3.

comme un homme qui avait mérité par ses vertus d'être uni intérieurement au Verbe, et de devenir ainsi fils adoptif de Dieu[1]. Puisque le Verbe n'acquérait pas, par cette union, la personnalité qui lui manquait d'abord, le système, on le voit, revenait absolument à celui de Paul de Samosate.

Aussi n'y eut-il aucune difficulté entre eusébiens et orthodoxes sur la façon dont on devait apprécier les opinions de Photin, et les deux partis s'accordèrent à les condamner. Mais l'hétérodoxie de Marcel n'était pas aussi évidente. M. Loofs ne le juge pas sabellien, et rattache plutôt sa doctrine trinitaire à celle de l'école asiatique antérieure à saint Irénée[2]. Aux adversaires qui l'accusaient de revenir au paulianisme, en faisant de Jésus-Christ un homme en qui avait opéré l'ἐνέργεια δραστική, Marcel répondait en leur renvoyant leur accusation, et en affirmant que toute la divinité avait habité en Marie σωματικῶς[3]. Il insistait aussi sur le lien intime (σύνωσις) et permanent qui rattachait, en Jésus, le Verbe à la chair, par opposition à l'action transitoire et extérieure exercée par le Verbe dans les patriarches et prophètes de l'ancienne Loi[4]. D'autre part, ses spéculations sur la cessation du règne du Christ avec la parousie n'étaient, en somme, que des hypothèses dont il ne garantissait pas la certitude; et enfin, et surtout, il faut bien le dire, son langage était si peu précis qu'il se prêtait aisément à des interprétations très différentes.

Aussi, pendant que les eusébiens le condamnaient, les nicéens et Athanase le défendirent. Lui-même ne s'abandonna pas, et, banni de son diocèse pour la se-

1. *Vigilii Tapsensis Contra arianos dialogus*, I, 4 (*P. L.*, LXII, 182).
2. *Leitfaden z. Studium der DG.*, 4e édit., p. 245.
3. Fragm. 16 (13).
4. Eusèbe, *Contra Marcellum*, II, 4.

conde fois, en 338, il se rendit auprès du pape Jules, à qui il présenta une formule de foi que nous avons encore, et qu'il faisait suivre du symbole baptismal romain[1]. Bien qu'il insistât beaucoup sur l'unité divine, Marcel en somme y dissimulait, ou peut-être y rétractait ses vues antérieures, et y confessait, en tout cas, le *cuius regni non erit finis*. Le pape et le concile de Rome de 341, envisageant tout au point de vue trinitaire et nicéen, jugèrent suffisantes ses explications et le déclarèrent orthodoxe[2]. Il fut également reconnu tel en 343 par le concile de Sardique, qui fit lire son livre en entier, et crut trouver que ce que les eusébiens lui reprochaient comme des erreurs positives n'était, dans la pensée de l'auteur, que des essais d'explications n'offrant rien de définitif[3]. Plus tard cependant, et surtout après l'apparition de Photin, les nicéens devinrent plus froids à l'égard de Marcel, et saint Athanase en particulier, s'il ne se sépara pas absolument de sa communion, ne le tint pas pour complètement innocent[4]. Les Cappadociens lui furent beaucoup plus sévères[5]. En somme, il est fâcheux que le parti orthodoxe ait cru devoir le soutenir sans exiger de lui au préalable une répudiation précise et explicite des erreurs qu'on lui reprochait. Cette attitude fit le jeu des eusébiens, en leur permettant d'englober dans la même réprobation Marcel et ses amis.

Mais revenons à la suite des événements.

1. Fragm. 129. SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* LXXII, 2, 3.
2. Voir la lettre du pape aux orientaux dans SAINT ATHANASE, *Apologia contra arianos*, 32.
3. ATHANASE, *Apologia contra arianos*, 47.
4. SAINT HILAIRE, *Fragm.* II, 21; SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* LXXII, 4.
5. SAINT BASILE, *Epist.* LXIX, 2; cf. *Epist.* CCLXIII, 5.

§ 4. — Les conciles et les formules de foi de 337 à 350.

Constantin était mort le 22 mai 337, laissant l'empire à ses trois fils. Constantin le jeune eut l'Espagne, la Gaule et la Bretagne; Constance gouverna l'Orient, et à Constant échurent l'Italie et l'Afrique. Les évêques exilés furent rappelés, et Athanase rentra à Alexandrie (23 novembre 338). Mais en Constance les eusébiens avaient trouvé l'homme qu'il leur fallait, un empereur possédé de la manie de dogmatiser, d'ailleurs versatile et facile à influencer. Privé de son siège et menacé dans sa vie, Athanase, le 19 mars 340, dut fuir précipitamment et se réfugier à Rome. Il s'y trouvait en sûreté sous la protection du pape Jules et du jeune Constant qui, cette année même, vainqueur de son frère Constantin, était devenu maître de tout l'Occident sauf la Thrace. Un concile de cinquante évêques se tint à Rome en octobre 341, auquel les eusébiens, qui l'avaient d'abord demandé, refusèrent de se rendre, et qui reconnut les droits d'Athanase et de Marcel d'Ancyre. Le pape informa de ces décisions les eusébiens[1] tout en se plaignant que l'affaire d'un patriarche d'Alexandrie eût été instruite et tranchée en Orient sans qu'on lui eût préalablement écrit à lui, évêque de Rome, « comme c'est l'usage[2] ».

Mais les eusébiens, qui n'avaient pas le temps de venir au concile de Rome, trouvaient le temps d'en tenir d'autres en Orient. En 341, mai-septembre, ils célébrèrent celui d'Antioche *in encaeniis*. Il adopta trois formules de foi, commencement de cette série de sym-

1. Voir la lettre du pape dans ATHANASE, *Apologia contra arianos*, 21-35
2. *Id.*, 35.

boles qui vont se multiplier pendant vingt ans, et qui se distinguent en général par les deux traits suivants : 1° Ils taisent ou, quelquefois, écartent l'ὁμοούσιος ; 2° ils condamnent l'arianisme pur. Ils flottent ainsi entre l'erreur et l'orthodoxie, se rapprochant plus ou moins de l'une ou de l'autre, suivant la fraction du parti prépondérante dans le concile. Ils n'énoncent pas toujours l'erreur ; mais ils ne proclament pas la pleine vérité : ils pèchent surtout par insuffisance et prétérition.

Les trois formules du concile *in encaeniis* ont été conservées par saint Athanase. La première[1] est dogmatiquement insignifiante. A remarquer seulement contre Marcel l'affirmation du règne éternel du Christ, affirmation qui reviendra fréquemment dans les autres formules. La deuxième[2] est celle que l'on a vu attribuer à Lucien d'Antioche. Elle est dirigée surtout contre les sabelliens. Saint Hilaire s'en montre satisfait[3], et elle est, en effet, assez nette sur la divinité du Fils qu'elle déclare θεὸν ἐκ θεοῦ... ἄτρεπτόν τε καὶ ἀναλλαίωτον τῆς θεότητος οὐσαίς τε καὶ βουλῆς καὶ δυνάμεως καὶ δόξης τοῦ πατρὸς ἀπαράλλακτον εἰκόνα, et très catégorique sur son éternité. Des termes de la trinité elle énonçait qu'ils sont τῇ μὲν ὑποστάσει τρία, τῇ δὲ συμφωνίᾳ ἕν. La troisième formule[4], proposée par Theophronius de Tyane, vise directement Marcel d'Ancyre, et proclame le Fils θεὸν τέλειον ἐκ θεοῦ τελείου, καὶ ὄντα πρὸς τὸν θεὸν ἐν ὑποστάσει.

Une quatrième formule[5] est cependant attribuée à ce même concile d'Antioche, dont on ne saurait dire si

1. ATHANASE, *De synodis*, 22 ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, 10 ; HAHN, § 153.
2. ATHANASE, *De synodis*, 23 ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, 10 ; HAHN, § 154.
3. HILAIRE, *De synodis*, 31-33.
4. ATHANASE, *De synodis*, 24 ; HAHN, § 155.
5. ATHANASE, *De synodis*, 25 ; SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, 18 ; HAHN, § 156.

elle est son œuvre ou seulement celle des quatre évêques qu'il députa à Constant. Elle condamne nettement à la fois le marcellianisme et l'arianisme pur. La partie positive est fort vague. Cette formule fut remise à Constant par les quatre députés : à cela se borna leur ambassade.

Pendant ce temps, Eusèbe de Nicomédie qui, depuis 339, s'était installé évêque de Constantinople, mourait (fin de 441), et sa mort devenait l'occasion dans cette dernière ville de troubles violents. Sur les conseils du pape, d'Hosius et d'Athanase, Constant s'entendit avec son frère Constance pour la convocation d'un grand concile qui travaillerait à ramener la paix. Ce fut celui de Sardique (343)[1].

Le concile fut présidé par Hosius. Après lui signèrent les deux légats du pape, Archidamus et Philoxène. Les orthodoxes, pour la moitié occidentaux proprement dits, se trouvèrent environ quatre-vingts, et parmi eux Athanase et Marcel d'Ancyre. Les dissidents — on ne peut plus les appeler eusébiens — étaient un peu moins nombreux. Leurs chefs étaient Acace de Césarée de Palestine, Basile d'Ancyre, Maris de Chalcédoine et les deux évêques Ursace de Singidunum et Valens de Mursa. Ne se sentant pas en force, ils refusèrent, sous un prétexte de procédure, de siéger avec le concile et se retirèrent à Philippopolis, où ils adoptèrent une nouvelle profession de foi[2]. C'était la quatrième d'Antioche portée à Constant, à laquelle on avait ajouté un second anathématisme contre les sabelliens et ceux qui prétendent que le Père n'a pas engendré le Fils par sa volonté (οὐ βουλήσει οὐδὲ θελήσει).

1. Ou peut-être fin de 342.

2. Hilaire, *De synodis*, 34; *Fragment* III, 29; Hahn, § 158. Le grec original de l'addition s'est conservé par la formule macrostiche. V. plus bas.

Cependant le concile légitime de Sardique ne laissait pas que de se tenir. Il rétablit sur leurs sièges Athanase et Marcel, déposa Acace de Césarée, Georges de Laodicée, Ursace et Valens, et fit vingt canons. Il y fut question de promulguer une nouvelle profession de foi en supplément de celle de Nicée jugée incomplète. Théodoret en a conservé le texte[1]. Elle proclamait μίαν εἶναι ὑπόστασιν, ἣν αὐτοὶ οἱ αἱρετικοὶ οὐσίαν προσαγορεύουσι, τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος, mais ajoutait d'ailleurs que le Père n'est pas le Fils, ni le Fils le Père. Le mot ὑπόστασις est regardé évidemment ici comme l'équivalent de *substantia*[2]. Mais, étant donnée la disposition des dissidents à l'employer dans le sens de *personne*[3], l'adoption de la formule proposée eût encore embrouillé les questions et aigri les esprits. Le concile eut la sagesse de s'en abstenir.

Ses décisions furent communiquées à Constance. Celui-ci, comprenant qu'il fallait ménager Constant, répondit à cette communication par une ambassade de deux évêques à son frère et aux latins. Elle apportait une nouvelle formule de foi, préparée probablement dans un concile d'Antioche tenu en 345, et à laquelle on a donné, à cause de sa longueur, le surnom de *macrostiche* (μακρόστιχος, à longues lignes)[4]. Elle comprenait : *a*) la quatrième formule d'Antioche; *b*) l'addition de Philippopolis; *c*) des explications six ou sept fois plus longues que ces deux textes. Le Fils y était proclamé de l'hypostase du Père (III), Dieu parfait et vrai par nature (Θεὸν κατὰ φύσιν τέλειον εἶναι καὶ ἀληθῆ, IV), joint sans intervalle (ἀμεσιτεύτως καὶ ἀδιαστάτως) au Père,

1. *Hist. eccl.*, II, 6; HAHN, § 157.

2. Paulin d'Antioche soutiendra également plus tard μία ὑπόστασις (S. BASILE, *Epist.* CCXIV, 3); et cf. SAINT JÉRÔME, *Epist.* XV, 3; ATHANASE, *Tomus ad Antiochenos*, 5.

3. Voyez plus haut la troisième formule d'Antioche.

4. ATHANASE, *De synodis*, 26; HAHN, § 159.

et ayant avec lui une seule dignité divine, ἓν τῆς θεότητος ἀξίωμα (IX), mais d'ailleurs subordonné à lui, engendré par lui spontanément et volontairement (ἑκουσίως καὶ ἐθελοντήν, VIII). On condamnait Paul de Samosate, Marcel, Photin, les patripassiens et les sabelliens.

En somme, si l'on excepte l'omission de l'ὁμοούσιος et la note subordinatienne, cette formule marquait un progrès vers l'entente doctrinale. L'année suivante, le 21 octobre 346, Athanase put rentrer à Alexandrie. Une sorte de lassitude s'emparait des partis. Athanase semblait disposé à sacrifier Marcel, à la suite de l'éclat et de la condamnation de Photin. L'apaisement allait peut-être se faire peu à peu, lorsque, en janvier 450, Constant mourut. Cet événement, qui donnait tout l'empire à Contance, doublait les forces des dissidents.

§ 5. — Divisions du parti antinicéen. Triomphe des acaciens.

Ils se hâtèrent d'en profiter. En 351 ils tinrent un concile à Sirmium : une nouvelle formule en sortit, la septième de la série[1]. Elle se composait de la quatrième formule d'Antioche et de vingt-sept anathématismes, dont le premier reproduisait l'addition de Philippopolis. L'esprit en est sensiblement celui de la formule macrostiche, mais elle visait plus spécialement l'erreur de Photin, et s'occupait plus explicitement du Saint-Esprit, dont on prononçait qu'il n'est pas le Dieu inengendré, qu'il se distingue réellement du Fils, qu'il n'est pas une partie (μέρος) du Père ou du Fils (XX-XXII).

Puis les menées contre Athanase recommencèrent. Libère, le nouveau pape (17 mai 352), chercha en vain

1. ATHANASE, *De synodis*, 27; SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, 30; HAHN, § 160.

à le défendre. Trahi par ses légats au concile d'Arles (354), il vit encore, au concile de Milan (355), la violence des ariens triompher de la conscience des évêques. Athanase condamné, traqué dans son église, s'enfuit le 9 février 356, pendant qu'Hilaire, exilé à la suite du synode de Béziers (356), prenait de son côté le chemin de l'Asie et de la Phrygie.

Le parti de l'opposition antinicéenne semblait définitivement vainqueur. Mais les éléments qui le composaient, on l'a déjà remarqué, étaient, au fond, peu homogènes. Unis pour l'attaque, les antinicéens se dissocièrent dans le triomphe, et formèrent trois groupes correspondant aux tendances doctrinales qui les divisaient.

Le premier était celui des ariens purs ou plutôt renforcés, ayant pour chefs Aetius, Eunomius et Eudoxius de Constantinople. Ce dernier était surtout un suffisant et un impudent : les deux autres étaient des logiciens pour qui la théologie se réduisait à une dialectique [1]. Leur système, que nous connaissons assez bien grâce à ce qui reste de leurs écrits et aux réfutations dont ils furent l'objet [2], revenait à ceci : Dieu est l'être essentiellement simple et un (τὸ ὄν); par essence il est inengendré et improduit (ἀγέννητον). Parce qu'il est infiniment simple et peu compréhensif, il est parfaitement intelligible et compréhensible : Je connais Dieu, disait Eunomius, aussi bien qu'il se connaît lui-même [3]. Mais parce qu'il est essentiellement improduit, tout ce qui

1. THÉODORET, *Haeretic. fabul. compendium*, IV, 3.
2. Les sources sont : 1° 47 propositions d'Aetius, dans saint Épiphane, *Haer.* LXXVI, 11. 2° L'Ἔχθεσις πίστεως d'Eunomius présenté à Théodose, dans les notes de Valois à Socrate, *Hist. eccl.*, V, 10. 3° L'*Apologétique* du même auteur (*P. G.*, XXX, 835). 4° Les traités contre Eunomius de saint Basile et de saint Grégoire de Nysse, et saint Epiphane, *Haer.* LXXVI.
3. SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, 7; cf. THÉODORET, *Haeret. fabul.*, IV, 3; BASIL., *Epist.* CCXXXV.

est engendré ou produit de quelque façon ne saurait être Dieu : cela ne peut être ni ὁμοούσιον, ni ὁμοιούσιον, ni même ὅμοιον à Dieu : cela est nécessairement ἐξ ἑτέρας οὐσίας, ἀνόμοιον[1].

Le Fils, puisqu'il est engendré — c'est-à-dire, au sens d'Eunomius, créé, — offre donc tout au plus avec le Père une ressemblance morale[2], mais ne lui est pas semblable dans son être physique : il est ἀνόμοιος. Tout son privilège consiste à être l'œuvre immédiate de Dieu, tandis que les autres créatures, l'Esprit-Saint y compris[3], sont l'œuvre du Fils. C'est en ce sens qu'il est κτίσμα τοῦ ἀκτίστου, οὐχ ὡς ἓν τῶν κτισμάτων, ποίημα τοῦ ἀποιήτου, οὐχ ὡς ἓν τῶν ποιημάτων[4].

On donna à ce premier groupe le nom d'aétiens, eunomiens, anoméens, exoucontiens, hétérousiastes.

A l'opposé des anoméens, se forma autour de Basile d'Ancyre (οἱ περὶ Βασίλειον) le groupe des évêques à qui l'on donna, et à qui convient proprement le nom de semi-ariens (ἡμιάρειοι). Le mot qui, pour eux, traduisait le mieux les rapports du Fils et du Père était ὁμοιούσιος, lequel marquait plus nettement qu'ὁμοούσιος, pensaient-ils, la distinction des deux personnes, et laissait du reste aux plus avancés du parti la facilité de sous-entendre la subordination du Fils. Plusieurs des membres de ce groupe — saint Cyrille de Jérusalem lui appartint longtemps[5] — étaient, au fond, orthodoxes, mais se défiaient d'Athanase et de ses formules. D'autres, un peu plus tard, vers 360, nièrent la divinité du Saint-Esprit. Le nom de semi-ariens dé-

1. Aetius, prop. IV; Eunomius, *Apolog.*, 11, 26.
2. Eunomius, *Apolog.*, 24 ; *Confessio fidei*, 3.
3. Eunomius, *Apolog.*, 28; Basil., *Contrà Eunomium*, II, 33.
4. Eunomius, *Apolog.*, 28.
5. On ne trouve jamais l'ὁμοούσιος dans ses Catéchèses, mais bien ὅμοιος κατὰ πάντα, ἐν πᾶσιν (IV, 7 ; XI, 4). Cf. Socrate, *Hist. eccl.*, V, 8.

signe, à partir de cette époque, des gens qui pensaient juste, ou peu s'en faut, sur la personne du Fils, mais qui se séparaient, sur la personne du Saint-Esprit, de la doctrine de l'Église[1].

Enfin, entre ces deux groupes, se glissa bientôt un tiers-parti ayant à sa tête Acace de Césarée, parti tout politique, qui voulait maintenir la concentration antinicéenne en évitant toute précision dans les formules. Son mot de ralliement était ὅμοιος. Le Fils était ὅμοιος πατρὶ κατὰ τὰς γραφάς, expression assez vague, pensait-on, pour ne choquer personne. Aux théologiens de ce parti on donna le nom d'acaciens ou de homéens.

C'est entre ces trois groupes anoméen, semi-arien, homéen, que la question va se débattre jusqu'à la fin du règne de Constance (361).

La division commença par un éclat des anoméens. En 357, Constance étant à Sirmium, quelques évêques s'y rencontrèrent d'une hétérodoxie plus marquée, Ursace et Valens, Potamius de Lisbonne, Germinius de Sirmium. Ils rédigèrent en latin une formule de foi qu'Hilaire appelle du nom qui lui est resté, un blasphème[2]. On y rejetait l'ὁμοούσιος et l'ὁμοιούσιος; on y déclarait le Fils incontestablement inférieur au Père en honneur, en dignité, en majesté, et soumis à lui. Le Saint-Esprit était dit être par le Fils : *Paracletus autem Spiritus per Filium est.* C'est la deuxième formule de Sirmium.

Hosius, presque centenaire, fut contraint de la souscrire, et elle fut acceptée dans un synode d'Antioche, en 358, par Eudoxius et Acace[3]. Mais les évêques de

1. V. le premier canon du concile général de 381 : τὴν (αἵρεσιν) τῶν ἡμιαρειάνων εἴτουν πνευματομάχων.

2. En voir le texte dans HILAIRE, *De synodis*, 11 ; HAHN, § 161 ; grec dans ATHANASE, *De synodis*, 28.

3. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, 12, 15.

Gaule la repoussèrent, et presque immédiatement une énergique protestation s'éleva du côté des semi-ariens réunis à Ancyre peu avant Pâques 358. De cette réunion peu nombreuse sortit un long manifeste doctrinal en deux parties[1]. La première déclarait que l'idée seule de paternité emportait la ressemblance en substance du fils avec le père; que le Verbe est Fils au sens naturel du mot, et par conséquent n'est pas créé (3); que la notion même de Fils se ramène, dans ce qu'elle a de plus essentiel, à la similitude avec le Père (4); que le Fils est donc semblable au Père en substance, ὅμοιος κατ' οὐσίαν, κατὰ τὴν θεότητα (5, 8, 9). La seconde partie comprenait dix-neuf anathématismes balancés deux à deux de manière à frapper tantôt l'anoméisme, tantôt le sabellianisme. Le dernier condamnait l'ὁμοούσιος : Καὶ εἴ τις ἐξουσίᾳ καὶ οὐσίᾳ λέγων τὸν πατέρα πατέρα τοῦ υἱοῦ, ὁμοούσιον δὲ ἢ ταυτοούσιον λέγοι τὸν υἱὸν τῷ πατρί, ἀνάθεμα ἔστω. L'opposition de cet anathématisme au précédent, qui condamne Eunomius, et l'identification de ταυτοούσιον et d'ὁμοούσιον montrent assez bien que les rédacteurs du document voyaient dans ce dernier mot une expression sabellienne.

Bien que tout ne soit pas clair dans ce manifeste, et bien qu'il fût loin, notamment, d'affirmer le consubstantiel strict, il marquait cependant une orientation évidente du groupe semi-arien vers l'orthodoxie, et le séparait nettement d'Eudoxius et de ses amis. L'écrit, apporté à Sirmium, retourna Constance déjà gagné aux anoméens. Sur son ordre, un concile — le troisième — se réunit à Sirmium cette année 358, mais il ne rédigea pas de nouveau symbole : il adopta seulement, comme l'expression de sa foi, un groupe de documents : 1° le

1. Le voir dans SAINT ÉPIPHANE, *Haer.* LXXIII, 2-11. HAHN (§ 162) n'a reproduit que les anathématismes.

concile d'Antioche contre Paul de Samosate; 2° la deuxième formule d'Antioche de 341, dite formule de Lucien; 3° la première formule de Sirmium, comprenant elle-même la quatrième d'Antioche et les vingt-sept anathématismes contre Photin.

C'est à ce moment que se place ce que l'on a appelé la chute du pape Libère. Depuis 355, il vivait exilé à Bérée, et avait été remplacé à Rome par l'antipape Félix II. Obtenir, même par la violence, son adhésion au parti antinicéen était évidemment une victoire suprême à laquelle Constance ne pouvait que tenir beaucoup, que les semi-ariens, le groupe alors le plus en faveur, ne pouvait qu'ardemment souhaiter. Cette satisfaction leur fut donnée par une ou même deux signatures arrachées au pape, l'une à Bérée en 357, l'autre plus sûrement à Sirmium en 358 [1]. Par cet acte, il abandonnait Athanase, entrait en communion avec les dissidents, et acceptait une ou plusieurs formules de foi assurément non hérétiques, mais dont l'ὁμοούσιος était absent. Les formules signées par lui à Sirmium étaient vraisemblablement celles qu'avait adoptées le concile qui venait de s'y tenir. Sozomène observe cependant que, pour mieux préciser sa pensée sur ce

1. Les autorités sont SAINT ATHANASE, *Historia arianorum ad monachos*, 41; *Apologia contra arianos*, 89; SAINT HILAIRE, *Contra Constantium*, 11; SAINT JÉRÔME, *Chronique*, 380-385; *De viris illustribus*, 97. Quant aux lettres de Libère citées dans SAINT HILAIRE, *Fragm.* VI, 5-11, l'authenticité n'en est pas certaine. Plusieurs auteurs — entre autres Mgr DUCHESNE (*Histoire ancienne de l'Église*, II, p. 281 suiv.) — admettent, comme je l'ai insinué, non pas une mais deux signatures, et cette conclusion s'appuie sur les lettres de Libère dont je viens de parler et sur le témoignage de SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, 15. — Il est à remarquer d'ailleurs que, dans le milieu romain, la réputation de Libère ne paraît pas avoir souffert de ces incidents. Voir, à ce sujet, la lettre d'Anastase I à Venerius de Milan, écrite en 400-401, dont J. van den Ghein a donné une édition critique dans la *Revue d'histoire et de littérature religieuses*, t. IV (1899), p. 1-12. L'auteur, qui avait dû connaître personnellement Libère, le compare à Eusèbe de Verceil et à Hilaire, et ne suppose pas qu'il ait jamais failli.

point, et pour répondre aux insinuations de certains évêques anoméens, Libère déclara, dans sa profession de foi, qu'il regardait comme étrangers à l'Église ceux qui affirmaient que le Fils n'est pas semblable au Père en substance et en tout, μὴ κατ' οὐσίαν καὶ κατὰ πάντα ὅμοιον[1].

La victoire de Basile d'Ancyre semblait complète. Il eut le tort d'abord d'en abuser, en faisant exiler en masse les anoméens et surtout leurs chefs Aetius, Eunomius et Eudoxius, et ensuite de vouloir la faire consacrer par un grand concile. Un retard se produisit dans la fixation du lieu et de la date de cette assemblée : les anoméens, imitant la manœuvre des premiers ariens qui, après le concile de Nicée, s'étaient transformés en eusébiens, se transformèrent en acaciens ou homéens, et prévinrent contre Basile l'esprit de Constance. Celui-ci décida qu'il y aurait deux conciles, l'un à Rimini pour l'Occident, l'autre, pour l'Orient, à Séleucie, et que chacun des conciles lui expédierait dix délégués pour lui apporter ses décisions. En attendant, et avant de quitter Sirmium, les évêques présents s'entendirent sur une formule de foi — la troisième de Sirmium et la onzième de la série — qui devait être une formule de conciliation, et servir de base aux délibérations de deux conciles[2]. On y proclamait le Fils « engendré impassiblement de Dieu avant tous les siècles, et avant tout commencement, et avant tout temps concevable... semblable, suivant les Écritures, au Père qui l'engendre ». On interdisait désormais l'emploi du mot οὐσία à propos de Dieu, comme incompris des peuples et étranger aux Écritures ; mais

1. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, 15.
2. La voir dans SAINT ATHANASE, *De synodis*, 16, 17; SOCRATE, *Hist. eccles.*, II, 37; HAHN, § 163. Cette formule était l'œuvre de Marc d'Aréthuse.

on ajoutait que le Fils était semblable au Père κατὰ πάντα, comme les saintes Écritures le disent et l'enseignent.

Le 22 mai 359, tous les évêques présents à Sirmium signèrent cette formule; mais divers incidents, rapportés par saint Épiphane[1], montrent bien que, au fond, ils n'étaient pas d'accord. Valens tenta, en souscrivant, d'escamoter le κατὰ πάντα. Basile d'Ancyre, au contraire, y insista fortement en expliquant que ce mot signifiait que le Fils est semblable au Père non seulement en volonté, mais en hypostase, en subsistance et en être (κατὰ τὴν ὑπόστασιν, καὶ κατὰ τὴν ὕπαρξιν, καὶ κατὰ τὸ εἶναι), et en déclarant étranger à l'Église catholique quiconque dirait que le Fils est semblable au Père seulement en quelque chose (κατά τι)[2].

La formule ainsi souscrite fut portée à Rimini par Valens. Il trouva les évêques déjà réunis au nombre de plus de quatre cents, dont quatre-vingts environ antinicéens. Restitutus de Carthage présidait[3]. La majorité rejeta la formule présentée par Valens, déclara le symbole de Nicée suffisant et maintint l'usage du mot *substance*[4]. Mais les dissidents, ne se voyant pas en nombre, avaient tenu conciliabule à part[5]. Leurs dix députés arrivèrent en même temps que ceux du vrai concile auprès de Constance. Constance, prévenu, fit enjoindre aux pères de Rimini de ne se point séparer

1. *Haer.* LXXIII, 22.

2. C'est à ce moment probablement que Basile d'Ancyre, pour s'expliquer à fond et pour masquer sa défaite, publia le mémoire que saint Epiphane reproduit à la suite de la déclaration d'Ancyre (*Haer.* LXXIII, 12-22). On lira avec fruit sur ce mémoire aussi bien que sur la déclaration, les articles de M. Rasneur, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV (1903), surtout p. 200-206.

3. Le pape ne fut pas représenté, peut-être parce que Constance ne voulut pas trancher la question entre Libère et Félix II.

4. Hilaire, *Fragm.* VII, 3.

5. Sulpice Sévère, *Historia sacra*, II, 41

avant d'avoir reçu sa réponse, contraignit, par la violence et la ruse, leurs députés à signer, à Nice, en Thrace, une formule — la douzième de la série[1] — qui reproduisait en majeure partie la troisième de Sirmium, mais d'où le κατὰ πάντα avait disparu, et où le terme μία ὑπόστασις se trouvait proscrit aussi bien que celui d'οὐσία, et, par la ruse et la violence encore, obtint que cette formule fût signée des évêques présents à Rimini[2]. Vingt d'entre eux cependant résistèrent jusqu'au bout, et ne donnèrent leur signature que moyennant certaines additions qui condamnaient l'arianisme. Mais Valens en glissa une ambiguë, déclarant que « le Fils n'est pas une créature comme les autres créatures ». On ne vit pas le piège, et Valens ayant d'ailleurs solennellement déclaré qu'il n'était pas arien, on se sépara, chaque parti croyant l'avoir emporté, les ariens à cause du symbole, les orthodoxes à cause des additions[3].

A Séleucie, les choses ne se passèrent pas mieux. Les semi-ariens s'y trouvaient en majorité, et saint Hilaire, qui était présent, n'hésita pas à communiquer avec eux. On repoussa les blasphèmes d'Eudoxius, et l'on refusa d'adopter une profession de foi d'Acace, dans laquelle il rejetait à la fois l'ὁμοούσιος, l'ὁμοιούσιος et l'ἀνόμοιος, et s'en tenait à l'ὅμοιος[4]. On souscrivit seulement à l'une des formules d'Antioche de 341[5]. Sur ce, le concile fut déclaré dissous par le questeur Leonas, et dix députés furent envoyés à Constance.

1. La voir dans ATHANASE, *De synodis*, 30; THÉODORET, *Hist. eccles.*, II, 21; HAHN, § 164.
2. HILAIRE, *Fragm.* IX; SULPICE SÉVÈRE, *Hist. sacra*, II, 43.
3. SAINT JÉRÔME, *Dialog. contra luciferianos*, 18; SULPICE SÉVÈRE, *Hist. sacra*, II, 44.
4. V. la formule dans SOCRATE, *Hist. eccles.* II, 40; HAHN, § 165.
5. HILAIRE, *Contra Constantium imperatorem*, 13, 12; SOCRATE, *Hist. eccles.*, II, 39.

Mais les acaciens intervinrent encore, et, à la suite de discussions et d'intrigues de tout genre, les députés de Séleucie finirent par signer la formule de Nice, augmentée des additions des vingt évêques de Rimini (359)[1]. C'était le triomphe des acaciens. Ils le consacrèrent par un synode tenu à Constantinople en 360, déposèrent les chefs semi-ariens, Basile d'Ancyre, Cyrille de Jérusalem et beaucoup d'autres, intronisèrent Eudoxius à Constantinople et Eunomius à Cyzique, et firent signer de force la formule de Nice dans les provinces. L'univers, suivant l'expression de saint Jérôme, pouvait se croire arien.

§ 6. — Les pneumatomaques.

Il ne l'était pas cependant, et la mort de Constance, survenue l'année suivante (3 novembre 361), allait précisément marquer le commencement du retour à l'orthodoxie. Mais à la question des rapports du Père et du Fils une autre venait justement de se joindre, celle de la divinité du Saint-Esprit et de ses rapports avec les deux autres personnes. Le problème était bien un problème trinitaire.

Arius et Eunomius, on l'a vu, regardaient le Saint-Esprit comme une créature du Fils : toutefois, ce côté de leur doctrine était jusqu'ici resté dans l'ombre. Vers 359-360, il émerge en deux points géographiques à la fois. Athanase s'est retiré au désert : il y reçoit des lettres de Sérapion, l'évêque de Thmuis, l'informant qu'un certain nombre de fidèles ou de pasteurs, détestant d'ailleurs l'impiété d'Arius sur le Fils, conservent sur le Saint-Esprit des sentiments erronés.

1. HILAIRE, *Contra Const. imper.*, 15; SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, IV, 23; SULPICE SÉVÈRE, *Hist. sacra*, II, 45.

Ils en font une créature, un des esprits serviteurs, ne différant des anges que par le degré : λεγόντων αὐτὸ (τὸ ἅγιον πνεῦμα) μὴ μόνον κτίσμα, ἀλλὰ καὶ τῶν λειτουργικῶν πνευμάτων ἓν αὐτὸ εἶναι, καὶ βαθμῷ μόνον αὐτὸ διαφέρειν τῶν ἀγγέλων[1]. Pour réfuter cette erreur, Athanase écrit ses lettres I, III, IV à Sérapion. Il y nomme les nouveaux hérétiques *tropicistes* (τροπικοί), parce qu'ils expliquent par des métaphores ou tropes les paroles de l'Écriture qui vont contre leur sentiment.

Au même moment, ou peut-être un peu avant[2], des évêques du parti homoiousien ou semi-arien se prononçaient aussi contre la divinité du Saint-Esprit, et ne craignaient pas de le présenter comme un serviteur semblable aux anges[3]. Leur doctrine se répandit rapidement à Constantinople, dans la Thrace, la Bithynie, l'Hellespont et les provinces voisines. Tous les semi-ariens ne l'adoptèrent pas d'abord : elle devint toutefois si commune parmi eux que le nom de semi-ariens devint, entre 360 et 380, synonyme de pneumatomaques. On appela encore ceux-ci macédoniens, du nom de l'ancien évêque de Constantinople[4], ou marathoniens, du nom de l'évêque de Nicomédie, Marathonius, un de leurs chefs.

1. ATHANASE, *Epist. ad. Serapionem*, I, 1.
2. On ne voit pas que le mouvement signalé par Sérapion en Égypte ait procédé de l'éclat des semi-ariens. Il semble plutôt lui avoir été parallèle.
3. SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, 45; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, IV, 27; SAINT BASILE, *Epist.* CCLI, 4; THÉODORET, *Hist. eccl.*, II, 5.
4. Il est peu probable que Macedonius personnellement ait enseigné cette doctrine.

§ 7. — La restauration nicéenne et le second concile général.

Tel était l'état des choses et des esprits au moment de la mort de Constance. Officiellement, l'acacianisme, c'est-à-dire l'imprécision doctrinale, avait le dessus; une nouvelle erreur, celle des pneumatomaques, faisait son apparition [1] et divisait les semi-ariens, alliés possibles des orthodoxes. Le nouvel empereur, Julien, ne tardait pas d'ailleurs à se déclarer contre le christianisme. La situation ne pouvait être plus fâcheuse. Cependant le mal était moindre qu'il ne paraissait. L'Occident n'avait pas été sérieusement entamé par l'hérésie : en Orient, les partis étaient lassés, et les semi-ariens, notamment, s'étaient trouvés, par leur défaite, rejetés du côté des nicéens, leur seul recours contre leurs adversaires de gauche. L'arianisme tirait sa grande force de la faveur impériale : cet appui venant à lui manquer, on le vit rapidement décliner et disparaître de l'empire.

Il ne saurait être question de raconter ici en détail l'histoire de cette décadence et de la restauration parallèle de l'orthodoxie, fruit surtout de l'action persévérante, du zèle patient et magnanime d'Athanase et de ses amis : il suffira d'en noter les étapes principales.

En Occident, on vient de le dire, la tâche était relativement aisée. En 360, un concile de Paris, sans réprouver l'ὁμοιούσιος, susceptible d'un bon sens, se prononçait pour l'ὁμοούσιος, et condamnait en même temps le sabellianisme [2]. En Italie, Hilaire, qui s'y était rendu, et Eusèbe de Verceil, malgré les entraves que leur sus-

1. Il faudrait signaler aussi l'apollinarisme qui se montre au même moment : on en parlera plus loin.

2. HILAIRE, *Fragm.* XI, 1-4.

citait l'intransigeance des lucifériens[1], travaillèrent avec succès à la réconciliation des évêques faillis, à qui ils demandèrent, pour toute condition de réhabilitation, la reconnaissance du symbole de Nicée et la condamnation de l'arianisme. Bientôt l'évêque de Milan, Auxence, se trouva isolé dans son hérésie. A Rome, en particulier, quatre conciles successivement tenus sous Damase, le successeur de Libère, en 369, 376, 377, 380, renouvelèrent les décisions de Nicée, définirent la divinité et la consubstantialité du Saint-Esprit, et condamnèrent — avec Apollinaire — les sabelliens, les ariens et les macédoniens[2]. En Pannonie, Ursace et Valens persistèrent dans l'erreur, mais Germinius de Sirmium souscrivit, en 366, à l'ὅμοιος κατὰ πάντα[3].

En Orient, l'œuvre de relèvement et de réconciliation était plus ardue et plus délicate. Elle s'accomplit cependant à travers mille contrariétés. Athanase, dès 359, avait tendu, dans son traité *De synodis*, la main aux dissidents, en les assurant qu'il ne voulait pas disputer sur les mots, mais sur les idées qui le séparaient d'eux. Rentré à Alexandrie, le 22 février 362, il y tenait, cette même année, un concile important, dont il rédigea la lettre synodale, le *Tomus ad Antiochenos*. Le concile décida qu'on n'exigerait des arianisants, pour être réconciliés, que la reconnaissance du concile de Nicée et le rejet de l'arianisme; condamna ceux qui prétendaient « que le Saint-Esprit est une créature et séparé de la substance du Christ[4] »; et refusa de se pro-

1. On appelait ainsi le parti schismatique de Lucifer de Cagliari, qui se refusait à toute communication avec les évêques compromis dans l'arianisme et à toute indulgence et pardon à leur égard.

2. *Damasi epist.* I, II, fragm. 1-3 (*P. L.*, XIII, 347 suiv.); SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, 23; THÉODORET, *Hist. eccl.*, II, 17. Peut-être faut-il rapporter au concile de 380 la *Confessio fidei catholicae* de Damase, *P. L.*, XIII, 358; HAHN, § 271. Cf. THÉODORET, *Hist. eccl.*, V, 11.

3. HILAIRE, *Fragm.* XIII-XV.

4. *Tomus ad Antioch.*, 3.

noncer entre ceux qui disaient μία ὑπόστασις et ceux qui disaient τρεῖς ὑποστάσεις en parlant de Dieu, puisque d'ailleurs ils étaient d'accord sur le fond de la doctrine[1]. Le *tomus,* envoyé à Antioche, reçut la signature de l'évêque Paulin. Un second concile, en 363, proclama encore la foi de Nicée et la divinité du Saint-Esprit[2]. En 373, le 2 mai, Athanase mourait, et recevait pour successeur l'évêque Pierre.

A Antioche, la question doctrinale se compliquait d'une compétition de personnes qui prolongea longtemps la confusion. Mélèce, arien indécis, établi patriarche par Constance en 361, se prononça presque immédiatement pour l'ὁμοιούσιος, puis, en 363, souscrivit avec vingt-sept évêques, dont Acace de Césarée, au concile de Nicée, en ajoutant qu'ils recevaient l'ὁμοούσιος parce qu'on leur avait expliqué qu'il équivalait à l'ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός et à ὅμοιος κατ' οὐσίαν[3]. En 379, dans un grand concile de cent cinquante-trois évêques à Antioche, nouveau pas définitif. Mélèce signa, avec les évêques de sa province, une adhésion pure et simple aux formulaires romains[4]. Malheureusement, les antécédents ariens du patriarche l'avaient, dès le principe, rendu suspect aux orthodoxes rigides, et ceux-ci avaient, depuis 362, reçu pour évêque, sacré par Lucifer de Cagliari, un de leurs prêtres, Paulin. Paulin fut soutenu par Rome et Alexandrie, Mélèce par les Orientaux, et l'église d'Antioche, malgré l'accord doctrinal des deux partis, ne retrouva l'unité qu'au siècle suivant.

Ce fut surtout à Constantinople et dans la péninsule de l'Asie Mineure que le retour fut long et difficile. A

1. *Tomus ad Antiochenos*, 5, 6.
2. ATHANASE, *Epist. ad Iovianum*, 4.
3. SOCRATE, *Hist. eccl.*, III, 25.
4. V. DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Église*, II, p. 421, note 2.

Constantinople, les ariens restèrent absolument les maîtres jusqu'en 379, année où saint Grégoire de Nazianze vint s'y installer dans le petit oratoire de l'Anastasis, et prononça ses célèbres discours *théologiques* sur la Trinité. Mais, en 380, Théodose rendit les églises aux orthodoxes, et en 381, fit tenir dans cette ville le second concile général. — Dans l'Asie Mineure, le relèvement fut, en grande partie, l'œuvre de saint Basile : il avait cependant commencé avant son épiscopat. Dès 364, un concile de semi-ariens, réunis à Lampsaque, avait condamné la formule de Nice, et était revenu à l'ὅμοιος κατ' οὐσίαν. Il avait espéré l'approbation de l'empereur Valens. Repoussés par lui, ses délégués allèrent trouver le pape Libère. Sur leur assurance que, à leurs yeux, ὁμοιούσιος équivalait à ὁμοούσιος, le pape les reçut; et les délégués souscrivirent le symbole de Nicée avec cette observation qu'ils regardaient l'expression ὁμοούσιος comme ayant été choisie ἁγίως καὶ εὐσεβῶς pour traduire la foi de l'Église [1]. La lettre du pape qu'ils emportèrent en le quittant, et qui accordait la communion aux soixante-quatre évêques leurs commettants, fut reçue avec joie au synode de Tyane, en Cappadoce (367) [2]. Il se produisit cependant des protestations en Carie [3].

A peine élu évêque en 370, saint Basile, devenu le chef effectif de l'épiscopat oriental, par suite du schisme d'Antioche et de l'arianisme régnant à Constantinople, se tourna vers Athanase d'abord, puis vers le pape, pour en obtenir un appui moral et des décisions fermes, capables de dissiper les préjugés et de concilier les esprits. Il désirait surtout que l'on

1. SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, 12.
2. SOCRATE, *Hist. eccl.*, IV, 12; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, 11, 12.
3. SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, 12. Cependant V. DUCHESNE, *Hist. anc. de l'Eglise*, II, p. 430, note.

condamnât l'apollinarisme, et que l'on reconnût la légitimité de Mélèce. Ses ambassades obtinrent un résultat partiel. En 377, une lettre de Damase condamna Apollinaire, déposa Timothée, son disciple, et définit encore la divinité du Saint-Esprit[1]. Devant l'inlassable patience de saint Basile et les déclarations de l'Occident, les résistances faiblirent peu à peu, les préjugés s'atténuèrent. L'avènement de Théodose (379) apporta à l'orthodoxie la faveur impériale : on sentit que le dénouement était proche.

Il eut lieu deux ans plus tard. Théodose, dans l'édit publié en 380, après son baptême, avait déclaré d'abord s'en tenir à la foi de Damase et de Pierre d'Alexandrie[2]. Arrivé en Orient, il comprit que ces deux noms ne pouvaient que froisser les susceptibilités de tous ces orientaux, orthodoxes sans doute, mais irrités au fond contre Alexandrie et Rome dont il fallait bien reconnaître la victoire. Aussi le pape ne fut-il pas invité au concile de Constantinople de 381. Cent quatre-vingt-six évêques seulement s'y trouvèrent, dont trente-six pneumatomaques sous la conduite d'Eleusius de Cyzique. Le concile fut présidé par Mélèce d'abord, puis par saint Grégoire de Nazianze comme évêque de Constantinople, puis par son successeur, Nectaire. Les pneumatomaques, invités à abjurer leur erreur, se retirèrent du concile[3]. Celui-ci passa outre et rédigea un τόμος, c'est-à-dire un exposé détaillé de la doctrine trinitaire. Cet écrit est perdu; mais il s'en est conservé peut-être la substance dans le premier canon du concile dont voici la teneur : « La profession de foi des trois cent dix-huit Pères réunis à Nicée en Bithynie ne doit pas

1. *Damasi Epist.* VII, II, fragm. 2 et 3.
2. En voir le texte dans HARNACK, *Lehrb. der DG.*, II, p. 272, note 4.
3. SOCRATE, *Hist. eccl.*, V, 8.

être abrogée : elle doit conserver toute sa force, et l'on doit anathématiser toute hérésie, et en particulier celle des eunomiens ou anoméens, et celle des ariens ou eudoxiens, et celle des semi-ariens ou pneumatomaques, et celle des sabelliens, des marcelliens, et celle des photiniens et celle des apollinaristes[1]. »

Outre les quatre canons certainement authentiques du concile, on lui attribua, dès 451 en Orient, vers 530 en Occident, un symbole reproduisant à peu près — il omet ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός — et complétant celui de Nicée[2]. C'est le symbole encore en usage dans la liturgie latine. Mais, comme on en trouve déjà le texte dans l'*Ancoratus* de saint Epiphane (119), écrit en 374, et comme, d'ailleurs, le passage qui concerne le Saint-Esprit (συνπροσκυνούμενον καὶ συνδοξαζόμενον) est encore loin des définitions précises du concile de 381, on doit conclure que ce symbole n'est point l'œuvre de ce dernier concile. Il est certain qu'il représente un remaniement du symbole usité vers le milieu du ɪvᵉ siècle à Jérusalem, tel qu'on le dégage des catéchèses de saint Cyrille[3], mais sans qu'on puisse décider s'il est proprement le symbole de Jérusalem, ou celui de Constantia, ou celui de quelque autre église.

Le 30 juillet 381, Théodose confirma les décisions du concile, qui furent ratifiées encore par deux autres conciles tenus à Constantinople en 382 et 383 et un concile de Rome en 382. Le concile de 381 fut lui-même reconnu comme œcuménique en Orient vers 451, en Occident au vɪᵉ siècle. L'accord était fait sur la foi. On a prétendu (Harnack, Loofs) qu'il ne l'avait été qu'à la faveur d'un malentendu ou d'une

1. Hefele, *Histoire des conciles*, 2ᵉ édit. trad. franç., II, 1, p. 20.
2. Hahn, § 144.
3. Cf. *Patrologie grecque*, XXXIII, 533.

équivoque, et que les Pères de Constantinople avaient compris la formule de Nicée et surtout l'ὁμοούσιος autrement que ceux de Nicée, et dans le sens semi-arien de l'ὁμοιούσιος. C'est une question sur laquelle on reviendra à propos des Cappadociens, dont l'influence ici fut décisive. Mais, quoi qu'il en soit, si l'accord existait dans les croyances et les formules, les cœurs restaient aigris et blessés. Le concile et Théodose l'avaient bien montré par le soin de tenir le pape à l'écart de l'assemblée, par le choix de Mélèce comme président du concile, par les deuxième et quatrième canons dirigés, au fond, contre le patriarche d'Alexandrie, surtout par le troisième canon qui donnait le second rang, après le siège de Rome, au siège de Constantinople, parce que c'était celui de la nouvelle Rome. Des semences de schisme germaient déjà au fond des âmes, et la jeune Constantinople se dressait à côté de la vieille métropole de l'Occident, en attendant qu'elle se dressât contre elle.

Les événements que je viens de résumer mirent fin, dans l'empire officiel, à l'hérésie arienne. Mais, chez les peuples barbares où elle avait pénétré, elle survécut longtemps encore, et donna lieu, de la part des écrivains orthodoxes, à une polémique qui dura jusqu'au VIe et au VIIe siècle. Vers 400, on trouvait encore dans l'empire des Goths ariens, devenus tels par l'apostolat d'Ulphilas (évêque en 341). Les Visigoths qui envahirent l'Italie, puis la Gaule méridionale et l'Espagne, restèrent officiellement ariens jusqu'au concile de Tolède de 589; les Suèves jusqu'en 550 ou même un peu plus tard. En Italie, la puissance des Ostrogoths ariens ne fut détruite qu'en 554. Les Lombards ne se convertirent que vers 671, les Burgondes qu'en 517, et c'est en 533 seulement que fut brisée, en Afrique, la domination des Vandales

hérétiques et persécuteurs. Il y eut donc pendant deux siècles encore une littérature antiarienne, mais dont le thème d'ailleurs ne renchérit guère sur les idées et la doctrine développées par les premiers champions de l'orthodoxie. Ce sont ces idées et cette doctrine qu'il faut maintenant étudier de plus près dans leurs sources les plus anciennes

CHAPITRE III

LUTTE DOCTRINALE CONTRE L'ARIANISME ET LE MACÉDONIANISME. L'ORTHODOXIE TRINITAIRE GRECQUE AU IVe SIÈCLE.

§ 1. — La doctrine trinitaire de saint Athanase.

La lutte doctrinale des orthodoxes contre l'arianisme fut menée successivement par deux groupes de polémistes qui se suivirent de près sans se confondre. Dans le premier il faut mettre, chez les Grecs saint Athanase, et chez les Latins saint Hilaire. Le second groupe comprend surtout les Cappadociens, saint Basile et les deux Grégoire, auxquels se sont joints des théologiens de moindre importance comme Didyme l'aveugle et saint Épiphane. Le premier groupe précise les idées et élabore la doctrine : le second fixe définitivement la terminologie et conclut la discussion. Nous parlerons exclusivement d'abord de saint Athanase.

Arius était parti, dans sa théorie du Logos et de ses relations avec Dieu, de l'idée de la transcendance divine et de la création. Saint Athanase part de l'idée de rédemption. Pour Arius, Dieu ne peut communiquer sa substance; et donc le Logos, puisqu'il est produit, ne saurait être Dieu. Pour saint Athanase, le Verbe incarné est, avant tout, rédempteur. Par cette rédemp-

tion l'homme est divinisé et devient enfant de Dieu. Elle s'accomplit par une association de notre nature à la nature divine dans la personne de Jésus-Christ. Celui-ci est donc réellement Dieu, car il ne peut nous diviniser et nous élever à la filiation divine, même adoptive, qu'à la condition d'être lui-même, réellement et par nature, Dieu et Fils de Dieu. C'est l'argument qu'Athanase répétera sans cesse : « Si [le Verbe] était, lui aussi, par participation, et non pas en soi la divinité et l'image substantielle du Père, il ne pourrait pas diviniser [les autres], puisque lui-même serait divinisé[1]. » Par ce simple changement de point de vue, la conception philosophique Verbe s'efface devant celle de Fils : le rôle démiurgique du Logos n'est plus la raison qui explique sa personnalité divine. Athanase maintient sans doute que, en fait, le Fils a été l'organe de la création[2]; mais, en principe et absolument, ajoute-t-il, cela n'était pas nécessaire. Car si Dieu ne pouvait lui-même créer immédiatement, le Verbe, qui est de même nature que le Père, ne le pourrait pas non plus; et si le Verbe est créé, Dieu, qui l'a créé, pouvait donc créer immédiatement par lui-même[3].

Ces principes généraux suffisent à marquer l'orientation de la théologie d'Athanase.

Dieu est un : il est une monade indivisible; il n'y a qu'un principe, une monarchie suprême (μίαν ἀρχὴν οἴδαμεν)[4]. D'autre part, nous savons que le Fils est réellement distinct du Père[5]. Dès lors, faut-il exclure le Fils de la substance divine pour maintenir l'unité de

1. Ὅθεν εἰ ἦν ἐκ μετουσίας καὶ αὐτὸς, καὶ μὴ ἐξ αὐτοῦ οὐσιώδης θεότης καὶ εἰκὼν τοῦ πατρὸς, οὐκ ἂν ἐθεοποίησε, θεοποιούμενος καὶ αὐτός (*De synodis*, 51; *Cont. arianos*, I, 16, 39; II, 69).
2. *De decretis*, 30; *C. arianos*, II, 40.
3. *C. arianos*, II, 24. 25.
4. *C. arianos*, III, 15.
5. *C. arianos*, III, 4.

Dieu, ou doit-on l'y faire rentrer pour maintenir sa divinité; et dans ce dernier cas, comment expliquer que l'unité divine n'est pas rompue? Tout le mystère à éclaircir est là.

Pas plus qu'Arius, Athanase ne conçoit un Verbe de nature intermédiaire qui, conformément à la conception philonienne, ne serait ni Dieu ni créature. Entre la créature et Dieu il y a un gouffre; mais, au lieu qu'Arius met le Logos sur le côté du gouffre qui touche à la création, Athanase le met résolument du côté de Dieu. Le Verbe n'est pas créé : il est engendré. Engendrer est produire une image parfaite de soi, et communiquer tout ce qui est en soi, sa substance, sa nature, sa gloire; et c'est ainsi que le Père produit le Fils.

Cette génération est-elle volontaire de la part de Dieu? — Oui et non. Oui, en ce sens qu'elle n'est pas contre sa volonté, et qu'elle ne lui est pas imposée par une loi supérieure. Non, en ce sens qu'elle n'est pas le résultat de sa volonté délibérante et libre. Le Père veut et aime nécessairement le Fils comme il se veut et s'aime lui-même, et il l'engendre donc à la fois nécessairement et volontiers[1].

Dès lors, cette génération est éternelle. Le Père a toujours été Père, et le nom même de Père implique l'existence du Fils; car c'est dans l'acception large seulement que Dieu est le Père des créatures[2]. Et ici reviennent les comparaisons coutumières de l'école d'Alexandrie, de la lumière qui ne peut que luire, et de la source qui ne peut que couler. Éternellement donc existe celui qui est l'image, la réflexion, la splendeur du Père, Dieu de Dieu, sans qui le Père serait ἄσοφος καὶ ἄλογος[3].

1. *C. arianos*, I, 16; III, 62, 66.
2. *C. arianos*, II, 41; III, 6; *De decretis*, 30.
3 *C. arianos*, I, 14, 25, 27; III, 66; *De decretis*, 12, 15.

Ainsi éternellement engendré, le Fils, en conséquence, est de la substance du Père, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρός. Athanase tient essentiellement à cette expression de Nicée, qui est la condamnation des blasphèmes d'Arius[1]. Mais, pour être de la substance du Père, le Fils n'est pas une portion du Père : la substance du Père n'a pas été divisée, comme il arrive dans la génération humaine : « Dieu étant indivisible, est indivisiblement et impassiblement Père du Fils[2]. »

Et de là Athanase tire deux conclusions : la première, que le Fils possède en soi toute la substance du Père, puisque cette substance lui étant communiquée, et ne pouvant d'ailleurs se partager, lui est nécessairement donnée tout entière[3]. La seconde, qu'il ne peut y avoir qu'un seul Fils, puisqu'il épuise à lui seul la fécondité du Père[4]. Ces deux conclusions ruinent par la base le subordinatianisme : le Fils est tout ce qu'est le Père, sauf que l'un est engendrant, l'autre engendré. Elles entraînent au contraire le consubstantiel : le Fils est ὁμοούσιος au Père. Athanase repousse l'expression ὅμοιος, d'abord parce qu'elle ne désigne qu'une ressemblance accidentelle et extérieure, et qu'elle peut s'appliquer à des êtres d'espèce différente, comme le chien et le loup, l'étain et l'argent : puis parce qu'elle n'indique pas que l'être semblable vient de celui à qui il ressemble[5]. Le mot qui exprime la ressemblance de nature est ὁμοφυής. L'expression ὁμοιούσιος est donc un mot mal fait; car dire d'une chose qu'elle est ὅμοιος κατ' οὐ-

1. *De decretis*, 19, 23; *De synodis*, 41, 48.
2. *De decretis*, 11; cf. *C. arianos*, I, 28.
3. Οὐκ ἐκ μέρους δὲ ἡ τῆς θεότητος μορφὴ, ἀλλὰ τὸ πλήρωμα τῆς τοῦ πατρὸς θεότητός ἐστι τὸ εἶναι τοῦ υἱοῦ, καὶ ὅλος θεός ἐστιν ὁ υἱός (*C. arianos*, III, 6; I, 16; II, 24).
4. *De decretis*, 11 : Ἁπλοῦς δὲ ὢν (ὁ πατὴρ) τὴν φύσιν, ἑνὸς καὶ μόνου τοῦ υἱοῦ πατήρ ἐστι.
5. *De synodis*, 41, 53.

σίαν à une autre, c'est parler de sa substance comme si elle était un simple attribut ou accident; c'est, en tout cas, déclarer que cette substance est participée (ἐκ μετουσίας)[1]. Que si l'on veut absolument employer cette formule — et Athanase lui-même s'y est quelquefois plié[2] — au moins doit-on ajouter ἐκ τῆς οὐσίας, et insister sur l'unité qu'ὅμοιος semble détruire[3]. Le mot ὁμοούσιος évite ces inconvénients, car il marque à la fois et que les deux êtres auxquels on l'applique ont même substance, et que l'un des deux tire son origine de l'autre[4]. Bien qu'il ne faille pas être l'esclave des mots, mais voir plutôt le sens qu'on leur donne, les Pères de Nicée ont cependant bien fait d'introduire celui-ci dans la langue de l'Eglise : ils n'en pouvaient imaginer de meilleur[5].

Dans quel sens précis saint Athanase l'entend-il? On a insinué que l'ayant d'abord entendu au sens strict d'une unité numérique de substance du Père et du Fils, l'évêque d'Alexandrie s'était départi vers la fin de sa vie, et depuis 359, de cette rigueur, et, sans en avoir conscience, avait rapproché le sens d'ὁμοούσιος de celui d'ὁμοιούσιος[6]. Il y a là une erreur. Dans le *De synodis*, composé en 359, et qui est un écrit de conciliation, saint Athanase fait sans doute des avances aux semi-ariens, en leur montrant que leurs principes, s'ils les suivent jusqu'au bout, les conduisent au consubstantiel : il déclare que les orthodoxes regarderont moins à leurs formules qu'au fond de leur doctrine; mais d'ailleurs il ne sacrifie rien de ce que Nicée a défini, et

1. *De synodis*, 53.
2. *De decretis*, 20; *De synodis*, 45.
3. *De synodis*, 41.
4. *De synodis*, 41.
5. *De synodis*, 41.
6. GUMMERUS, *Die homousianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig, 1900, p. 162 suiv. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, II, p. 261.

de ce qui est l'entière vérité. Il a écrit dans l'*Oratio* III que, si le Fils est, comme rejeton, ἕτερος au Père, il est, comme Dieu, ταὐτόν avec lui ; « que le Père et le Fils sont un par la possession et la propriété de la nature, et par l'identité de la même unique divinité » (τῇ ταὐτότητι τῆς μιᾶς θεότητος) ; qu'il faut admettre entre eux ταὐτότητα τῆς θεότητος, τὴν δὲ ἑνότητα τῆς οὐσίας (3, 4). Les mêmes expressions reviennent dans le *De decretis*, 23, 24. L'auteur ne les rétracte pas dans le *De synodis*. Il y déclare, au contraire, qu'en parlant de la substance, on doit parler de ταυτότης et non pas d'ὁμοιότης (53 : ainsi ταυτότης τῆς οὐσίας est l'équivalent d'ὁμοούσια[1]) ; que c'est une nécessité de croire à l'unité du Père et du Fils quant à la substance : κατὰ τὴν οὐσίαν νοεῖν καὶ τὴν υἱοῦ καὶ πατρὸς ἑνότητα — οὐσίᾳ ἕν ἐστιν αὐτὸς (ὁ λόγος) καὶ ὁ γεννήσας αὐτὸν πατήρ (48) ; et enfin qu'il n'y a pas dans la génération du Père division de la substance comme dans celle des hommes : le Père communique son essence tout entière (41). M. Loofs va plus loin. Saint Athanase, à son avis, s'est d'autant plus attaché au sens nicéen de l'ὁμοούσιος qu'il a plus avancé en âge : ce qu'il est difficile de démêler dans ses derniers écrits, ce n'est pas l'unité de Dieu, mais la trinité des personnes divines[2].

On a, dans ce qui précède, les grandes lignes de la doctrine de saint Athanase sur le Fils. L'idée qui la domine, et dont on peut dire qu'il tire tout, est que le Verbe est Fils, et Fils de Dieu. On ne doit jamais séparer le Fils du Père pour tâcher de le connaître iso-

1. Or remarquons que précisément la réunion des semi-ariens d'Ancyre de 358 avait condamné, dans son XIX[e] anathématisme, le ταυτοούσιον comme l'ὁμοούσιον.

2. F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der DG.*, 4[e] édit., p. 241. Cf. G. RASNEUR, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie, Revue d'hist. ecclésiast.*, IV (1903), p. 426-431.

lément : il en est inséparable[1]. Image et reflet substantiels du Père, on ne peut savoir ce qu'il est autrement qu'en le rapprochant du principe qui l'engendre, et qui se reproduit en lui. Fils, il est distinct numériquement du Père; mais Fils, il est de même substance que le Père; et il est la même substance absolument que le Père, parce que cette substance, que lui est communiquée, étant Dieu, ne saurait être ni divisée ni diminuée. C'est avec une intrépidité sereine qu'Athanase énonce ces incompréhensibles mystères, dont son intelligence ne cherche pas à percer les ombres, mais qu'il perçoit comme la conséquence inéluctable des données les plus certaines de la révélation.

La doctrine du Saint-Esprit ne lui doit guère moins que celle du Fils. On la trouve exposée surtout dans ses lettres à Sérapion I, III, IV. Le saint docteur y établit la divinité du Saint-Esprit sur l'Écriture (I, 4-6, 26), sur la prédication et la tradition ecclésiastique (I, 28), sur l'action même du Saint-Esprit dans nos âmes. Le principe sanctificateur ne saurait être de même nature que ceux qu'il sanctifie; l'Esprit vivificateur des créatures ne saurait être une créature (I, 23). Si l'Esprit-Saint nous divinise, nous rend participants, par son habitation en nous, de la nature divine, il est donc lui-même Dieu par essence : Διὰ τοῦτο γὰρ καὶ ἐν οἷς γίνεται (τὸ πνεῦμα) οὗτοι θεοποιοῦνται· εἰ δὲ θεοποιεῖ, οὐκ ἀμφίβολον ὅτι ἡ τούτου φύσις θεοῦ ἐστι (I, 24). Et il y a du reste une preuve plus simple, c'est que, la Trinité étant homogène, si le Saint-Esprit, comme il est constant, en fait partie, il n'est pas créé, il est Dieu, de même substance que le Père et le Fils; il leur est ὁμοούσιος (I, 2, 17, 20, 27).

Cependant la prétention des *tropicistes* de rejeter

1. *C. arianos*, III, 28.

la divinité du Saint-Esprit, tout en admettant celle du Fils, amène Athanase à examiner les rapports du Fils et du Saint-Esprit. Et d'abord l'Esprit-Saint est l'Esprit du Fils, sa « puissance sanctificatrice et illuminatrice, laquelle est dite procéder du Père (ἐκ πατρὸς ἐκπορεύεσθαι), parce que le Fils, qui vient du Père, la fait briller, l'envoie et la donne » (I, 20). Bien plus, comme le Fils est le propre de la substance du Père, de même l'Esprit, qui est dans le Fils et en qui est le Fils, est le propre du Fils : « Si le Fils, parce qu'il est du Père, est le propre de sa substance, c'est une nécessité que l'Esprit, qui est dit être de Dieu, soit aussi en substance le propre du Fils » (ἴδιον εἶναι κατ' οὐσίαν τοῦ υἱοῦ, I, 25, 20, 21; cf. III, 2). L'Esprit-Saint est donc proprement, et dans son être intime, l'Esprit du Fils, son souffle, dans une dépendance étroite de lui. Ce qu'il possède, c'est cela même du Fils : ἃ ἔχει (τὸ πνεῦμα) τοῦ υἱοῦ ἐστιν (III, 1). L'auteur se rapproche de l'idée que l'Esprit reçoit son être du Fils. Il y touche tout à fait quand il note que l'Esprit-Saint reçoit du Fils, et qu'il n'est pas le lien qui rattache le Fils au Père, mais qu'au contraire, existant lui-même dans le Verbe, il se trouve, par lui, être en Dieu[1]. « De même que le Fils dit : *Tout ce qui est au Père est à moi,* ainsi nous trouverons que tout cela est dans l'Esprit par le Fils : ταῦτα πάντα διὰ τοῦ υἱοῦ εὑρήσομεν ὄντα καὶ ἐν τῷ πνεύματι » (III, 1).

Avec la personne du Saint-Esprit, la Trinité se trouve achevée et complète[2]. Cette Trinité, comme les termes qui la composent, est éternelle : elle ne s'est pas faite successivement, et il n'y a pas eu de moment où elle ne fût parfaite et entière. Elle ne se compose pas non plus d'éléments hétérogènes et d'une gloire inégale :

1. *C. arianos*, III, 24; *Epist. ad Serapion.* III, 5.
2. *Epist. ad Serapion.* I, 25.

Μὴ γένοιτο! Οὐκ ἔστι γενητὴ ἡ Τριάς· ἀλλ' ἀΐδιος καὶ μία θεότης ἐστὶν ἐν Τριάδι, καὶ μία δόξα τῆς ἁγίας Τριάδος[1]. — Τῆς ἁγίας Τριάδος μία ἡ θεότης καὶ πίστις ἐστίν[2].

La doctrine trinitaire d'Athanase allait devenir celle de l'Église grecque. Avant d'en venir là, elle devait cependant recevoir, soit dans sa terminologie, soit dans sa théorie des personnes divines et de leurs relations, de sérieux compléments. C'est encore au Père seul que saint Athanase applique par excellence le nom de Dieu : ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ εἷς θεὸς κηρύσσεται, ὁ τοῦ λόγου πατήρ[3]. De plus, bien qu'il n'ait pas condamné, au concile d'Alexandrie de 362, ceux qui disaient μία οὐσία, τρεῖς ὑποστάσεις, il a personnellement, jusqu'à la fin de sa vie, confondu les deux termes οὐσία et ὑπόστασις[4]. Il écrira même, vers 369, dans l'*Epistula ad Afros*, 4 : Ἡ δὲ ὑπόστασις οὐσία ἐστὶ, καὶ οὐδὲν ἄλλο σημαινόμενον ἔχει ἢ αὐτὸ τὸ ὄν. Comme il évite, d'autre part, l'emploi du mot πρόσωπον, il s'ensuit qu'il ne possède aucun terme pour désigner la personne. Il n'a pas du reste étudié ce qui constitue en soi les personnes divines, ni comment elles se distinguent et s'opposent entre elles, ni comment nous pouvons, par de lointaines analogies, nous représenter les opérations mystérieuses qui les font être. Polémiste toujours dans l'arène, Athanase n'a eu ni le loisir ni sans doute le goût de traiter ces questions de haute philosophie religieuse. Son enseignement trinitaire est donc incomplet : il sera complété en grande partie par les Cappadociens.

1. *C. arianos*, I, 18.
2. *Epist. ad Serapion.* I, 16.
3. *Epist. ad Epictetum*, 9.
4. *De decretis*, 27; *De synodis*, 41; *Tomus ad Antioch.*, 6. En revanche, il distingue οὐσία de φύσις. Ce dernier mot marque l'ensemble des propriétés et qualités de la substance, qui découlent d'elle. De là l'expression κατὰ τὴν οὐσίαν καὶ κατὰ τὴν φύσιν, par exemple *C. arianos*, I, 29; *De synodis*, 45; *Tomus ad Antiochenos*, 6.

§ 2. — La doctrine trinitaire des Cappadociens.

Le rôle principal des Cappadociens, au point de vue trinitaire, a donc été de ramener à l'Eglise le parti des semi-ariens, et de fixer la terminologie grecque orthodoxe. Ils se trouvaient préparés à le remplir par ces circonstances qu'ils étaient, à des degrés divers, des disciples d'Origène, et qu'ils vivaient au milieu des dissidents dont ils devaient faire la conquête. Mais ces circonstances même, qui les rapprochaient de leurs adversaires, ont donné occasion, contre eux, dans ces derniers temps, à des accusations de fléchissement doctrinal que nous devrons examiner. On les a présentés comme des *néo-nicéens* qu'il fallait soigneusement distinguer des nicéens primitifs, Athanase, Eustathe, Hosius, et dont la pensée n'était qu'en apparence et dans les formules d'accord avec la leur.

On a déjà dit qu'Athanase et les Pères du concile de Nicée avaient confondu le sens d'οὐσία et d'ὑπόστασις. Ils avaient en cela suivi les Occidentaux, pour qui ὑπόστασις se trouvait être la traduction littérale de *substantia*[1]. Les ariens et semi-ariens, au contraire, et les disciples d'Origène, d'accord avec leur maître, donnaient à ὑπόστασις le sens de *personne*, et regardaient l'expression μία ὑπόστασις comme une formule sabellienne. Ce n'était là sans doute qu'une question de mots, mais qu'il importait souverainement de résoudre enfin, pour écarter les malentendus.

Qu'est-ce que l'οὐσία, et qu'est-ce que l'ὑπόστασις? Ces deux mots disent-ils la même chose; et si non, en quoi diffèrent les objets qu'ils signifient?

1. On peut voir dans les lettres de saint Jérôme XV et XVII quelles difficultés soulevait pour les Occidentaux la formule τρεῖς ὑποστάσεις.

Saint Basile aborde directement le problème dans sa lettre XXXVIII à Grégoire de Nysse. L'οὐσία est ce qui est commun dans les individus de même espèce (τὸ κοινόν), qu'ils possèdent tous également, et qui fait qu'on les désigne tous sous un même vocable, sans en désigner aucun en particulier (2)[1]. Mais cette οὐσία ne saurait exister réellement qu'à la condition d'être complétée par des caractères individuants qui la déterminent. Ces caractères reçoivent différents noms : on les appelle ἰδιότητες, ἰδιώματα, ἰδιάζοντα σημεῖα, ἴδια γνωρίσματα, χαρακτῆρες, μορφαί (3, 4)[2]. Si l'on ajoute ces caractères individuants à l'οὐσία, on a l'ὑπόστασις. L'hypostase est l'individu déterminé, existant à part, qui comprend et possède l'οὐσία, mais s'oppose à elle comme le propre au commun, le particulier au générique : Οὐσία δὲ καὶ ὑπόστασις, écrit saint Basile, ταύτην ἔχει τὴν διαφορὰν ἣν ἔχει τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἕκαστον, οἷον ὡς ἔχει τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον[3]. Et encore : « L'hypostase n'est pas la notion indéfinie de la substance qui ne trouve aucun siège fixe, à cause de la généralité de la chose signifiée, mais bien ce qui restreint et circonscrit dans un certain être, par des particularités apparentes, le commun et l'indéterminé[4]. »

Cette définition de saint Basile, remarquons-le, n'est pas suffisamment poussée, et elle paraît trop identifier l'hypostase avec la substance individuelle, l'individu, et faire des caractères individuants le constitutif de la personne. Néanmoins le mot capital s'y trouve, le τὸ καθ' ἕκαστον qu'il suffira d'approfondir pour avoir

1. A la prendre en soi, saint Basile la définit, dans son *Adversus Eunomium*, I, 10, αὐτὸ τὸ εἶναι. En Dieu c'est l'être intime par opposition à ses attributs (φύσις) et à ses modes personnels (ὑπόστασις).
2. Cf. *Adv. Eunomium*, II, 28.
3. *Epist.* CCXXXVI, 6.
4. *Epist.* XXXVIII, 3.

de l'hypostase une notion complète. L'οὐσία divine n'est pas en soi une hypostase, parce que, bien qu'individuelle, elle n'existe pas à part soi, mais bien dans les personnes à qui elle est commune. Les personnes divines, au contraire, s'opposant les unes aux autres, ont une existence propre qui ne permet pas de les confondre; et rien n'est commun entre elles que l'οὐσία. Elles sont, suivant l'expression de saint Grégoire de Nazianze, « complètes, subsistant à part soi, et distinguées par le nombre, bien que non distinctes par la divinité » : μίαν φύσιν ἐν τρισὶν ἰδιότησι, νοεραῖς, τελείαις, καθ' ἑαυτὰς ὑφεστώσαις, ἀριθμῷ διαιρεταῖς καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι[1].

Les Cappadociens se prononcèrent donc nettement en faveur de la distinction origéniste d'οὐσία et d'ὑπόστασις, et firent prévaloir leur sentiment. A l'égard de πρόσωπον, Basile se montra plus réservé : il ne voulait pas que l'on considérât ce mot comme équivalent d'ὑπόστασις, une hypostase unique pouvant remplir trois rôles, comme le prétendaient les sabelliens[2]. Grégoire de Nazianze, au contraire, permettait de l'employer en parlant de la Trinité, pourvu qu'on en écartât le sens de simple personnage de tragédie ou de comédie[3].

Il y a donc en Dieu trois hypostases dont chacune s'oppose aux deux autres par ses caractères propres. Saint Grégoire de Nazianze indique comme étant ces caractères ἀγεννησία, γεννησία ou γέννησις et ἐκπόρευσις ou ἔκπεμψις[4]. Saint Basile est d'accord avec lui pour les deux premiers[5]; pour le troisième, nos auteurs s'entendent moins. Saint Basile donne comme le γνωριστι-

1. *Oratio* XXXIII, 16.
2. *Epist.* CCXXXVI, 6.
3. *Oratio* XLII, 16.
4. *Oratio* XXV, 16; XXIX, 2; XXXI, 29.
5. *Epist.* XXXVIII, 4-6; CXXV, 3; *Homilia* XV, 2.

κὸν σημεῖον du Saint-Esprit d'être connu après le Fils et avec lui et de tenir sa substance du Père[1]; saint Grégoire de Nysse de venir du Père par le Fils[2]. Mais Grégoire de Nazianze avoue d'ailleurs qu'il nous est impossible de marquer précisément en quoi l'ἐκπόρευσις du Saint-Esprit diffère de la génération du Fils[3]. Il est certain seulement que les caractères distinctifs des personnes divines, les *notions* se rattachent à leur origine et à leur opposition entre elles[4]. Et c'est en ce sens, écrit saint Basile, que nous disons que le Père est plus grand que le Fils, non qu'il le soit par nature, mais parce que nous concevons idéalement le principe comme supérieur à ce qui en découle[5].

Cette primauté du Père est énergiquement conservée et proclamée dans la théologie cappadocienne. Le Père est le principe de la Trinité, le lien qui en fait l'unité par la communication de sa nature[6] : il est πηγή, ἀρχή, αἰτία τῆς θεότητος, τὸ αἴτιον, κυρίως θεός; les deux autres termes sont αἰτιατά, et se ramènent au Père[7].

Le Fils est éternellement engendré du Père, non pas fait par le dehors, mais né de sa substance, sans division de cette substance, comme une lumière qui sort parfaite du foyer resté intact[8]. Il lui est consubstantiel.

1. *Epist.* XXXVIII, 4.
2. *Quod non sint tres dii* (*P. G.*, XLV ,133). Cf. BASIL., *Adv. Eunomium*, III, 6.
3. *Oratio* XXXIX, 12; XXIII, 11 ; XXXI, 8.
4. BASIL., *Adv. Eunomium*, I, 15; GREG. NAZ., *Oratio* XXXI, 9; GREG. NYSS., *Quod non sint tres dii* (*P. G.*, XLV, 133).
5. *Adv. Eunomium*, I, 20.
6. Il est à remarquer que les Cappadociens, bien qu'ils ne confondent pas les deux mots οὐσία et φύσις, emploient plus volontiers, en parlant de Dieu, φύσις qu'οὐσία. C'est parce que, à l'encontre des eunomiens, ils regardent l'être intime de Dieu comme inaccessible et incompréhensible. Cf. BASIL., *Adv. Eunomium*, I, 13, 14.
7. GREG. NAZ., *Oratio* XLII, 15; XX, 7; GREG. NYSS., *De communibus notionibus* (*P. G.*, XLV, 180).
8. BASIL., *Homilia* XXIV, 4

Quant au Saint-Esprit, saint Basile et saint Grégoire de Nysse lui ont consacré chacun un traité spécial, saint Grégoire de Nazianze a prononcé sur lui son discours XXXI. Par un scrupule tout de politique, et pour ne pas heurter de front les adversaires qu'il voulait ramener, saint Basile, dans son traité *De Spiritu Sancto,* tout en prouvant d'un bout à l'autre la divinité du Saint-Esprit, a évité de le nommer Dieu[1]. Mais ailleurs, il est sorti de cette réserve. Bien que le troisième en ordre, le Saint-Esprit, dit-il, a la même essence que le Père et le Fils : il doit donc être compté avec eux (συναριθμεῖσθαι), et non pas au-dessous d'eux (ὑπαριθμεῖσθαι); il doit être honoré avec eux, et non pas comme leur inférieur; il est ὁμοούσιος au Père et au Fils; il est Dieu[2]. Grégoire de Nysse répète cette doctrine de son frère[3]; Grégoire de Nazianze la revêt de toutes les grâces de son éloquence. En arrivant à Constantinople, en 379, il avait trouvé, sur la question du Saint-Esprit, tout un chaos d'opinions erronées[4]. Il ne se dissimule pas les obstacles à vaincre pour les dissiper, et généralement les difficultés que trouve l'orateur à parler du Saint-Esprit, par suite du silence relatif que l'Écriture a gardé sur ce sujet. Grégoire explique ce silence par un progrès économique de la révélation. L'Ancien Testament a fait surtout connaître le Père; le Nouveau a manifesté le Fils, mais n'a parlé du Saint-Esprit qu'obscurément (ὑπέδειξε). Cet Esprit-Saint qui habite en nous se révèle maintenant lui-même d'une

1. Il en fut blâmé par les orthodoxes rigides, et saint Grégoire de Nazianze dut le justifier (*Orat.* XLI, 6; XLIII, 68).
2. *Adv. Eunomium,* III, 1; *De Spiritu Sancto,* 41-47, 58-64, 71-75; *Epist.* VIII, 2, 3, 10, 11.
3. Voir son traité *De Spiritu Sancto adv. pneumatomachos, P. G.,* XLV, 1301 suiv.
4. *Oratio* XXXI, 5.

façon plus claire. Ainsi la Trinité se dévoile par degrés, et un progrès de lumière se fait dans l'Église[1]. — « Quoi donc? l'Esprit-Saint est-il Dieu? — Assurément. — Quoi donc, consubstantiel? — Oui, puisqu'il est Dieu[2]. » C'est la proposition que le saint docteur s'efforce d'établir dans tout son discours, et pour la démonstration de laquelle il se plaît à invoquer surtout l'expérience chrétienne de ses auditeurs. Le Saint-Esprit nous déifie dans le baptême : il est donc adorable; et, s'il est adorable, comment n'est-il pas Dieu[3]?

On exposera un peu plus loin la pensée des Cappadociens sur la question spéciale de la procession du Saint-Esprit. De ce qui vient d'être dit il résulte qu'ils admettent en Dieu trois personnes, réellement distinctes, toutes trois Dieu, consubstantielles entre elles. Ils ajoutent qu'il y a entre elles unité de substance, d'opération, de volonté, de connaissance, d'action[4]; qu'elles sont également adorables, et que l'une n'est pas inférieure aux autres, parce qu'il n'y a pas en Dieu de plus et de moins[5] : Ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν[6].

Mais ici précisément, on nous arrête. Les Cappadociens admettent la consubstantialité du Père, du Fils et du Saint-Esprit : cela est vrai, nous dit-on, en apparence, mais, en réalité, ils ne donnent pas à ὁμοούσιος le même sens que Nicée et Athanase. Ces néo-nicéens sont des disciples d'Origène, qui ont vécu au milieu

1. *Oratio* XXXI, 26, 27.
2. *Oratio* XXXI, 10 : τί οὖν; θεὸς τὸ πνεῦμα; — Πάνυ γε. — τί οὖν, ὁμοούσιον; — Εἴπερ θεός.
3. *Oratio* XXXI, 28.
4. GREG. NAZ., *Oratio* X, 7; et v. infra.
5. BASIL., *Epist.* LII, 2; GREG. NAZ., *Oratio* XXXI, 9, 10, 14, 28; XXIX, 2.
6. GREG. NAZ., *Oratio* XXXI, 9; cf. *Oratio* XXVIII, 31; XXXIX, 11, 12; BASIL., *Epist.* XXXVIII, 4; GREG. NYSS., *Oratio catechetica*, 1.

des semi-ariens et ont frayé avec eux, qui ont voulu les ramener à l'orthodoxie, et qui, pour cela — ils y étaient déjà portés par leur formation théologique — ont infléchi au sens d'ὁμοιούσιος l'ὁμοούσιος primitif. Ils ont fait consacrer sans doute, par le concile de Constantinople de 381, le mot choisi par le concile de Nicée; mais sous ce mot, c'est au fond la conception de Basile d'Ancyre qui a triomphé. Les Cappadociens, et avec eux l'Église grecque qui les a suivis, sont des semi-ariens qui parlent nicéen[1].

A cette façon de voir opposons d'abord une observation générale. Le mystère de la Trinité est le mystère d'un Dieu en trois personnes, d'une nature identique existant en trois hypostases réellement distinctes. La difficulté, ou plutôt l'impossibilité pour nous de comprendre cette unité dans cette pluralité, ou cette pluralité dans cette unité, constitue tout le mystère. Et dès lors, il est inévitable, si l'on pose d'abord l'unité de la substance, qu'on ait de la peine à expliquer ensuite la trinité des personnes et qu'on paraisse la sacrifier, et, au contraire, si l'on pose d'abord la trinité des personnes, qu'on ait ensuite de la peine à expliquer l'unité de substance et qu'on paraisse la sacrifier à son tour. Dans le premier cas, on semble pencher vers le sabellianisme, dans le second cas, vers le trithéisme. Au point de vue qui nous occupe, toute la différence, à partir du IVe siècle, entre la théologie occidentale et la théologie grecque est là. La première insiste sur l'unité substantielle divine et la pose d'abord. Avant tout,

1. C'est l'opinion formulée par HARNACK, *Lehrb. der DG.*, II, 261 suiv.; LOOFS, *Leitfaden*, 4e édit., p. 257 suiv.; SEEBERG, *Lehrb. der DG.*, I, p. 187, suiv.; GWATKIN, *Studies of Arianism*, 2e édit., p. 247, 270. Elle a été réfutée par J. F. BETHUNE-BAKER, *The meaning of homoousios in the Constantinopolitan Creed* (*Texts and Studies*), Cambridge, 1901. V. aussi G. RASNEUR, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. IV, 1903.

il y a un seul Dieu, une seule substance divine, laquelle subsiste en trois personnes. La formule de Nicée, qui vient en réalité des Latins, consacre cette façon de concevoir le dogme. La théologie grecque, au contraire, influencée par Origène, se préoccupe de sauvegarder la distinction des personnes et les pose d'abord. Il n'y a pas de substance divine concrète, distincte du Père, du Fils et du Saint-Esprit, et plus ancienne qu'eux : il y a un Père, un Fils et un Saint-Esprit lesquels ont même substance. Existe-t-il, entre ces deux conceptions dogmatiques, une vraie opposition? — Non : toutes deux sont vraies, mais l'une et l'autre ne le sont qu'à la condition de n'être pas exclusives, c'est-à-dire, au fond, de reconnaître le mystère, et de ne verser ni dans le sabellianisme ni dans le trithéisme. Il importe donc assez peu, en définitive, à l'orthodoxie de nos auteurs, qu'ils s'attachent à telle ou telle façon de présenter la doctrine trinitaire, pourvu qu'ils maintiennent énergiquement et l'unité numérique de substance en Dieu, c'est-à-dire l'unité de Dieu [1], et la distinction réelle des trois personnes divines. Seulement, il était naturel que les premiers nicéens appuyassent sur la première vérité, compromise par Arius et les eusébiens, et les néonicéens sur la seconde, complément nécessaire de la première et réclamée par les semi-ariens. Cela ne

1. C'est ce que ne faisaient pas les semi-ariens; et s'ils ont pu s'illusionner sur les conséquences de leur système, il est inutile que nous partagions cette illusion : l'ὁμοιούσιος conduit inévitablement au trithéisme. Ὅμοιος dénote une ressemblance, non une identité numérique. Si donc le Fils n'est pas, quant à sa substance concrète et à son être intime en tant que Dieu, ὁμός avec le Père, mais seulement ὅμοιος, il est clair que la divinité concrète et l'être intime du Fils ne sont pas identiquement la divinité concrète et l'être intime du Père. Le Père et le Fils sont numériquement distincts comme dieux, de même qu'ils le sont comme hypostases : il y a deux dieux. Qu'on se rappelle le passage du document semi-arien reproduit par saint Epiphane, *Haer.* LXXIII, 17, 18 : Οὐ ταυτὸν δὲ ἀλλ' ὅμοιον διότι τὸ πνεῦμα ὅ ἐστιν ὁ υἱὸς οὐκ ἔστιν ὁ πατήρ.

prouve pas que les uns et les autres aient méconnu la vérité qu'ils rejetaient au second plan, ni que les Cappadociens aient été trithéistes, pas plus qu'Athanase et Eustathe sabelliens.

Car d'ailleurs les Cappadociens, tout comme les premiers nicéens, ont affirmé de toutes leurs forces l'unité numérique de Dieu et l'identité de la substance divine concrète dans les trois personnes de la Trinité. « Ne confesse qu'une seule οὐσία dans les deux (le Père et le Fils), afin de ne point tomber dans le polythéisme[1] ». « De même que le Père est substance, le Fils substance, substance le Saint-Esprit, et qu'il n'y a pas trois substances, de même le Père est Dieu, le Fils est Dieu, le Saint-Esprit est Dieu, et il n'y a pas trois dieux. Car Dieu est un et le même, puisqu'il n'y a qu'une substance et la même, bien que chacune des personnes soit dite substance subsistante et Dieu[2]. » Manifestement ici, l'unité numérique de l'οὐσία est donnée comme la condition du monothéisme, et opposée à la distinction des personnes.

Pour saint Basile en particulier, il est bien vrai qu'il a accepté, dans sa lettre IX, 3, l'ὅμοιος κατ' οὐσίαν, à la condition qu'on y ajoute ἀπαραλλάκτως, c'est-à-dire *sans aucune différence;* mais c'est parce qu'il regardait, dans ce cas, l'expression totale comme équivalant à ὁμοούσιος, auquel il donne d'ailleurs la préférence[3]. Il a dit également que les personnes humaines, parce qu'elles ont une οὐσία (abstraite) commune, sont ὁμοούσιοι[4]. Mais il n'entend plus l'ὁμοούσιος de cette unité

1. BASIL., *Homilia* XXIV, 3.
2. GREG. NYSS., *De communibus notionibus*, *P. G.*, XLV, 177.
3. L'argument que l'on a voulu tirer, contre notre thèse, des lettres CCCLXI-CCCLXIV de saint Basile n'a aucune valeur : ces lettres sont apocryphes (BETHUNE-BAKER, *Op. cit.*, p. 38, note 2; G. VOISIN, *L'apollinarisme*, p. 237, suiv.; LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea*, p. 20, 21).
4. *Epist.* XXXVIII, 2.

abstraite et générique quand il s'agit de Dieu. Il repousse, au contraire, absolument la conception d'une essence supérieure à laquelle participeraient le Père et le Fils. Le Père, comme premier principe de la Trinité, communique au Fils sa propre substance, mais pleinement et sans division[1]. Dans sa lettre XXXVIII, à saint Grégoire de Nysse, Basile insiste sur l'unité de nature des trois personnes divines. Il règne entre elles une communauté parfaite (τινα συνεχῆ καὶ ἀδιάσπαστον κοινωνίαν); l'esprit ne saurait concevoir entre elles aucun espace ni aucun vide; leur substance forme un tout continu qu'aucune fissure n'interrompt. Qui saisit, par l'intelligence, le Père saisit aussi le Fils, et, avec le Fils, l'Esprit-Saint; et qui comprend l'Esprit-Saint comprend aussi ceux dont il est l'Esprit. Ils sont comme une chaîne dont les anneaux sont indissolubles, comme l'arc-en-ciel dont les couleurs sont tellement fondues qu'il est impossible de dire où l'une commence et finit. Le Père est semblable au corps dont on ne peut isoler la forme, qui est le Fils, que par l'abstraction (4, 5, 7). Dans sa lettre CLXXXIX, 6, le saint docteur entreprend de prouver, par l'identité de leur action, l'unité de nature des trois personnes divines : ἀνάγκη τῇ ταυτότητι τῆς ἐνέργειας τὸ ἡνωμένον τῆς φύσεως συλλογίζεσθαι. Il le fait au n° 7, et au n° 8 il conclut : « Si le mot *divinité* exprime l'action, comme nous disons que l'action du Père, du Fils et du Saint-Esprit est une (μία), aussi nous disons que leur divinité est une (μίαν φάμεν εἶναι τὴν θεότητα). Si, comme c'est l'opinion du plus grand nombre, le nom de divinité désigne la nature, comme il n'y a aucune diversité de nature, nous affirmerons avec justice que la sainte Trinité est d'une seule divinité (μίας θεότητος). » Et dans sa lettre VIII, 3 :

1. *Homilia* XXIV, 4.

« Pour nous, selon la parole de vérité, nous ne disons le Fils ni semblable ni dissemblable au Père, car l'un et l'autre répugnent également. Semblable et dissemblable se disent des qualités [accidentelles], et Dieu n'en a pas. Mais, confessant l'identité de nature (ταυτότητα τῆς φύσεως), nous admettons l'ὁμοούσιος, et nous évitons d'ajouter [par composition] au Père qui est Dieu en substance le Fils engendré, Dieu aussi en substance : car c'est là ce que signifie l'ὁμοούσιος. » Et encore : « Le Père est un Dieu, le Fils est un Dieu, mais ils ne sont pas deux dieux, parce que le Fils est [comme Dieu] identique au Père (ἐπειδὴ ταυτότητα ἔχει ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα)... Nous confessons le Père et le Fils, mais leur substance identique (τὸ δὲ τῆς οὐσίας ταὐτόν)[1]. »

Il est difficile d'être plus catégorique que l'est saint Basile dans ces derniers textes, sur l'unité numérique de la substance du Père et du Fils, unité signifiée par l'ὁμοούσιος. Cette première constatation forme déjà un préjugé en faveur de saint Grégoire de Nysse, toujours jaloux de marcher sur les traces de son frère. Son cas toutefois se trouve compliqué par un platonisme exagéré qui semble compromettre d'abord l'orthodoxie de son enseignement[2]. Mais ce n'est qu'une apparence. Il remarque que la vertu ou puissance par laquelle les trois personnes divines agissent est une et non pas triple (μία ἐστὶ καὶ οὐχὶ τρεῖς), parce qu'elles n'agissent pas indépendamment l'une de l'autre, contrairement à

1. *Homilia* XXIV, 3, 4.

2. Dans le *Quod non sint tres dii* (col. 117 suiv.), il prétend que, de même que nous disons un Dieu et non pas trois dieux, parce que l'οὐσία des trois personnes est une, nous devrions dire logiquement que Pierre, Paul et Barnabé sont un homme et non pas trois hommes, puisque leur οὐσία est commune. L'évêque de Nysse ne remarque pas que l'οὐσία divine ne peut être que concrète, tandis que l'οὐσία humaine peut être abstraite ou concrète. Or celle-ci est commune entre les hommes en tant qu'abstraite, et le mot *homme*, terme concret, la désigne au contraire comme concrète.

ce qui se passe en trois hommes qui produisent le même effet[1]. Il observe que la caractéristique du christianisme est de se tenir à égale distance du judaïsme et du polythéisme, rejetant de celui-là l'unicité de la personne divine, et de celui-ci la pluralité des dieux, pour maintenir l'indivision et l'unité numérique de la divinité[2]. Et enfin, il insiste sur ce que l'οὐσία divine n'est pas partagée ni distribuée entre les πρόσωπα, de façon à ce qu'il y ait trois οὐσίαι comme il y a trois πρόσωπα[3]. Manifestement, saint Grégoire de Nysse ne pense pas à l'οὐσία abstraite, mais à la substance concrète et vivante des trois personnes.

Quant à saint Grégoire de Nazianze, nul doute qu'il n'ait pris l'ὁμοούσιος au sens strict d'une identité absolue de substance. Dans son discours XXXI, 15, 16, il réfute l'objection qui veut conclure de la trinité des personnes au trithéisme, car, disait-on, l'unité divine païenne n'excluait pas le polythéisme; l'unité du genre humain n'empêche pas qu'il n'existe une multitude d'hommes divers. Mais ce sont là, répond-il, des unités de convention : l'unité divine des païens n'était qu'une unité hiérarchique; celle du genre humain n'a de réalité que dans notre esprit (ἐπινοίᾳ) : il en va autrement de l'unité des personnes en Dieu : « Chacune des personnes est aussi une avec celle qui la joint qu'elle est une avec elle-même, à cause de l'identité de substance et de pouvoir (τῷ ταὐτῷ τῆς οὐσίας καὶ τῆς δυνάμεως). » Le Fils est, vis-à-vis du Père, ταὐτὸν κατ' οὐσίαν[4]. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont distincts par le nombre, mais non par la divinité (ἀριθμῷ διαιρεταῖς, καὶ οὐ διαιρεταῖς θεότητι)[5]. Il y a diversité quant au nombre,

1. *Quod non sint tres dii*, col. 125-129.
2. *Oratio catechetica*, 1, 3; *Quod non sint tres dii*, col. 132, 133.
3. *De communibus notionibus*, *P. G.*, XLV, 177.
4. *Oratio* XXX, 20.
5. *Oratio* XXXIII, 16.

mais non partage de substance[1]. Et enfin la formule déjà citée : Ἓν τὰ τρία τῇ θεότητι, καὶ τὸ ἓν τρία ταῖς ἰδιότησιν[2].

On exagère donc singulièrement quelques difficultés de détail, pour ne rien dire de plus, quand on présente les Cappadociens comme professant, au fond, le semi-arianisme. Non, les Cappadociens sont bien des nicéens authentiques, continuateurs d'Athanase. La foi qu'ils ont fait triompher à Constantinople est bien celle qui avait été définie en 325. Cette foi est devenue celle de l'Église grecque. En Dieu trois hypostases, une seule substance, un seul Dieu : les trois hypostases incluses, en quelque sorte, l'une dans l'autre (circumincession), et n'ayant qu'une même action, comme une même connaissance et une même volonté; égales d'ailleurs et également adorables : le Père inengendré, source de la Trinité, le Fils éternellement engendré, le Saint-Esprit éternellement procédant du Père par le Fils : les trois personnes consubstantielles : telles sont les grandes lignes de la doctrine à laquelle les siècles suivants n'ajouteront que des compléments d'importance secondaire. On en trouve déjà quelques-uns dans saint Grégoire de Nazianze. Son discours XXIII, 6, 8, 11, présente sur la fécondité intime de Dieu comparée à son action *ad extra*, sur les rapports qui existent entre les personnes divines et les facultés humaines (νοῦς, λόγος, πνεῦμα), des considérations que le saint docteur ne produit qu'avec défiance, sachant combien ces rapprochements sont inadéquats et propres à nous induire en erreur[3], mais que la théologie postérieure reprendra et développera abondamment.

Dans ce raccourci de la doctrine trinitaire des Cap-

1. *Oratio* XXIX, 2.
2. *Oratio* XXXI, 9.
3. *Oratio* XXXI, 31-33.

padociens qui vient d'être donné, il est un point toutefois dont j'ai jusqu'ici différé l'examen, et dont il est nécessaire maintenant de traiter à part, puisqu'il devait continuer d'exercer la sagacité des théologiens et soulever des controverses ardentes : il s'agit de la procession du Saint-Esprit.

§ 3. — La question spéciale de la procession du Saint-Esprit[1].

Que le Saint-Esprit procède du Père, c'est une vérité que l'Église grecque avait toujours admise, et qu'elle reconnaissait clairement au IVe siècle. Le Père est la source de la Trinité, et par conséquent le principe des autres personnes. Mais on pouvait se demander — et on l'avait déjà fait — si un rôle et quel rôle revient au Fils dans cette production. Et ce rôle pouvait d'ailleurs être conçu de diverses façons, ou comme celui d'un simple intermédiaire par lequel la substance du Père, communiquée au Fils, se communique au Saint-Esprit — à peu près comme un canal, recevant l'eau de la source, la transmet au réservoir où elle se déverse; — ou bien comme celui d'un principe dynamique, participant à la fécondité active du Père, et produisant, avec lui et sous lui, l'Esprit-Saint.

On a vu plus haut que saint Athanase admet visiblement la conception générale qui fait venir immédiatement du Fils l'être du Saint-Esprit. L'idée de saint Cyrille de Jérusalem n'est pas différente : « Le Père donne au Fils, et le Fils communique au Saint-Esprit : Πατὴρ μὲν δίδωσιν υἱῷ καὶ υἱὸς μεταδίδωσιν ἁγίῳ πνεύματι[2]. »

1. V. TH. SCHERMANN, *Die Gottheit des heiligen Geistes nach den griechischen Vätern des IV Jahrhunderten*, Freiburg im Br., 1901.
2. *Catechèse* XVI, 24.

Saint Basile précise un peu ces vues sans leur imprimer cependant rien de définitif. Le Saint-Esprit vient du Père ; il est comme le souffle de sa bouche[1] ; mais aussi « la bonté native, et la sainteté naturelle, et la dignité royale émanent du Père par le Monogène sur l'Esprit (ἐκ πατρὸς διὰ τοῦ μονογενοῦς)[2] ». Ce Fils rattache seul l'Esprit au Père[3]. La relation qu'a le Fils avec le Père, le Saint-Esprit l'a avec le Fils : Ὡς τοίνυν ἔχει ὁ υἱὸς πρὸς τὸν πατέρα, οὕτω πρὸς τὸν υἱὸν τὸ πνεῦμα[4]. Il est l'Esprit du Fils, son Esprit propre (ἴδιον), en qui le Fils opère tout[5].

Saint Grégoire de Nazianze ne dit presque rien de la question. Orateur qui expose le dogme, il s'en tient aux points définis. Le Saint-Esprit procède du Père (ἐκπορεύεται). Parce qu'il procède de lui, il n'est pas le Père ; et parce qu'il procède, il n'est pas né, il n'est pas le Fils. En quoi consiste précisément cette procession, nous l'ignorons. Que les adversaires disent d'abord ce qu'est l'ἀγεννησία du Père, et on leur dira ce que sont la γέννησις du Fils et l'ἐκπόρευσις du Saint-Esprit[6]. — Quant aux rapports d'origine du Fils et du Saint-Esprit, le saint docteur n'en parle presque pas.

Il en va autrement de saint Grégoire de Nysse. A la fin de son petit traité *Quod non sint tres dii*[7], il remarque que ce qui fait la distinction des personnes dans la Trinité, c'est leur origine, l'une étant cause (τὸ αἴτιον), les deux autres causées (τὸ αἰτιατόν). Toutefois, celles qui sont causées ne le sont pas de la même

1. *De Spiritu Sancto*, 46, 38 ; cf. *Epist.* XXXVIII, 4.
2. *De Spiritu Sancto*, 47.
3. *Id.*, 45.
4. *Id.*, 43.
5. *Epist.* XXXVIII, 4.
6. *Oratio* XXXI, 7, 8.
7. *P. G.*, XLV, col. 133.

façon, car l'une l'est immédiatement (προσεχῶς) par le Père, tandis que l'autre est causée par l'intermédiaire de celle qui l'est immédiatement (διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου); et « ainsi il n'est pas douteux que le Fils reste Fils unique, et il n'est pas douteux non plus que l'Esprit vienne du Père, le Fils intermédiaire gardant sa qualité de Fils unique, et n'empêchant pas l'Esprit d'avoir avec le Père sa relation naturelle ». C'est exactement l'idée que l'auteur a reproduite dans son traité *De Spiritu Sancto*, 3. Il y compare le Père, le Fils et le Saint-Esprit à trois flambeaux, dont le premier communique sa lumière au second, et par lui allume le troisième [1]. Dans ces passages, saint Grégoire suppose manifestement que le Fils est, dans la production du Saint-Esprit, comme un instrument du Père, un instrument qui agit sans doute en la vertu que le Père lui a communiquée, mais qui agit cependant réellement; et c'est pourquoi il observe avec insistance que cette causalité communiquée ne nuit pas à la causalité du Père, et ne l'empêche pas d'être le principe premier du Saint-Esprit.

Cette doctrine de saint Grégoire de Nysse restera en définitive celle de l'Église grecque, bien que certains auteurs lui doivent donner plus de corps et de relief. Dans son traité *De Trinitate*, Didyme l'aveugle reste sur l'affirmation que le Saint-Esprit « procède du Père et reste dans le Fils divinement » (I, 31, col. 425). Il ajoute cependant que le Saint-Esprit est l'image du Fils, comme celui-ci l'est du Père (II, 5, col. 504); qu'il est l'Esprit du Fils, du Verbe, du Sauveur (I, 18, col. 348; II, 6, col. 556; III, 1, col. 780). Mais dans le traité *De Spiritu Sancto* — dont nous n'avons, il faut

1. Αἰτίαν δὲ τοῦ τρίτου φωτὸς ὑποθώμετα εἶναι τὴν πρώτην φλόγα, ἐκ διαδόσεως διὰ τοῦ μέσου τὸ ἄκρον ἐξάφασαν. *P. G.*, XLV, 1308

le remarquer, qu'une traduction latine faite par saint Jérôme, — l'auteur énonce manifestement la doctrine de la procession *ex Filio* :

« Non loquetur (Spiritus Sanctus) a semetipso : hoc est non sine me, et sine meo et Patris arbitrio, quia inseparabilis a mea et Patris est voluntate, quia non ex se est sed ex Patre et me est, hoc enim ipsum quod subsistit et loquitur a Patre et me illi est » (34). « Spiritus quoque Sanctus qui est Spiritus veritatis, Spiritusque sapientiae, non potest, Filio loquente, audire quae nescit, cum hoc ipsum sit quod profertur a Filio, id est procedens a veritate, consolator manans de consolatore, Deus de Deo, Spiritus veritatis procedens » (36). « Neque enim quid aliud est Filius exceptis his quae ei dantur a Patre, neque alia substantia est Spiritus Sancti praeter id quod datur ei a Filio » (37; cf. 38).

Est-ce aux Latins que saint Épiphane a emprunté sa doctrine sur la procession du Saint-Esprit? Il est possible, car il s'est trouvé fréquemment en relation avec eux. Toujours est-il qu'il enseigne sans aucun doute que le Saint-Esprit est produit par le Père et le Fils; et, bien qu'il ait évité, en parlant des relations du Fils et du Saint-Esprit, le mot ἐκπορεύεται — que l'Écriture n'emploie pas — il tient clairement pour la doctrine que ce mot exprime. Les textes abondent. Dans l'*Ancoratus,* « le Saint-Esprit n'est pas fils, mais de la substance même du Père et du Fils » (ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας πατρὸς καὶ υἱοῦ, 7). Il est représenté ἐν μέσῳ πατρὸς καὶ υἱοῦ, ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ (8). Il est Dieu ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ (9). « Le Christ est cru être du Père, Dieu de Dieu : le Saint-Esprit est du Christ, ou des deux, comme dit le Christ : *Il procède du Père et il recevra de moi* » (67, 70, 73). Le Père est le foyer (φῶς ὅλος), le Fils φῶς ἐκ φωτός; le Saint-Esprit φῶς τρίτον παρὰ πατρὸς καὶ υἱοῦ (71)[1]. Comme il y a des fils d'adoption, il y a

1. Et cf. *Haer.* LXXIV, 8.

aussi des esprits adoptifs et de vocation; « mais seul, l'Esprit-Saint est appelé, [comme venant] du Père et du Fils (ἀπὸ πατρὸς καὶ υἱοῦ), Esprit de vérité, et Esprit de Dieu, et Esprit du Christ, et Esprit de grâce » (72). Même langage dans l'ouvrage sur les hérésies. Là aussi on lit : ἐκ πατρὸς δὲ ἐκπορευόμενον καὶ τοῦ υἱοῦ λαμβάνον, οὐκ αλλότριον πατρὸς καὶ υἱοῦ, ἀλλὰ ἐκ τῆς αὐτῆς οὐσίας, ἐκ τῆς αὐτῆς θεότητος, ἐκ πατρὸς καὶ υἱοῦ ἐνυπόστατον ἀεὶ πνεῦμα ἅγιον... πνεῦμα Χριστοῦ, πνεῦμα πατρός (LXII, 4). Et encore, Dieu est toute vie, le Fils est ζωὴ ἐκ ζωῆς; mais Dieu est esprit aussi, et le Saint-Esprit est πνεῦμα παρ' ἀμφοτέρων, πνεῦμα ἐκ πνεύματος (LXXIV, 7). Dans ces textes, qu'on veuille bien le remarquer, la particule διά disparaît, et le Saint-Esprit est dit venir du Père *et* du Fils. L'auteur maintient seulement la distinction du rôle des deux *spirateurs* par rapport à la production du Saint-Esprit par l'emploi des deux expressions ἐκπορεύεται et λαμβάνει.

On ne se trompera donc pas en affirmant que, dans le dernier quart du IV° siècle, la théologie grecque est franchement orientée vers la doctrine du *Filioque*, et que quelques-uns de ses représentants l'admettent expressément. Nous voyons en même temps cette doctrine se produire dans saint Grégoire de Nysse sous une forme qui met plus en relief la fécondité principale du Père, et, dans saint Epiphane, sous une autre forme qui se rapproche davantage de la conception latine. Ces deux formes ne s'excluent pas; mais on constatera plus loin que l'Église grecque s'est ralliée de préférence à la forme cappadocienne : celle-ci se trouvait plus en harmonie avec sa conception générale de la Trinité.

CHAPITRE IV

L'HÉRÉSIE CHRISTOLOGIQUE AU IV[e] SIÈCLE. L'APOLLINARISME.

§ 1. — La doctrine d'Apollinaire et de ses disciples[1].

La controverse trinitaire entrait à peine dans sa dernière période, lorsque Apollinaire vint orienter la pensée chrétienne vers un nouveau problème qui devait l'occuper plusieurs siècles, le problème christologique.

Évêque de Laodicée de Syrie dès 362 ou même 360, Apollinaire le jeune a soutenu, avec Athanase et les Cappadociens, le bon combat contre l'arianisme, et il a passé, de son temps, pour un des meilleurs et des plus pénétrants théologiens qu'ait eus l'Église. Il mérite cette réputation au moins par la vigueur et la netteté avec lesquelles il pose les questions, et les

1. Sources : Les écrits dogmatiques d'Apollinaire et de ses disciples, cités d'après l'édition de H. LIETZMANN, *Apollinaris von Laodicea und seine Schule*, I, Tübingen, 1904. L'anonyme *Contra Apollinarium* (373-377), *P. G.*, XXVI, 1903 suiv. SAINT EPIPHANE, *Haer.* LXXVII. SAINT GRÉGOIRE DE NYSSE, *Antirrheticus adversus Apollinarium* (*P. G.*, XLV) ; *Ad Theophilum* κατὰ 'Απολλιναρίου (*ibid.*). SAINT BASILE, *Epist.* CXXIX, CCLXIII. SAINT GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Epist.* CI, CII, CCII. THÉODORET, *Eranistes*, Dial. V ; *Haeretic. fabul. compendium*, IV, 8. SAINT VINCENT DE LÉRINS, *Commonitorium*, 12. Les histoires de SOCRATE et de SOZOMÈNE, et les actes des conciles depuis 362. — Travaux : J. DRAESEKE, *Apollinarios von Laodicea*, Leipzig, 1892. G. VOISIN, *L'Apollinarisme*, Louvain, 1901. H. LIETZMANN, *op. cit*

résout bien ou mal. Sauf les nombreux fragments reproduits dans les chaînes ou les écrits de ses adversaires, on avait cru longtemps perdus ses ouvrages dogmatiques. On en a retrouvé récemment plusieurs dissimulés de bonne heure par ses disciples sous les noms vénérés d'Athanase, du pape Jules, de Grégoire le Thaumaturge, afin de les soustraire à la destruction. Ces ouvrages sont naturellement la première source à consulter pour connaître ses vrais sentiments. Mais en dehors de ces documents, les œuvres de ses contemporains, les Cappadociens, saint Epiphane, l'auteur du *Contra Apollinarium* attribué à saint Athanase, celles de Théodoret, de Socrate, de Sozomène, les actes des conciles du IVe et du Ve siècle fournissent encore sur lui des renseignements d'incontestable valeur. Et c'est ainsi que nous pouvons nous représenter assez bien les vues christologiques d'Apollinaire dans la deuxième moitié du IVe siècle.

Comment a-t-il été amené à les formuler? Il semble que ce soit par opposition à celles de Diodore de Tarse, le chef alors de l'école d'Antioche [1], et le précurseur, comme on sait, de Nestorius. Le père d'Apollinaire, celui qu'on nommait Apollinaire l'ancien, venait d'Alexandrie, et l'on s'explique dès lors dans ces questions l'attitude de son fils, bien que celui-ci fût évêque de Laodicée et voisin d'Antioche. Apollinaire est avant tout soucieux, et cela dans un intérêt sotériologique, d'établir et de maintenir la parfaite unité de Jésus-Christ. Un Dieu seul pouvait nous sauver; l'homme y était impuissant tant à cause de l'infériorité de sa nature qu'à cause du caractère faillible de sa volonté [2]. Il

1. Il reste d'Apollinaire des fragments de deux ouvrages contre Diodore (LIETZMANN, pp. 235-242; cf. p. 142 et suiv.).

2 Fragm. 93 : Οὐ δύναται σώζειν τὸν κόσμον ὁ ἄνθρωπος μένων καὶ τῇ κοινῇ τῶν ἀνθρώπων φθορᾷ ὑποκείμενος.

fallait donc qu'un Dieu naquît, souffrît, mourût pour nous; mais cela ne pouvait être qu'à la condition que la divinité et l'humanité en Jésus-Christ ne fissent qu'un, ne formassent qu'une seule nature, opérant à la fois et les œuvres humaines et les œuvres divines.

Tels sont les principes. Venons maintenant à l'application. Cette unité, requise en Jésus-Christ, se peut-elle concevoir si l'on suppose que le Verbe prend, dans l'incarnation, une humanité complète, s'associe un homme, comme disait Diodore? Non : deux êtres complets en soi ne sauraient devenir un : δύο τέλεια ἓν γενέσθαι οὐ δύναται[1]. Si Dieu parfait s'associe un homme parfait (τέλειος τελείῳ), il y a deux Fils de Dieu, l'un par nature (φύσει), l'autre adoptif (θετός)[2] : il y a deux πρόσωπα, Dieu et l'homme qu'il a pris[3]; on tombe dans l'erreur des paulianistes qui distinguent ce Dieu et cet homme comme ἄλλος et ἄλλος[4], qui ne voient en Jésus-Christ qu'un homme ἔνθεος[5]. Nous n'avons plus incarnation proprement dite, mais seulement juxtaposition de Dieu et d'un homme[6], d'une personne qui est adorable et d'une autre qui ne l'est pas[7].

L'humanité prise par le Verbe n'était donc pas et ne pouvait pas être complète. Quel élément faut-il en retrancher? Évidemment celui qui compromettait l'unité du tout et l'œuvre même de la rédemption, l'âme intelligente et libre. Car, s'il existe dans le même être deux principes intelligents et libres, il est fatal que ces deux principes entrent en conflit et suivent chacun leur direction propre[8]. Bien plus, là où il y a raisonnement

1. *Contra Apollinarium*, I, 2.
2. Fragm. 81.
3. Fragm. 67.
4. *Epist. ad Dionysium*, 1, LIETZM., p. 257.
5. Fragm. 14.
6. Fragm. 92.
7. Fragm. 9.
8. Fragm. 2 : Ἀδύνατον γὰρ δύο νοερὰ καὶ θελητικὰ ἐν τῷ ἅμα κατοι-

humain il y a nécessairement péché : ἀδύνατον δέ ἐστιν ἐν λογισμοῖς ἀνθρωπίνοις ἁμαρτίαν μὴ εἶναι[1]. La chair avait besoin d'être unie à un esprit immuable (ἄτρεπτος) que le défaut de prescience ne lui assujétît pas, mais qui pût, sans violence, harmoniser la chair avec lui-même[2]. Et, d'autre part, on ne saurait admettre que l'humanité de Jésus-Christ, libre d'abord, ait perdu sa liberté par son union avec le Verbe, car le créateur ne détruit pas la nature qui est son œuvre[3].

La conclusion s'impose donc : le Verbe n'a pas pris une nature humaine complète : il n'en a pas pris l'âme intelligente et libre. Il paraît bien même qu'Apollinaire, dichotomiste, niât d'abord l'existence en Jésus-Christ de toute âme même animale. Socrate[4] dit positivement que ce fut sa doctrine première. Mais plus tard, en tout cas avant 374, l'évêque de Laodicée modifia ce point de son enseignement, et, devenu trichotomiste[5], déclara que l'humanité de Jésus-Christ se composait d'un corps (σῶμα) et d'une âme animale (ψυχή), le Verbe lui-même étant son νοῦς et son πνεῦμα : « Le Christ, écrit-il, ayant Dieu pour πνεῦμα, c'est-à-dire pour νοῦς, avec une ψυχή et un corps, est à bon droit appelé homme du ciel[6]. » Le Verbe ne s'est donc pas uni une âme humaine : il s'est uni seulement la semence d'Abraham ; et de ce rejeton d'Abraham il est lui-même l'esprit[7].

La première conséquence de cette façon de voir est que l'incarnation n'est pas une ἐνανθρωπήσις mais une

κεῖν, ἵνα μὴ τὸ ἕτερον κατὰ τοῦ ἑτέρου ἀντιστρατεύηται, διὰ τῆς οἰκείας θελήσεως καὶ ἐνεργείας. Et v. fragm. 150.

1. *Contra Apollinarium*, II, 6, 8 ; I, 2.
2. Fragm. 76.
3. Fragm. 87.
4. *Hist. eccl.*, II, 46 ; Rufin, *Hist. eccl.*, II, 20.
5. Fragm. 88 ; cf. fragm. 23 et 89.
6. Fragm. 25.
7. Fragm. 2 ; Théodoret, *Haeret. fabul. comp.*, IV, 8.

σάρκωσις : Jésus-Christ est θεὸς σαρκωθείς[1] ; son humanité n'est pas consubstantielle à la nôtre[2] ; il n'y a pas entre elles deux ὁμοούσια, il y a seulement ὁμοίωμα[3]. Apollinaire sans doute, et plus tard ses disciples prétendirent bien maintenir le mot d'ὁμοούσια[4] ; mais ils l'appliquaient uniquement à la partie corporelle et animale de notre humanité et de celle du Sauveur.

La seconde conséquence est que nous sommes sauvés par la chair de Jésus-Christ unie au Verbe, mais d'ailleurs sans mérite de sa part, puisqu'elle n'est ni libre ni capable de vertu[5]. Apollinaire admet, au fond, le principe qu'on lui objectera souvent, à savoir que cela seul est racheté qui a été pris par le Verbe. Aussi explique-t-il par la mort de Jésus-Christ le salut de notre chair ; mais, pour l'âme, il déclare qu'elle se sauvera en imitant les exemples de Jésus-Christ et en devenant semblable à lui[6]. C'était une mauvaise défaite.

Une troisième conséquence du système apollinariste, et la principale puisque tout le système avait été édifié pour elle, c'est l'unité de nature en Jésus-Christ. Si le Verbe est uni à la chair comme l'âme l'est au corps, il n'y a donc en Jésus-Christ ni deux personnes ni même deux natures (οὐ δύο πρόσωπα, οὐδὲ δύο φύσεις)[7], mais une seule nature (μία φύσις) et une seule substance (μία οὐσία)[8]. La chair n'est pas quelque chose d'adventice et de surajouté (ἐπίκτητος) à la divinité : elle lui est συνουσιωμένη καὶ σύμφυτος[9]. Ici toutefois, il faut regarder

1. Ἡ κατὰ μέρος πίστις, 30, LIETZM., p. 178 et *passim*. On trouve cependant, bien que rarement, θεὸς ἐνανθρωπήσας.
2. Cf. GREG. NYSS., *Antirrheticus*, 33.
3. Fragm. 69.
4. *De unione*, 8, LIETZM., p. 188.
5. Fragm. 76.
6. Fragm. 74.
7. Ἡ κατὰ μέρος πίστις, 31, LIETZM., p. 179.
8. Fragm. 117, 119.
9. Fragm. 36.

les choses de plus près. La pensée d'Apollinaire n'est pas qu'il y a eu transformation de l'une des deux natures en l'autre ni que les deux se sont fusionnées en une nature nouvelle : il écrit au contraire : φύσει μὲν θεὸν καὶ φύσει ἄνθρωπον τὸν κύριον λέγομεν[1] ; mais, d'après lui, le Verbe, nature complète en soi avant l'incarnation, s'unit par l'incarnation un corps qui « ne constitue point une nature par lui-même; car il ne vit point par lui-même, et l'on ne peut le séparer du Verbe qui le vivifie[2] ». La nature divine ἄσαρκος du Verbe devient σεσαρκωμένη : elle était simple d'abord, elle devient σύνθετος, σύγκρατος : il n'y a pas nature nouvelle *autre*, mais nature ancienne existant *autrement* par l'adjonction d'un élément nouveau. De là les formules dont la première deviendra plus tard si célèbre : Μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη[3] — Ὁ αὐτὸς (Χριστὸς) ἐν μονότητι συγκράτου φύσεως θεϊκῆς σεσαρκωμένης[4]. Apollinaire recourt fréquemment, pour faire comprendre sa pensée, à l'union de l'âme et du corps. Cette comparaison aide en effet à concevoir comment la divinité et le corps ne forment qu'une même nature, bien qu'ils restent distincts; mais elle ne serait adéquate que si l'on supposait l'âme préexistante, nature complète en soi, et n'ayant nul besoin pour subsister du corps auquel elle est unie.

De l'unité de nature Apollinaire concluait légitimement à l'unité du terme de nos adorations en Jésus-Christ, et à l'unité de cette adoration : μίαν φύσιν τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένην καὶ προσκυνουμένην μετὰ τῆς σαρκὸς αὐτοῦ μιᾷ προσκυνήσει[5]; il concluait légitimement à la communication des idiomes[6]; mais il concluait surtout

1. Fragm. 149.
2. *Epist. ad Dionysium*, 8, LIETZM., p. 259.
3. *Ad Iovianum*, 1, LIETZM., p. 251.
4. Fragm. 9, p. 206.
5. *Ad Iovianum*, 1, LIETZM., p. 251; Fragm. 119, p. 236.
6. L'*Epist. ad Iovianum* et le traité *De unione* s'occupent surtout de

à l'unité en Jésus-Christ de volonté et d'opération : le monothélisme sortait déjà du monophysisme. On a vu plus haut qu'il ne regardait pas comme possible la coexistence en un même être de deux principes d'activité libre. Aussi « nous confessons, dit-il, le Christ un, et, en vertu de cette unité, nous adorons en lui une seule nature, une seule volonté, une seule opération » (μίαν ὡς ἑνὸς αὐτοῦ τήν τε φύσιν, καὶ τὴν θέλησιν, καὶ τὴν ἐνέργειαν προσκυνοῦμεν) [1]. Cette activité et cette volonté résident dans le Verbe : il est le moteur (τὸ κινοῦν); la chair est l'organe et le mobile (ὄργανον), et ainsi du moteur et du mobile résulte un seul être opérateur : Οὕτω γὰρ ἓν ζῷον ἐκ κινουμένου καὶ κινητικοῦ συνίστατο, καὶ οὐ δύο ἢ ἐκ δύο τελείων καὶ αὐτοκινήτων [2]. Cette théorie aristotélicienne du moteur et du mobile appliquée au Verbe incarné resta célèbre chez les disciples d'Apollinaire. L'un d'eux, Julien, écrivant à Polémon, lui rappelait avec orgueil que leur maître avait été le premier et le seul à expliquer par ce moyen le mystère jusqu'ici caché à tous [3].

Telles sont les erreurs fondamentales d'Apollinaire : l'unité de nature et partant d'activité, l'absence en Jésus-Christ d'une âme intelligente et libre. Ces erreurs ont entraîné des erreurs secondaires, mais elles ont aussi donné aux adversaires du laodicéen l'occasion de lui en imputer certaines autres qu'il ne paraît pas avoir soutenues et dont il faut dire un mot. Ces méprises s'expliquent par les audaces et les ambiguïtés de langage de l'hérésiarque, et par ce fait que, de son vivant même, sa doctrine ne fut pas interprétée d'une

cette question. Pour l'emploi de θεοτόκος en particulier v. *Ad Iovianum*, 1 (p. 251); *De fide et incarnatione*, 3, 6 (pp. 195, 198).

1. Fragm. 151, p. 248.
2. Fragm. 107, 117 (pp. 232, 235).
3. LIETZM., p. 277.

façon uniforme par tous ses disciples. On voit, par la lettre de saint Athanase à Epictète (2)[1], quelles confusions se produisaient à cet égard; et saint Épiphane (*Haer.* LXXVII, 2, cf. 33), qui écrivait vers 377, a bien soin de nous prévenir qu'il n'accepte pas comme d'Apollinaire toutes les opinions qu'on lui prête.

Ainsi, il n'est pas vrai que l'évêque de Laodicée ait enseigné la préexistence de la chair de Jésus-Christ, qu'il lui ait assigné une origine céleste, qu'il ait considéré la Vierge seulement comme un canal par où cette chair a passé, qu'il ait regardé l'état de l'incarnation comme éternel et la naissance du Sauveur comme une simple manifestation d'un mystère permanent. Les textes sur lesquels se fonde saint Grégoire de Nysse[2] pour formuler ces accusations, et notamment le fragment 32, n'ont pas le sens qu'il leur donne et se doivent entendre dans la rigueur du système apollinariste. Apollinaire, en particulier, affirme expressément que le Fils de Dieu est ἐκ γυναικὸς κατὰ σάρκα[3].

Il en est de même de l'accusation de théopaschisme, portée contre notre auteur également par saint Grégoire de Nysse[4]. Apollinaire attribuait sans doute au Christ Dieu la mort de son humanité : Αὐτὸς ὁ θεὸς ἀπέθανε, disait-il, car la mort d'un homme ne peut détruire la mort[5]. Mais, en ce faisant, il poussait seulement à l'extrême la théorie de la communication des idiomes, et restait dans la logique de son système. La nature unique du Verbe incarné était impassible en elle-même,

1. P. G., XXVI, 1049 suiv. La lettre est de 371 environ. On y reviendra plus loin.
2. *Antirrheticus*, 12, 13, 15, 18, 24-26. Cf. GREG. NAZ., *Epist.* CCII, et SOZOMÈNE, *Hist eccl.*, VI, 27.
3. *Ad Dionysium*, 7, LIETZM., p. 259.
4. *Antirrheticus*, 5, cf. 51; GREG. NAZ., *Epist.* CCII; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, VI, 27.
5. Fragm. 95, p. 229.

mais passible comme σεσαρχωμένη. Les orthodoxes ne parlent pas autrement de l'unique personne du Verbe qu'ils admettent dans le Christ.

Et il en faut dire autant de l'accusation de subordinatianisme[1]. Apollinaire, nous le savons, était un nicéen ardent; mais l'union exagérée qu'il croyait exister entre le Verbe et la chair, si elle exaltait celle-ci, semblait au contraire rabaisser celui-là. Elle inspirait à l'évêque de Laodicée des phrases comme la suivante : « Le Christ est médiateur entre Dieu et l'homme : il n'est donc ni tout homme ni tout Dieu, mais un mélange de Dieu et de l'homme[2] » ; elle l'amenait à attribuer au Verbe les passions et les infirmités de la chair ; et c'en était assez pour que des adversaires prévenus pussent le croire entaché de semi-arianisme.

Quant au reproche qu'on lui a fait d'être millénariste, et d'un millénarisme légaliste et grossier, saint Épiphane, qui ménage beaucoup la personne d'Apollinaire, refuse, à la vérité, de le croire établi[3], mais saint Basile et saint Grégoire de Nazianze le formulent expressément, et il cadre assez bien avec le caractère littéral de l'exégèse d'Apollinaire[4], pour qu'on le juge légitime.

L'exposé qui précède peut donner quelque idée de la doctrine de l'évêque de Laodicée. Nous verrons bientôt comment l'Église officielle l'accueillit. Ce que nous devons dire, en attendant, c'est que, grâce à sa réputation de science, le maître groupa rapidement autour de lui des disciples nombreux. Saint Basile témoigne

1. Greg. Naz., *Epist.* CI, 16 ; Greg. Nyss., *Antirrheticus*, 26 ; Théodoret, *Haeret fabul.*, IV, 8.
2. Fragm. 113, p. 234.
3. *Haer.* LXXVII, 37.
4. Basil., *Epist.* CCLXIII, 4 ; CCLXV, 2 ; Greg. Naz., *Epist.* CII, 4.

que peu de lecteurs de ses écrits résistèrent à son influence, et saint Épiphane assure que ses sectateurs troublèrent grandement l'Orient de leurs opinions erronées[1].

Tous ces disciples ne comprirent pas cependant de la même façon l'enseignement du maître.

Le premier document en date que nous ayons sur l'apollinarisme, le *Tomus ad Antiochenos* (362), mentionne simplement, au n° 7, la doctrine d'Apollinaire sur l'absence d'âme en Jésus-Christ; mais, dans l'approbation qu'il a donnée à ce document, Paulin d'Antioche, au n° 11, parle de gens impies qui soutiennent que le Verbe a subi, dans l'incarnation, un changement, une μεταβολή. Plus explicite est la lettre d'Athanase à Épictète, écrite vers l'an 371. Des commentaires (ὑπομνήματα), c'est-à-dire des écrits évidemment apollinaristes, au moins pour la plupart, ont été répandus parmi les fidèles de Corinthe et y ont suscité des troubles. L'évêque Épictète en envoie la collection à saint Athanase, afin qu'il lui en dise son avis. Celui-ci les rejette avec horreur, et, dans sa réponse, en résume ainsi qu'il suit les erreurs au n° 2 :

Quel enfer a osé dire que le corps né de Marie fût consubstantiel (ὁμοούσιος) à la divinité du Verbe, ou que le Verbe se fût transformé en chair, en os, en cheveux, en tout le corps, et qu'il fût déchu de sa propre nature? Qui a jamais entendu dire dans l'Église, ou parmi les chrétiens, que le Seigneur ait eu un corps en apparence et non en nature (θέσει καὶ οὐ φύσει)? Qui a été assez impie pour dire et pour penser que la divinité elle-même, consubstantielle au Père, a été circoncise et, de parfaite, est devenue imparfaite, et que ce qui a été attaché à la croix était non le corps, mais la substance même de la Sagesse créatrice? Qui, entendant affirmer que le Verbe n'a pas pris son corps passible de Marie, mais se l'est formé de sa propre substance, regarde-

1. Basil., *Epist.* CCLXIII, 4; Épiphane, *Haer.* LXXVII, 2.

rait comme chrétien celui qui dirait ces choses? Qui donc a inventé cette absurde impiété, ou à qui est-il venu à l'esprit de dire qu'affirmer que le corps du Seigneur vient de Marie, c'est admettre en Dieu non une trinité mais une quaternité, comme si, par là, ceux qui pensent ainsi voulaient dire que la chair prise de Marie et revêtue par le Sauveur est de l'essence de la Trinité? D'où encore est venu à quelques-uns de proférer cette impiété, toute semblable aux précédentes, que le corps n'est pas plus récent que la divinité du Verbe, mais lui est en tout coéternel, parce qu'il est formé de la substance de la Sagesse? Comment des hommes qu'on appelle chrétiens osent-ils douter que le Seigneur qui est sorti de Marie soit par nature et par essence le Fils de Dieu, et, selon la chair, de la semence de David et de la chair de sainte Marie? Il en est donc qui ont été assez téméraires pour dire que le Christ qui a souffert dans sa chair, et qui a été crucifié, n'est pas Seigneur et sauveur, et Dieu, et Fils du Père? Comment veulent être appelés chrétiens ceux qui disent que le Verbe est descendu dans un homme saint comme sur un prophète, et qu'il n'est pas devenu homme, en prenant un corps en Marie, mais qu'autre est le Christ, autre est le Verbe de Dieu, Fils de Dieu avant Marie et avant les siècles? Ou comment peuvent être chrétiens ceux qui prétendent qu'autre est le Fils et autre le Verbe de Dieu?

On remarquera que, à la suite des erreurs monophysites signalées par saint Athanase dans la première partie de ce texte, se trouvent signalées des erreurs nestoriennes et adoptianistes. Il ne s'ensuit pas que, dans la collection adressée au patriarche par Épictète, se trouvassent des écrits de doctrine nestorienne. Athanase a pu lire ces opinions précisément énoncées et réfutées dans les documents apollinaristes.

Quoi qu'il en soit, on voit ici la diversité de conceptions bizarres qui se greffaient déjà, vers 371, sur l'enseignement d'Apollinaire. Ces mêmes conceptions sont relevées, vers 373-377, par l'auteur des deux livres *Contra Apollinarium*, avec la remarque, d'ailleurs, que les dissidents ne s'accordent pas entre eux. Elles sont relevées encore, vers 377, par saint

Épiphane, qui les avait entendues de la bouche même des hérétiques. Les uns, dit-il (*Haer.* LXXVII, 2), allaient jusqu'à prétendre que le Christ avait apporté son corps du ciel. D'autres niaient qu'il eût pris une âme; d'autres n'hésitaient pas à affirmer que le corps du Christ était consubstantiel à la divinité. Plus loin, l'évêque de Constantia mentionne encore d'autres erreurs. Quelques disciples d'Apollinaire voulaient que la divinité elle-même du Christ eût souffert (τὴν αὐτοῦ θεότητα πεπονθυῖαν, 33); d'autres que Marie, après la naissance de Jésus, eût eu commerce avec saint Joseph (37). Le millénarisme devait avoir aussi parmi eux des partisans, puisque saint Épiphane prend la peine de les réfuter sur ce point (37). Enfin le saint docteur insiste sur la manie de tous ces raisonneurs d'agiter, à propos de la personne du Christ, des questions puériles ou inconvenantes (15 et suiv.). La basse scolastique avait déjà trouvé ses précurseurs.

Que si nous sortons maintenant de ces généralités pour venir aux personnes et aux écoles définies, nous trouvons, comme un des premiers disciples d'Apollinaire et des plus fidèles à la doctrine du maître, l'évêque Vitalis ou Vitalius (Βιτάλιος ou Οὐιτάλιος). D'abord prêtre d'Antioche, il fut appelé à Rome, vers 375, pour répondre aux accusations portées contre lui, et ne réussit qu'imparfaitement à se justifier. De retour à Antioche, il déclara ouvertement ses opinions, fut ordonné évêque des dissidents, et eut peu après, vers 376[1], avec saint Épiphane, la conférence que celui-ci a rapportée (*Haer.* LXXVII, 21-25). Vitalis y confessa que Jésus-Christ était homme parfait, né réellement de la Vierge, qu'il avait une âme (ψυχήν),

1. Lietzmann place cette entrevue avant le voyage de Rome, en 374 (p. 15, 16).

mais non pas l'entendement humain (νοῦν). Il fut de bonne heure condamné par Damase, peut-être au concile de Rome de 377[1]. On a de lui un fragment d'un ouvrage sur la foi[2].

Après Vitalis, les plus connus des disciples d'Apollinaire nous apparaissent divisés en deux écoles, celle des synousiastes et celle des modérés.

Les premiers tirent rigoureusement les conséquences de l'enseignement d'Apollinaire, ne craignant pas de heurter les usages de la langue de l'Eglise, et de parler avec mépris de ses docteurs autorisés, Athanase, les Cappadociens, les papes. Avec l'unité absolue de volonté et de principe actif, ils prêchent l'unité de substance et de nature en Jésus-Christ, συνουσίωσις. La chair est consubstantielle à la divinité, non pas en ce sens — qu'on leur a quelquefois imputé — que l'un des deux éléments a été transformé en l'autre, ou que de la fusion des deux est résultée une seule substance, mais en ce sens que « la chair du Seigneur participe aux noms et propriétés du Verbe sans cesser d'être chair, même dans l'union, sans que sa propre nature soit changée; de même que le Verbe participe aux noms et propriétés de la chair tout en restant Verbe et Dieu dans l'incarnation, et sans qu'il soit changé en la nature du corps[3] ». Ramenée à ces proportions, la συνουσίωσις implique sans doute l'unité de nature et de substance en Jésus-Christ, mais non pas les énormités que l'on pourrait d'abord supposer. Aussi les synousiastes étaient-ils les plus nombreux parmi les disciples d'Apollinaire. Leur premier chef avait été un certain Timothée qui, d'abord recommandé par Athanase et

1. Greg. Naz., *Epist.* CII, 5.
2. Lietzm., p. 273.
3. Timothée, Πρὸς Ὁμόνιον, ap. Lietzm., p. 278

bien reçu à Rome, devint plus tard évêque de Béryte, mais dans la suite fut déposé par Damase au synode romain de 377, et finalement exilé en Thrace, vers 388. Il reste de ses ouvrages quelques fragments[1]. Son autorité d'ailleurs fut en partie effacée, de son vivant même, par celle de son disciple Polémon, défenseur fougueux du monophysisme[2]. Puis, après ces deux chefs, nous connaissons encore, dans la même fraction d'apollinaristes, quelques personnages secondaires : Julien, qui était en relations épistolaires avec Polémon, l'évêque Jobius, Eunomius de Bérée, en Thrace. D'eux aussi on a conservé quelques lignes[3].

L'autre parti apollinariste, le parti modéré, rejetait le langage violent des synousiastes, ne voulait point que l'on parlât de consubstantialité entre la chair de Jésus-Christ et sa divinité, citait avec éloge les docteurs catholiques, tout en s'ingéniant à les tirer à lui, et, loin de les exagérer, s'efforçait d'effacer, en paroles du moins, les différences entre la doctrine orthodoxe et celle d'Apollinaire. Ses fauteurs tenaient cependant pour l'absence d'une âme intelligente et pour l'unité de nature en Jésus-Christ, mais en expliquant cette unité au fond comme une simple unité de personne. Les représentants les plus connus de cette fraction modérée sont Valentin, qui semble avoir été, en Égypte, le chef du parti, et un évêque Homonius, qui se déclara énergiquement contre Timothée[4].

Ces controverses paraissent avoir divisé les disciples d'Apollinaire vers les années 390-400. Un peu plus

1. Lietzm., p. 277-286.
2. V. ce qui reste de ses écrits dans Lietzm., p. 273-276; et cf. Photius, *Codex* 230.
3. Lietzm., pp. 276, 277, 286.
4. V. ce qui reste des écrits de Valentin dans Lietzm., p. 287-291 ; et quelques paroles d'Homonius dans *Adversus fraudes apollinaristarum*, P. G., LXXXVI *bis*, 1960.

tard, en 428-429, saint Augustin, dans son traité *De dono perseverantiae*, 67, distinguait trois sortes d'apollinaristes : ceux qui n'admettaient en Jésus-Christ l'existence d'aucune âme; ceux qui niaient seulement en lui l'existence d'une âme intelligente; et enfin ceux qui prétendaient que sa chair n'avait pas été prise de la Vierge, mais venait d'une conversion du Verbe en la chair. Ce passage, toutefois, ne signifie pas que, au temps de saint Augustin, il existât de fait trois fractions du parti apollinariste. L'auteur reproduit seulement ici un renseignement dérivé de saint Epiphane sur les erreurs des dissidents en général. Il n'exista jamais, en réalité, que deux partis ou plutôt deux tendances parmi les disciples de l'hérésiarque, celle des synousiastes et celle des modérés.

§ 2. — Condamnation de l'apollinarisme.

L'histoire de l'apollinarisme est intimement liée avec celle de la dernière période de la controverse arienne, et les mêmes assemblées conciliaires ont souvent condamné les deux hérésies. M. Lietzmann fixe à l'an 352 le commencement du mouvement apollinariste[1]; mais on n'en saisit la première manifestation qu'en 362, au concile d'Alexandrie. Là, au milieu des discussions sur l'arianisme, un débat s'élève entre quelques membres du concile qui s'accusent mutuellement, les uns de séparer en Jésus l'homme du Verbe, les autres de n'admettre en lui qu'un corps sans âme et sans intelligence. On finit cependant par s'entendre, et, sous la pression du concile, les deux partis, repoussant d'ailleurs ce qui sera plus tard le nestorianisme, professèrent que « le Seigneur n'avait pas eu

1. *Op. cit.*, XIV.

un corps sans âme, sans sentiment et sans intelligence (ἄψυχον, ουδ' ἀναίσθητον ουδ' ἀνόητον) : car il n'était pas possible que le Seigneur s'étant fait homme pour nous, son corps fût sans esprit (ἀνόητον), et ce n'est pas seulement le salut du corps, mais aussi celui de l'âme (ψυχή) que le Verbe a opéré en lui[1] ».

Ces deux partis qui s'accusent ainsi mutuellement sont évidemment des représentants de l'école d'Antioche et des disciples d'Apollinaire. Mais d'Apollinaire lui-même il n'est pas question. Même silence dans la lettre d'Athanase à Epictète, vers 371, et dans les deux livres *Contra Apollinarium* de 373-377. Malgré les écrits d'Apollinaire, comme sa *Lettre à Jovien* (vers 363) ou sa *Lettre à Sérapion* (vers 371), qui ont dû révéler ses sentiments, on ignore ou l'on veut ignorer qu'il professe, à l'endroit de l'incarnation, des doctrines erronées. Le grand crédit dont il jouit, sa grande réputation de vertu et de science détournent de lui les accusations. Cependant, en 375, des bruits fâcheux circulent sur son disciple Vitalis, prêtre d'Antioche, qui désire entrer dans la communion de l'évêque Paulin. Vitalis vient à Rome pour se justifier auprès de Damase, et présente à celui-ci une profession de foi qui condamne les tendances extrêmes de l'apollinarisme, mais dissimule encore l'essentiel de l'erreur[2]. Damase y est trompé d'abord, puis, mieux informé, exige, par l'intermédiaire de Paulin, que Vitalis confesse que le Fils de Dieu a pris « *corpus, animam, sensum, id est integrum Adam, et, ut expressius dicam, totum veterem nostrum sine peccato hominem*[3] ». Vitalis s'y refuse, et est sacré par Apollinaire évêque d'Antioche pour ses partisans (376). Timothée, un autre disciple

1. *Tomus ad Antiochenos*, 7.
2. Voir ce qu'il en reste dans LIETZMANN, 273
3. *P. L.*, XIII, col. 356.

d'Apollinaire, est peu après élevé de même au siège de Béryte. C'est la rupture complète.

A partir de ce moment, Apollinaire ne dissimule plus. Il est dénoncé comme hérétique, en 377, par saint Épiphane avec douleur dans son ouvrage sur les hérésies (LXXVII), par saint Basile avec sévérité dans sa lettre CCLXIII aux occidentaux. La condamnation ne se fit pas attendre. En 377, un concile se tint à Rome sous Damase : Apollinaire et Timothée furent déposés et leur doctrine fut réprouvée[1]. Le décret de Damase formulait déjà l'argument fondamental que l'on devait opposer à cette doctrine : « Quod si utique imperfectus homo susceptus est, imperfectum Dei munus est, imperfecta nostra salus, quia non est totus homo salvatus. »

La sentence du pape fut reçue et confirmée en 378 par un concile d'Alexandrie, et en 379 par un concile d'Antioche[2]. Le concile œcuménique de Constantinople la ratifia en 381. Parmi les hérétiques condamnés par son premier canon, on trouve les apollinaristes[3]. En 382, nouveau concile à Rome : il fut suivi presque immédiatement de l'envoi par Damase à Paulin de la célèbre *Confessio fidei catholicae*[4] dont le septième anathématisme était dirigé contre les erreurs d'Apollinaire.

En même temps, l'autorité séculière — elle se nommait alors Théodose — intervint pour réprimer les hérésies en général, et en particulier celle des apollinaristes. Une série de décrets (383, 384, 388)[5] interdit à ceux-ci de s'assembler au dedans ou en dehors des

1. *Damasi Epist.* II, fragm. II; cf. *Epist.* VII, *P. L.*, XIII, 352, 371.
2. RUFIN, *Hist. eccles.*, II, 20; *P. L.*, XIII, 353.
3. V. plus haut, p. 63, 64.
4. *P. L.*, XIII, 358; HAHN, § 199.
5. *P. L.*, XIII, 536.

villes, chassa leurs évêques, prêtres et ministres de Constantinople, leur défendit d'ordonner des évêques, et déposa ceux qu'ils possédaient déjà. Ces rigueurs n'empêchèrent pas la secte de subsister. Dans le courant du v[e] siècle cependant, elle perdit son existence distincte. Une partie, composée surtout des modérés, revint à l'Église catholique, tout en conservant des sentiments peu orthodoxes[1]; les autres se fondirent dans la grande hérésie eutychienne et monophysite dont Apollinaire avait été le précurseur[2].

1. THÉODORET, *Hist. ecclés.*, V, 3.
2. V VOISIN, *L'apollinarisme*, p. 129 et suiv.

CHAPITRE V

LUTTE DOCTRINALE CONTRE L'APOLLINARISME. LA CHRISTOLOGIE GRECQUE DU IV[e] SIÈCLE.

Apollinaire ne fut pas condamné seulement par l'autorité ecclésiastique, il fut combattu par des adversaires dans des ouvrages que nous avons déjà eu l'occasion de mentionner, le *Contra Apollinarium* du pseudo-Athanase, l'*Antirrheticus* de saint Grégoire de Nysse, plusieurs lettres de saint Grégoire de Nazianze, les *Hérésies* de saint Épiphane, pour ne nommer que les plus considérables. On contesta les principes sur lesquels il s'appuyait, ceux-ci par exemple que deux êtres complets n'en pouvaient former un troisième[1], que l'on ne saurait concevoir l'existence, dans le même individu, de deux principes libres[2], que la présence d'une liberté humaine en Jésus-Christ entraînerait forcément en lui le péché[3]. On critiqua la valeur des preuves scripturaires qu'il mettait en avant[4]; surtout on montra que, dans son système, l'incarnation, la rédemption, la mort même et la résurrection de Jésus-Christ devenaient inexplicables. La théorie, imaginée

1. GREG. NYSS., *Antirrhet.*, 39.
2. GREG. NYSS., *Antirrhet.*, 45.
3. *Contra Apollinar.*, II, 15; cf. II, 19.
4. GREG. NAZ., *Epist.* CI (*P. G.*, XXXVII, 190); *Contra Apollinar.*, II, 1.

dans un intérêt sotériologique, ruinait précisément par la base la sotériologie chrétienne. Nous aurons l'occasion de revenir sur les diverses parties de cette argumentation dans le cours de l'exposé qu'il faut maintenant entreprendre de la christologie grecque au IVᵉ siècle[1].

De même qu'il n'est pas indifférent, dans l'étude du dogme trinitaire, de partir d'abord de l'unité de substance divine pour expliquer ensuite la trinité des personnes, ou de partir de la trinité des personnes divines pour en montrer ensuite l'unité substantielle, de même il n'est pas indifférent, dans l'étude du dogme christologique, de partir de l'unique personne du Verbe ou de partir des deux natures divine et humaine en Jésus-Christ. Le second procédé était manifestement celui de l'école d'Antioche, et il aboutit, si l'on n'y prend garde, au nestorianisme; le premier était celui de l'école d'Alexandrie, et il tend naturellement au monophysisme. Mais on peut écarter, par des correctifs, ces conséquences extrêmes. Nous en avons un exemple dans saint Athanase[2].

Tout occupé du Verbe divin et de sa consubstantialité avec le Père, il n'est pas surprenant que le patriarche d'Alexandrie le place en tête de son enseignement christologique.

Le Verbe a eu pitié de nous et, pour nous sauver, il est descendu du ciel et s'est fait semblable à nous. C'est pour cela qu'il est appelé l'homme céleste, et encore le premier-né de toute créature et entre ses frères[3]. Mais, en prenant une chair semblable à la nôtre,

1. J'ai déjà prévenu que cet exposé laissera volontairement de côté les théories de Diodore de Tarse, qui seront rattachées au mouvement nestorien.

2. Voir G. Voisin, *La doctrine christologique de saint Athanase*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. 1 (1900), p. 226 et suiv.

3. *Oratio de incarnatione*, 8; *Cont. arianos*, I, 44; II, 52, 62.

le Verbe n'a rien perdu de ses attributs ni de leur exercice : « La chair n'a pas apporté d'ignominie au Verbe, à Dieu ne plaise! elle a été plutôt glorifiée par lui. Le Fils existant dans la forme de Dieu, en prenant la forme de serviteur, n'a pas été diminué dans sa divinité[1]. » Il n'était pas tellement renfermé dans le corps qu'il ne fût ailleurs : il ne mouvait pas si exclusivement ce corps que le monde fût privé de son action. La chair ne limitait ni son omniprésence ni sa toute-puissance[2].

La κένωσις n'a donc été qu'extérieure. Considérons maintenant l'humanité prise par le Verbe. Les Pères grecs du IVe siècle ont bien dû, puisque le docétisme réapparaissait ou plutôt était encore, çà et là, soutenu, continuer d'affirmer la réalité de la chair du Sauveur : ils ont dû surtout, contre certaines divagations apollinaristes, affirmer que cette chair tirait son origine *ex Maria*, qu'elle était consubstantielle à la nôtre[3]. Consubstantialité nécessaire, remarque saint Basile, sinon « nous qui étions morts en Adam nous n'aurions pas été vivifiés dans le Christ, et ce qui était tombé n'aurait pas été relevé, et ce qui était brisé n'aurait pas été restauré, et ce que le mensonge du serpent avait éloigné de Dieu ne lui aurait pas été réuni[4] ».

Mais cette raison ne vaut pas seulement pour la chair de Jésus-Christ, elle vaut pour son humanité tout entière : l'humanité que le Verbe devait sauver, et par conséquent qu'il devait prendre, c'était la nôtre : c'était une humanité composée, comme la nôtre, d'un corps et d'une âme intelligente créée. L'existence de cette âme en Jésus-Christ était niée par Apollinaire :

1. *Ad Adelphium*, 4.
2. *Or. de incarn.*, 17; *Contra arian.*, I, 42.
3. ATHAN., *Ad Epictetum*, 5, 7; CYRILL. HIER., *Catech.* XII, 3, 13, 23, 24, 31, 33; CHRYSOST., *In Ioann.*, homil. XI, 2; LXIII, 1, 2; AMPHILOQUE, fragm. X.
4. *Epist.* CCLXI, 2

c'est à en établir la réalité que se sont portés les efforts de ses adversaires. Le principe sotériologique mis en avant pour cette démonstration se résume en cette sentence lapidaire de saint Grégoire de Nazianze : Τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον ἀθεράπευτον· ὃ δὲ ἥνωται τῷ θεῷ τοῦτο καὶ σώζεται[1]. Cela seul est guéri qui est pris par le Verbe; cela seul est sauvé qui est uni à Dieu. Pourquoi? Non seulement parce que l'œuvre du relèvement et de la purification commence dans l'incarnation même, par le contact que notre corps et notre âme y prennent avec la sainteté et l'immortalité incréées, mais parce que, suivant la remarque du *Contra Apollinarium* (I, 17), Jésus ne devait pas donner en rançon un autre pour un autre (ἕτερον ἀνθ' ἑτέρου), mais bien « corps pour corps, âme pour âme, et complète subsistance pour tout l'homme ». Puis donc que le Verbe était venu sauver l'âme aussi bien que le corps, il était nécessaire qu'il prît une âme intelligente, sans quoi notre salut eût été incomplet.

C'est la preuve fondamentale. Mais on en tire d'autres de l'Écriture (*Matth.*, XXVI, 41; *Luc*, XXII, 42; *Ioann.*, XI, 33; XII, 27)[2]; on en fait valoir encore d'autres prises de la satisfaction et des mérites de Jésus-Christ, car sans âme et sans liberté, comment Jésus-Christ aurait-il pu mériter et satisfaire[3]? — ou même déduites de considérations métaphysiques. Origène avait déjà enseigné que le Verbe s'était uni au corps par l'intermédiaire de l'âme, dont la nature se rapproche davantage de la sienne. Les deux Grégoire reprennent cette idée, et en concluent qu'une âme humaine a été nécessaire au Christ pour que l'incarnation pût s'accomplir : « L'esprit s'unit à l'esprit

1. *Epist.* CI, col. 181.
2. GREG. NYSS., *Antirrhet.*, 32; *Contra Apollin.*, I, 15, 16.
3. GREG. NYSS., *Antirrhet.*, 41.

comme au plus proche [par nature] et au plus voisin, et par lui à la chair, [l'esprit] étant ainsi intermédiaire entre la divinité et la matière [1]. »

Jésus-Christ est donc homme parfait (ἄνθρωπος τέλειος) : conséquemment il est sujet, sauf le péché, à toutes nos infirmités, à toutes nos faiblesses, à tous nos besoins. Il a pris τὸ ὁμοιοπαθές[2]; il a gardé, suivant l'expression de Didyme, toutes les suites de l'incarnation : πᾶσαν τῆς ἐνανθρωπήσεως ἀκολουθίαν φυλάττων[3]. Saint Athanase, Didyme, saint Cyrille de Jérusalem sont ici d'accord avec saint Chrysostome et les Cappadociens[4]. Nous ne trouvons pas encore, à cette époque, la tendance à idéaliser l'humanité de Jésus-Christ qui se fera jour plus tard. Mais si Jésus-Christ partage les faiblesses humaines qui sont le fait du corps et de la partie affective de l'âme, partage-t-il aussi nos faiblesses intellectuelles, et, s'il n'est pas sujet à l'erreur proprement dite, n'est-il pas sujet à l'ignorance en

1. Greg. Naz., *Epist.* CI, col. 188; cf. *Or.* I, 35, 42; Greg. Nyss., *Antirrhet.*, 41. Sur l'existence, en Jésus-Christ, d'une âme raisonnable, voir encore Eustathe d'Antioche (*P. G.*, XVIII, 685, 689, 694); Didyme, *De trinitate*, III, 4, 21, col. 829, 904; Épiphane, *Ancoratus*, 33-35, 76-80. — Une difficulté a été soulevée à propos de saint Athanase que l'on a accusé d'avoir, avant le concile d'Alexandrie de 362, méconnu en Jésus-Christ la présence d'une âme humaine. Et il est vrai que l'on ne trouve point, dans les œuvres du saint docteur antérieures à cette date, de témoignage explicite sur ce point; mais si l'on remarque que, d'une part, il admet la réalité en Jésus-Christ de toutes les émotions, de tous les sentiments de crainte, de tristesse marqués dans l'évangile, la réalité de sa croissance en grâce et en sagesse, la réalité de son ignorance en tant qu'homme vis-à-vis du jour du jugement, la réalité de sa sanctification par le Saint-Esprit, et que, d'autre part, il repousse absolument le système des ariens qui présentaient le Verbe comme le sujet de ces passions, de cette croissance, de cette ignorance, de cette sanctification, il faut bien conclure que saint Athanase reconnaissait en Jésus-Christ une âme raisonnable, sujet de ces diverses affections. V. *Contra arianos*, III, 38-40; 43; 51-58, et cf. *Ad Epictetum*, 7.

2. Cyril. Hier., *Catech.* XII, 14.

3. *De trinit.*, III, 21, col. 901.

4. Athan., *Or. de incarn.*, 8; *Contra arianos*, II, 69; III, 34, 56; Basil., *Epist.* CCLXI, 3; Greg. Naz., *Or.* XXX, 3; Epiphan., *Ancorat.*, 33; Chrysost., *In Ioann.*, homil. XI, 2; LXIII, 1, 2; LXVII, 1, 2.

tant qu'homme [1] ? Cette question n'avait pas été jusqu'ici traitée par les Pères. Les ariens furent les premiers à la poser et à la résoudre. Ils admirent en Jésus-Christ une ignorance réelle, et en conclurent que le Verbe n'était pas Dieu puisque, dans leur système, il tenait en Jésus-Christ la place de l'âme. Leurs appuis scripturaires étaient surtout *Marc,* XIII, 32; *Matthieu,* XXIV, 36; *Luc,* II, 52, et les divers passages où Jésus-Christ questionne, s'étonne ou paraît surpris.

Les Pères grecs du IVe siècle, à leur tour, firent à cette question deux réponses différentes. Les uns, comme saint Athanase et saint Grégoire de Nysse, admettent en Jésus-Christ homme une ignorance réelle, mais rejettent d'ailleurs la conclusion des ariens. Les autres, sans exclure absolument cette explication, interprètent plus volontiers les faits allégués par une ignorance *économique,* Jésus-Christ déclarant ignorer ce qu'il ne jugeait pas opportun de nous révéler, ou ne manifestant que progressivement et suivant les circonstances les lumières qui étaient en lui.

Athanase s'occupe du texte de Marc, XIII, 32, dans le *Contra arianos,* III, 43-46. Le texte est le suivant : « Pour ce qui est de ce jour et de cette heure, nul ne les connaît, ni les anges du ciel, ni le Fils, mais le Père seul ». Athanase rapporte d'abord l'objection des ariens, puis il continue : « Pour nous qui aimons le Christ et qui le portons en nous, reconnaissons que ce n'est pas le Verbe ignorant en tant que Verbe qui a dit : « *Je ne sais* », car il savait, mais en tant que découvrant son humanité, parce que c'est le propre de l'homme d'ignorer, et que ce Verbe avait revêtu une chair ignorante, dans laquelle il disait, en tant

1. Sur cette question, voir C GORE, *Dissertations on subjects connected with the incarnation*, London, 1895.

qu'homme : « *Je ne sais* » (45). Et plus brièvement : ὡς μὲν λόγος γινώσκει, ὡς δὲ ἄνθρωπος ἀγνοεῖ (43, et cf. *Ad Serapionem,* II, 9). Il est vrai que, au numéro 47, Athanase paraît revenir sur son opinion. Il compare le *Je ne sais* de Notre-Seigneur avec celui de saint Paul (II *Corinth.*, XII, 2) qui savait cependant comment il avait été ravi au ciel. Mais l'auteur veut simplement confirmer sa solution par un *a fortiori,* en faisant remarquer que l'on pourrait, à la rigueur, ne pas prendre à la lettre l'ignorance du Fils : car, au numéro 48, il revient à sa première affirmation, et ajoute que Jésus-Christ n'a pas menti en disant, en tant qu'homme : *Je ne sais :* Οὔτε ἐψεύσατο τοῦτο εἰρηκὼς (ἀνθρωπίνως γὰρ εἶπεν, ὡς ἄνθρωπος, Οὐκ οἶδα).

Saint Athanase résout de même l'objection tirée par les ariens des questions que pose Jésus-Christ. Le fait de questionner, répond-il, n'implique pas qu'on ignore ce que l'on demande; et si l'on veut que Jésus-Christ ait réellement ignoré l'objet de ses questions, c'est à l'humanité, et non au Verbe, qu'il faut rapporter cette ignorance[1]. Et quant au progrès en sagesse dont il est question dans saint Luc, II, 52, le saint docteur ne fait aucune difficulté d'admettre que, en effet, ce progrès s'est accompli en Jésus en tant qu'homme : « La Sagesse, en tant que Sagesse, n'a pas progressé en soi-même, mais l'élément humain (τὸ ἀνθρώπινον) a progressé en sagesse[2]. »

Cette dernière interprétation est celle de saint Grégoire de Nysse. Jésus-Christ, comme Dieu, était la Sagesse même, mais, comme homme, il a reçu la sagesse par participation (ἐκ μετοχῆς), et de même que le corps se développe graduellement jusqu'à croissance complète par la nourriture, aussi l'esprit acquiert par

1. *Contra arianos,* III, 37.
2. *Contra arianos,* III, 54; et cf. 52-54.

l'exercice (δι' ἀσκήσεως) le sommet de la sagesse[1]. Dans l'*Antirrheticus*, 24, Grégoire affirme simplement que c'est à l'humanité qu'il faut attribuer l'ignorance indiquée dans Marc, XIII, 32.

Voici donc une première catégorie d'auteurs qui ne font nulle difficulté d'attribuer à Jésus-Christ homme une ignorance réelle[2], un progrès en sagesse réel. Les autres sont moins catégoriques ou même d'une autre opinion. Saint Basile, sans désavouer l'interprétation de saint Athanase sur Marc, XIII, 32, préfère cependant la suivante : le Père seul connaît, comme premier principe de la Trinité, le jour et l'heure du jugement; le Fils et le Saint-Esprit ne les connaissent que par communication du Père : ils ne les connaîtraient pas si le Père ne les leur révélait en les produisant[3]. Saint Grégoire de Nazianze[4] rapporte les deux explications, sans se prononcer sur celle qu'il adopte, mais il est possible qu'il entende, par l'humanité ignorante de Jésus-Christ dont il parle, l'humanité abstraite, prise en soi, non telle qu'elle se trouvait de fait dans le Sauveur[5]. Amphiloque[6] et Didyme reproduisent également l'interprétation préférée de saint Basile : mais, après avoir comparé le texte de saint Matthieu, XXIV, 36, avec celui de saint Marc, XIII, 32, Didyme se prononce pour une ignorance économique :

1. *Antirrhet.*, 28; cf. 14.
2. Remarquons que la distinction entre la science infuse et la science expérimentale n'est pas encore faite. Cependant voyez plus bas, à propos de saint Epiphane.
3. *Epist.* CCXXXVI, 1, 2. Saint Basile paraît admettre du reste en Jésus-Christ homme un progrès réel en sagesse et en grâce (*ibid.*, 1).
4. *Or.* XXX, 15, 16.
5. C'est en ce sens qu'Eulogius d'Alexandrie (PHOTIUS, *Cod.* 230. *P. G.*, CIII, 1084) et saint Jean Damascène (*De fide orthodoxa*, III, 21) ont interprété les paroles de saint Grégoire. Nous aurions ici les premiers linéaments de la distinction que devait poser plus tard saint Grégoire le Grand : le Christ ignore *ex humanitate*, mais non *in humanitate*.
6. Fragm. VI; cf. VIII.

ὑμῖν οὖν, φησὶν, ἀγνοῶ, τῇ ἀληθείᾳ οὐκ ἀγνοῶ[1]. C'est aussi l'opinion de saint Jean Chrysostome[2], et c'est à peu près celle de saint Épiphane. Bien que celui-ci ne repousse pas absolument l'idée que l'ignorance puisse être reportée sur l'humanité, il préfère expliquer le passage de saint Marc d'une ignorance économique ou même expérimentale[3].

La divergence que nous constatons entre les Pères à propos de la science humaine de Jésus-Christ n'existe plus dès qu'il s'agit de sa sainteté parfaite. Saint Athanase en a spécialement traité dans son premier discours contre les ariens. Jésus-Christ est non seulement impeccable (51), mais il a été spécialement sanctifié, oint par le Saint-Esprit, comme le prouvent les textes de saint Luc, III, 21, 22, de saint Jean, XVII, 19, d'Isaïe, LXI, 1, du psaume XLIV, 8. Cette sanctification, le Sauveur, en tant que Dieu, se l'est donnée à lui-même en tant qu'homme, mais il se l'est donnée afin que nous fussions nous-mêmes sanctifiés : la *gratia capitis* n'est pas séparée en Jésus de la *gratia unionis* : αὐτὸς ἑαυτὸν ἁγιάζει, ἵνα ἡμεῖς ἐν τῇ ἀληθείᾳ ἁγιασθῶμεν (46, 47).

Ainsi l'humanité prise par le Verbe est complète dans ses éléments physiques; si elle a été sanctifiée par son union avec lui, elle a conservé du moins sa passibilité et ses faiblesses. Mais est-elle, dans cette union, restée elle-même, nature distincte de la nature du Verbe? N'a-t-elle rien perdu de son être; n'a-t-elle pas été transformée dans cet acte qui l'a jointe au Verbe? Et comment devons-nous concevoir le lien qui les fait un, elle et lui? C'est le problème qu'Apollinaire avait résolu par le monophysisme, et auquel les Pères

1. *De trinit.*, III, 22, col. 917, 920.
2. *In Matthaeum*, homil. LXXVII, 1, 2.
3. *Ancoratus*, 32, 38, 78; cf. *Haer.* LXIX, 43 47.

du ɪᴠᵉ siècle devaient, à leur tour, donner une réponse.

Cette réponse, ils ne la donnent pas explicite, précise, dans les termes qui seront consacrés par les conciles du vᵉ siècle : manifestement il leur manque des définitions nettes et une langue arrêtée. Mais on peut dire qu'ils en donnent les prémisses et, si l'on peut parler ainsi, toute la matière. Leurs idées sont en avant sur leurs formules et, s'ils ne s'expriment pas toujours correctement, ils pensent au moins toujours juste.

Une idée d'abord qu'ils repoussent unanimement, et cela d'accord avec Apollinaire, c'est qu'il y ait eu, dans l'incarnation, conversion de l'un des deux éléments en l'autre, ou fusion de l'humanité et de la divinité pour constituer une troisième nature. Les deux adverbes ἀτρέπτως, ἀσυγχύτως se trouvent déjà dans Didyme l'aveugle[1]. Saint Épiphane dit de même que le Verbe, en s'incarnant, n'a pas changé de nature (μὴ τραπεὶς τὴν φύσιν)[2] ; saint Chrysostome qu'il ne s'est pas transformé en la chair, et que l'incarnation n'a comporté ni confusion ni disparition des substances (οὐ συγχύσεως γενομένης οὐδὲ ἀφανισμοῦ τῶν οὐσιῶν)[3]. Athanase et Didyme étaient poussés à maintenir cette distinction réelle entre la divinité et l'humanité après l'union par les nécessités de la controverse arienne, les Cappadociens et Épiphane par celles de la controverse apollinariste. Aussi maintiennent-ils que, après l'union, le Sauveur est Dieu et homme, qu'il y a en lui deux formes (μορφαί, δύο πράγματα)[4], deux natures (φύσεις μὲν γὰρ δύο, θεὸς καὶ ἄνθρωπος), autre chose et autre chose (ἄλλο καὶ ἄλλο)[5] : « Distinguez-moi les natures

1. *De trinitate*, III, 6, col. 844; III, 21, col. 901; III, 13, col. 861.
2. *Ancoratus*, 75.
3. *In Ioann.*, homil. XI, 2.
4. Athan., *Fragm.*, *P. G.*, XXVI, 1256, 1257.
5. Grég. Naz., *Epist.* CI, col. 180; *Or.* II, 23; Épiphane, *Ancoratus* 116, 117.

(τὰς φύσεις), écrira Amphiloque, celle de Dieu et celle de l'homme; car Jésus-Christ n'est pas, par une chute, de Dieu devenu homme, ni, par un progrès, d'homme devenu Dieu[1]. » Et encore : « Jésus-Christ a gardé en lui (après la résurrection) la propriété, sans confusion, des deux natures hétérogènes (τῶν δύο φύσεων τῶν ἑτερουσίων ἀσύγχυτον τὴν ἰδιότητα)[2]. » Il a pris, dit Épiphane, « avec la divinité l'humanité » (σὺν τῇ θεότητι λαβὼν τὴν ἀνθρωπότητα)[3]. En conséquence, Didyme comptera en Jésus-Christ deux volontés, la divine et l'humaine[4].

Le monophysisme est donc écarté d'avance, mais le nestorianisme l'est aussi, car, si l'on excepte l'école d'Antioche, où l'unité intime de Jésus-Christ est conçue d'une façon plus lâche, le sens profond de cette unité personnelle existe manifestement chez les alexandrins et les cappadociens, et la lecture des écrits d'Apollinaire n'a pas été pour le diminuer. « Autre (ἕτερος) n'était pas le Fils de Dieu qui était avant Abraham, écrit Athanase, et autre (ἕτερος) celui qui était après Abraham; autre celui qui a ressuscité Lazare, autre celui qui questionnait sur Lazare, mais c'était le même (ὁ αὐτὸς ἦν) qui, en tant qu'homme, demandait : Où gît Lazare, et qui, en tant que Dieu, le ressuscitait, le même qui, corporellement et en tant qu'homme, crachait, et qui, divinement et en tant que Fils de Dieu, ouvrait les yeux de l'aveugle-né; qui souffrait dans la chair, comme l'a dit Pierre, et qui, comme Dieu, ouvrait les tombeaux et ressuscitait les morts[5]. » Didyme pense de même : « Nous ne croyons pas qu'autre (ἄλλον) est le Fils qui est du Père et autre (καὶ ἄλλον) celui

1. Fragm. XII; cf. fragm. II, VII, XI.
2. Fragm. IX.
3. *Ancoratus*, 75.
4. *De trinit.*, III, 12, col. 860.
5 *Tomus ad antiochenos*, 7; *De sententia Dionysii*, 9.

qui est devenu chair et a été crucifié[1]. » De même Cyrille de Jérusalem[2]; de même saint Épiphane (εἶς, οὐ δύο)[3] et Amphiloque[4]. Quant à saint Grégoire de Nazianze, après avoir, dans ses discours II, 23 et XXXVII, 2, affirmé l'unité physique (ἕν) de Jésus-Christ[5], il a touché, dans un passage célèbre, à la formule définitive, et a marqué d'une façon précise la différence qui sépare, au point de vue qui nous occupe, le mystère de l'incarnation de celui de la trinité : « Il y a en lui (Jésus-Christ) deux natures; il est Dieu et homme, puisqu'il est âme et corps : mais il n'y a pas deux fils ni deux dieux... Et s'il faut parler en peu de mots : autre et autre sont les [éléments] dont est le Sauveur — car l'invisible n'est pas ce qu'est le visible, ni l'éternel ce qu'est le temporel —, mais [le Sauveur], lui, n'est pas un autre et un autre, loin de là! Car les deux [éléments] sont un par l'union, Dieu devenant homme ou l'homme devenant Dieu, ou quelle que soit l'expression que l'on adopte. Je dis autre et autre, contrairement à ce qui existe dans la Trinité. Car là il y a un autre et un autre, pour que nous ne confondions pas les hypostases, mais non pas autre et autre; car les trois sont un et identiques par la divinité[6]. » Enfin

1. *De trinitate*, III, 6, col. 844; *De Spir. Sancto*, 52; cf. *Enarr. in epist. Petri primam*, II, 23, col. 1768; *Enarr. in epist. I Ioann.*, IV, 15, col. 1800, 1801.
2. *Cat.* XII, 4.
3. *Ancoratus*, 120.
4. *Oratio* I *in Christi natal.*, 4, 6; *Orat.* V *in diem sabbati sancti*, 2; *Fragm.* III.
5. Et voyez *Carmen de vita sua*, vers 635 suiv. (*P. G.*, XXXVII, 1073, 1074).
6. *Epist.* CI, col. 180 : Φύσεις μὲν γὰρ δύο θεὸς καὶ ἄνθρωπος, ἐπεὶ καὶ ψυχὴ καὶ σῶμα· υἱοὶ δὲ οὐ δύο, οὐδὲ θεοί... Καὶ εἰ δεῖ συντόμως εἰπεῖν, ἄλλο μὲν καὶ ἄλλο τὰ ἐξ ὧν ὁ σωτὴρ (εἴπερ μὴ ταυτὸν τὸ ἀόρατον τῷ ὁρατῷ, καὶ τὸ ἄχρονον τῷ ὑπὸ χρόνον), οὐκ ἄλλος δὲ καὶ ἄλλος· μὴ γένοιτο. Τὰ γὰρ ἀμφότερα ἓν τῇ συγκράσει, θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος, ἢ ὅπως ἄν τις ὀνομάσειε. Λέγω δὲ ἄλλο

saint Grégoire de Nysse affirme, lui aussi, qu'en Jésus-Christ il n'y a pas ἄλλος et ἕτερος, mais ἓν πρόσωπον [1].

La conséquence première de cette unité personnelle du Christ dans la dualité des éléments qui le composent, c'est la communication des idiomes. Origène en avait ébauché la théorie : les Pères grecs du IV[e] siècle reprennent cette théorie ou la consacrent par l'usage qu'ils en font. Athanase répond, dans sa lettre à Adelphius (3), au reproche d'idolâtrie fait par certaines gens contre ceux qui adoraient la chair de Jésus-Christ : « Nous n'adorons pas la créature, écrit-il,... nous adorons le Verbe de Dieu, Seigneur de la création, fait chair. La chair, sans doute, est une créature, si on la considère à part (καθ' ἑαυτήν), mais elle est devenue le corps de Dieu. Et nous n'adorons pas ce corps à part et en le séparant du Verbe (καθ' ἑαυτὸ διαροῦντες ἀπὸ τοῦ λόγου), ni, voulant adorer le Verbe, nous ne le séparons pas de sa chair; mais sachant, comme nous l'avons dit déjà, que le Verbe s'est fait chair, nous le reconnaissons comme Dieu et existant dans la chair. » Saint Grégoire de Nysse est encore plus explicite. Répondant à ceux qui accusent les catholiques d'admettre deux Christs et deux Seigneurs, il expose comment les propriétés, actions ou passions exclusivement attribuables à l'un des éléments du Christ, si on prend ceux-ci *in abstracto,* peuvent et doivent s'attribuer à l'autre élément ou au tout, dès qu'on prend ces éléments dans l'union, *in concreto.* « La chair considérée à part soi (καθ' ἑαυτήν) est ce que la raison et les sens en saisissent, mais, mélangée au divin, elle ne reste plus dans ses bornes et dans ses propriétés : elle est

καὶ ἄλλο ἔμπαλιν ἢ ἐπὶ τῆς τριάδος ἔχει. Ἐκεῖ μὲν γὰρ ἄλλος καὶ ἄλλος ἵνα μὴ τὰς ὑποστάσεις συγχέωμεν· οὐκ ἄλλο δὲ καὶ ἄλλο, ἓν γὰρ τὰ τρία καὶ ταυτὸν τῇ θεότητι.

1. *Contra Eunomium*, V, col. 697.

élevée à ce qui la domine et lui est supérieur. Néanmoins, il reste que l'on peut considérer distinctement les propriétés de la chair et celles de la divinité, tant qu'on les considère l'une et l'autre en soi (ἐφ' ἑαυτῶν), comme lorsqu'on dit : Le Verbe était avant les siècles; la chair a été faite à la fin des temps... Ce sont là des choses claires, quand bien même on n'expliquerait pas en paroles que les plaies sont du serviteur en qui est le Seigneur, et que les honneurs sont du Seigneur autour duquel est le serviteur; de sorte que par la connexion et le lien naturel (διὰ τὴν συνάφειάν τε καὶ συμφυΐαν), les deux choses (les plaies et les honneurs) deviennent communes à chaque élément, le Seigneur recevant en lui les meurtrissures du serviteur, et le serviteur étant glorifié de l'honneur rendu au Seigneur. Et c'est pourquoi on parle de la croix du Seigneur de gloire, et toute langue confesse que le Seigneur Jésus-Christ est dans la gloire de Dieu le Père[1]. »

Une seconde conséquence de l'unité personnelle de Jésus-Christ est la maternité divine de Marie. Alexandre d'Alexandrie et Apollinaire avaient usé du mot θεοτόκος; Didyme[2] et saint Épiphane[3] n'hésitent pas non plus à l'employer; mais les textes classiques se trouvent dans saint Grégoire de Nazianze : « Si quelqu'un n'accepte pas sainte Marie pour mère de Dieu, il est séparé de la divinité[4]. » Marie est la *Virgo deipara* (θεοτόκον παρθένον)[5].

Distinction réelle de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ, unité intime de sa personne qui permet

1. *Contra Eunomium*, V, col. 705; cf. 697. GREG. NAZ., *Or.* XXXVIII, 13.
2. *De trinit.*, I, 31, col. 421; II, 4, col. 481; III, 41, col. 488.
3. *Ancoratus*, 75.
4. Εἴ τις οὐ θεοτόκον τὴν ἁγίαν Μαρίαν ὑπολαμβάνει, χωρίς ἐστι τῆς θεότητος (*Epist.* CI, col. 177).
5. GREG. NAZ., *Or.* XXIX, 4.

de lui attribuer les propriétés, passions et affections de l'un et l'autre élément; maternité divine de Marie, voilà des faits, ou, si l'on préfère, des vérités traditionnelles dont les Pères grecs du IVe siècle ont la conscience claire. Il en faut ajouter une autre, que saint Athanase a mise surtout en lumière, c'est que, en Jésus-Christ, le principe hégémonique ou de l'unique personnalité est dans le Verbe. La doctrine est celle-ci : le Verbe d'abord ἄσαρκος a pris la chair; mais ce Verbe, en s'incarnant, n'a pas changé, n'a rien acquis dans son être intime : il est resté le même (ὁ αὐτός) qu'il était auparavant. « Il n'a, dit Athanase, rien reçu de nous qui pût le perfectionner, car le Verbe de Dieu est sans défaut, il est complet : c'est nous qui avons été par lui perfectionnés [1]. » L'hypostase qu'il était est donc demeurée telle qu'elle existait, et c'est dans l'humanité qu'il faut chercher les modalités nouvelles qui autorisent à parler d'un seul fils, d'un seul Jésus-Christ, d'une seule personne concrète.

Pénétrer dans ces modalités et les expliquer, c'eût été pénétrer au cœur même du mystère et l'expliquer autant qu'il se peut; c'eût été révéler la nature intime du lien qui unissait, en Jésus-Christ, Dieu et l'homme. La juste mesure des termes et la précision rigoureuse de la doctrine manquaient trop à nos auteurs, nous le verrons bientôt, pour qu'ils pussent mener complètement à bien ce travail, qui ne devait plus être l'œuvre de simples témoins de la tradition, mais de théologiens exercés, et raisonnant sur la tradition. On trouve néanmoins chez eux des idées heureuses et qui deviendront classiques. Saint Athanase, par exemple, conçoit l'union des éléments en Jésus-Christ sous la forme d'une appropriation de la nature humaine par le Verbe :

1. *Contra arianos*, I, 43.

le Verbe ne s'est pas changé au corps, mais il a fait sien le corps et ce qui était du corps : ἰδιοποιεῖτο τὰ τοῦ σώματος ἴδια, ὡς ἑαυτοῦ, ὁ λόγος ὁ ἀσώματος. Le corps n'était pas le Verbe mais il était le corps du Verbe[1]. Il n'était donc pas *sui iuris*, et c'est pourquoi on attribue au Verbe les progrès et les développements de ce corps, parce que c'était *son* corps (διὰ τὴν πρὸς τὸ σῶμα ἰδιότητα)[2]. La chair était divinement portée par le Verbe : ἡ σὰρξ θεοφορεῖται ἐν τῷ λογῷ[3]. Saint Grégoire de Nazianze, à son tour, remarque que, dans l'union, l'élément humain a été d'une certaine façon divinisé par l'élément divin : τὸ μὲν ἐθέωσε, τὸ δὲ ἐθεώθη[4]. Ce sont là des conceptions justes; mais généralement, je le répète, dès que, sortant du domaine des idées et des faits traditionnels, nous cherchons, dans nos auteurs, des formules précises et une attitude absolument arrêtée sur le sujet qui nous occupe, nous constatons combien leurs spéculations sont encore incomplètes et combien leur langue est inexpérimentée.

On l'a pu voir déjà par quelques-uns des textes cités. Les expressions qui servent à marquer l'union du Verbe et de l'humanité sont quelquefois indifférentes, mais elles offrent souvent une couleur tantôt nestorienne, tantôt monophysite. Ainsi Athanase dira de l'humanité qu'elle est οἶκος, ναός, ὄργανον, ἔνδυμα, στολή, περιβολή[5] de la divinité; saint Cyrille de Jérusalem qu'elle en est le vêtement et le voile λέντιον, καταπέτασμα[6]. On peut relever — et on l'a fait — dans saint Grégoire de Nazianze, deux séries parallèles d'expressions

1. *Ad Epictetum*, 6.
2. *Contrā arianos*, III, 54, 53, 56.
3. *Contra arianos*, III, 41.
4. *Or.* XXXVIII, 13.
5. *Contra arianos*, III, 34, 52; *Ad Epict.*, 2, 4, 10; *Ad Adelphium* 3, 4; *Orat. de incarn.*, 42, 43, 44; *Fragm.*, *P. G.*, XXVI, 1240.
6. *Catech.* XII, 1, 26.

qui indiqueraient des tendances absolument opposées. S'il dit, en parlant de Jésus-Christ, quelquefois εἷς[1], qui est correct, il dira aussi fréquemment ἕν, qui ne l'est plus. Jésus-Christ est ἓν ἐξ ἀμφοῖν, ἓν ἐκ τῶν δύο[2]. L'union est μίξις, κρᾶσις, σύγκρασις[3], termes qui seront plus tard jugés sévèrement, comme impliquant l'eutychianisme. Mais, d'autre part, on a noté, dans ses discours théologiques, bien des tournures qui, prises à la rigueur, supposeraient entre les deux éléments du Christ une union simplement morale[4]. Le cas est absolument le même pour saint Grégoire de Nysse. Lui aussi paraît, en certains passages, distinguer deux personnes en Jésus-Christ : l'homme, dans le Sauveur, est un tabernacle où le Verbe habite; la divinité est dans celui qui souffre[5]. Cependant la tendance monophysite est plus marquée et parfois inquiétante. Il faut se rappeler que saint Grégoire de Nysse est un disciple fervent d'Origène, et que celui-ci paraît avoir admis une certaine transformation de l'humanité en la divinité après la glorification du Sauveur. Le terme dont saint Grégoire se sert le plus souvent, pour marquer l'union des deux éléments en Jésus-Christ, est celui d'ἀνάκρασις, qui s'emploie pour désigner le mélange des liquides et la diminution de leurs propriétés l'un par l'autre (*temperatio*)[6]. Ainsi, il écrira : « Nous disons que le corps par lequel il (le Christ) a enduré la souffrance, mêlé à la nature divine (τῇ θείᾳ φύσει κατακραθέν), est devenu, par ce mélange, ce qu'était

1. *Or.* XXIX, 19.
2. *Or.* II, 23; XXXVII, 2; XXXVIII, 13; *Epist.* CI, col. 180.
3. *Or.* II, 23; XXX, 3; XXXVIII, 13; *Epist.* CI, col. 180.
4. *Or.* XXIX, 18, 19; XXX, 1, 7, 8, 9, 10, 12, 13, 21. Cf. A. J. Mason, *The five theological orations of Gregory of Nazianzus*, Cambridge, 1899, Introduction, pp. XVI-XIX.
5. *Contra Eunomium*, V, col. 700, 705; *Antirrhet.*, 54.
6. *Contra Eunom.*, V, col. 693, 697, 705, 708; *Antirrhet.*, 42. Cf. Petau, *De incarn.*, lib. III, cap. II, 8, 9, 17.

la nature qui a pris ce corps. Tant s'en faut que nous ayons une mince idée du Dieu Fils unique que, s'il a pris, pour l'amour et le salut de l'homme, quelque chose de la nature inférieure, nous croyions que cela a été transformé (μεταπεποιῆσθαι) en ce qui est divin et immortel[1]. » Cette idée sera encore accentuée un peu plus loin : « Dans les mélanges matériels (σωματικῶν ἀνακράσεων), quand l'un des éléments excède l'autre de beaucoup, il arrive que le plus faible est entièrement transformé (πάντως μεταποιεῖσθαι) dans le plus considérable. C'est ce que nous apprenons sagement de la parole mystique de la voix de Pierre, à savoir que l'humilité de celui qui a été crucifié par sa faiblesse — or la faiblesse démontre la chair, comme nous l'avons entendu à propos du Seigneur — cette humilité, dis-je, par le mélange avec l'infini et l'immensité du bien, n'est pas demeurée dans ses bornes particulières et ses propriétés (ἐν τοῖς ἰδίοις μέτροις καὶ ἰδιώμασιν), mais a été élevée par la droite de Dieu et, au lieu de servante, est devenue Christ-roi, au lieu d'inférieure, Très-Haut, au lieu d'homme, Dieu[2]. » Ces derniers mots semblent indiquer qu'il s'agit ici de l'humanité glorifiée. La chose est plus probable encore pour un passage de l'*Antirrheticus* où l'auteur, comparant l'humanité à une goutte de vinaigre qui tomberait dans la mer et serait absorbée dans ses eaux, la représente « transformée en la mer d'incorruptibilité » et « changée, avec tout ce qui avait paru alors selon la chair, en la nature divine et immortelle », n'offrant plus « ni pesanteur, ni forme, ni couleur, ni résistance, ni mollesse, ni circonscription de la quantité, ni rien de ce que l'on a pu voir alors, le mélange avec le divin

1. *Contra Eunom.*, V, col. 693.
2. *Contra Eunom.*, V, col. 697, 700, 705.

ayant élevé aux propriétés divines l'humilité de la nature charnelle[1] ».

Quant à saint Jean Chrysostome, il est naturel que nous trouvions chez lui un écho des doctrines antiochéniennes qu'il avait dû connaître à l'école de Diodore. Heureusement, son génie tout pratique l'a retenu à temps sur la pente de ces dangereuses spéculations. Dans sa onzième homélie sur saint Jean (2), où il s'occupe de la relation des deux natures en Jésus-Christ, il explique par l'*habitavit in nobis* le *Verbum caro factum est* qui précède. L'humanité est la tente (σκηνή)[2] de la divinité : il n'y a donc ni confusion ni disparition des substances; mais cependant τῇ ἑνώσει καὶ τῇ συναφείᾳ ἕν ἐστιν ὁ θεὸς λόγος καὶ ἡ σάρξ. Comment s'est faite cette unité? Inutile de le chercher : le Christ seul le sait : τὸ δὲ ὅπως, μὴ ζήτει· ἐγένετο γὰρ ὡς οἶδεν αὐτός. C'est tout ce que Chrysostome peut nous dire sur cet ineffable et insondable mystère.

Ces observations montrent bien que, si les Pères grecs de la fin du IVe siècle avaient puisé dans le sens catholique et l'enseignement traditionnel assez de lumière pour repousser et condamner l'apollinarisme, ils n'avaient pas encore assez mûri leurs idées ni affiné leur langage pour donner au problème christologique une solution absolument satisfaisante et définitive. Des obscurités existaient encore dans lesquelles tâtonnaient les plus grands génies. Ces obscurités devaient se dissiper en partie au Ve et au VIe siècle, mais au prix de quelles luttes et de quels déchirements!

1. *Antirrhet.*, 42; cf. *Contra Eunomium*, V, col. 708.
2. Cf. *In psalm.* XLIV, 2 : ναός.

OUVRAGES CITÉS

DE SAINT JEAN CHRYSOSTOME.

Afin qu'il puisse retrouver plus aisément les textes de saint Chrysostome dont il va être question dans le chapitre suivant, on a dressé ici pour le lecteur une liste des ouvrages d'où ils sont tirés, avec l'indication des volumes de la *Patrologie grecque* de Migne qui contiennent ces ouvrages. Les commentaires de l'Écriture ont été d'abord mentionnés dans l'ordre des Livres Saints, puis les divers traités, homélies et discours dans l'ordre alphabétique.

	P. G.
In Genesim	LIII, LIV
In psalmos	LV
In Isaiam	LVI
In Matthaeum	LVII, LVIII
In Ioannem	LIX
In acta apostolorum	LX
In epist. ad Romanos	LX
In epist. I ad Corinthios	LXI
In epist. II ad Corinthios	LXI
In epist. ad Galatas	LXI
In epist. ad Ephesios	LXII
In epist. ad Philippenses	LXII
In epist. ad Colossenses	LXII
In epist. II ad Thessalonicenses	LXII
In epist. I ad Timothaeum	LXII
In epist. II ad Timothaeum	LXII
In epist. ad Hebraeos	LXIII
Ad populum antiochenum	XLIX

CHAPITRE VI

LA THÉOLOGIE GRECQUE DU IV[e] SIÈCLE EN DEHORS DES QUESTIONS TRINITAIRES ET CHRISTOLOGIQUES.

§ 1. — Angélologie.

Le moment n'était pas venu encore où la théologie grecque ferait aux anges une grande place dans ses spéculations. Tout entiers aux luttes présentes ou à l'instruction de leurs fidèles, les auteurs du IV[e] siècle ne parlent des anges que par occasion.

Les Cappadociens regardent les anges comme des créatures immortelles par participation de l'éternité de Dieu [1], intelligentes et libres, mais qui, malgré leur perspicacité, ne sauraient comprendre la nature divine [2]. Les anges sont-ils des esprits purs? Saint Basile ne le pense pas : leur substance (οὐσία) est, d'après lui, un souffle aérien ou un feu immatériel (ἀέριον πνεῦμα ἢ πῦρ ἄϋλον), et c'est pourquoi ils sont localisés et deviennent visibles à ceux qui sont dignes de les voir, dans la forme de leur propre corps (ἐν τῷ εἴδει τῶν οἰκείων αὐτῶν σωμάτων) [3]. Saint Grégoire de Nazianze

1. Greg. Naz., *Or.* XXIX, 13; Greg. Nyss., *Contra Eunom.*, VIII (*P. G.*, XLV, 796, 797).
2. Basil., *De Spir. Sancto*, 38; Greg. Nyss., *De orat. domin.*, IV (*P. G.*, XLIV, 1165, 1168); *Contra Eunom.*, I, col. 461.
3. *De Spir. Sancto*, 38. Didyme admet aussi la corporéité des anges (*De trin.*, II, 4, col. 481). De même Macaire l'égyptien (*Homél.* IV, 9)

refuse de se prononcer[1]; mais saint Grégoire de Nysse paraît admettre franchement leur absolue spiritualité[2]. Ce dernier sentiment est peut-être aussi celui de saint Chrysostome[3]. Bien qu'il déclare que les anges étant d'une nature supérieure à la nôtre, nous ne pouvons connaître ce qu'ils sont μετὰ ἀκριβείας[4], il les présente cependant comme des créatures sans corps (ἀσώματος φύσις) qui n'ont pu avoir, avec les filles des hommes, les relations que certains leur attribuent sur une fausse interprétation de la Genèse, VI, 2[5]. Ce n'est donc pas non plus leur propre substance qu'ils ont montrée quand ils ont apparu, car celle-ci est invisible, mais seulement une forme extérieure, laquelle n'était qu'une chair apparente, non réelle (συγκατάβασις)[6].

Les anges ont été, après leur création, élevés en grâce, car ils ne sont devenus saints que par l'action en eux du Saint-Esprit[7]. Cette première grâce toutefois ne les a pas fixés dans le bien. Encore que moins susceptibles que nous ne sommes de pécher, ils étaient δυσκινήτοι, et non point ἀκινήτοι. La preuve en est dans la chute de Lucifer et de ses compagnons[8] dont le péché a été l'envie ou l'orgueil[9].

Par le fait de cette chute, nous devons désormais

1. *Or.* XXVIII, 31; XXXVIII, 9.

2. *De Virgin.*, 4 (*P. G.*, XLVI, 348); *De orat. domin.*, *or.* IV, col. 1165; *Contra Eunom.*, I, col. 341; XII, col. 1041; *Orat. cat.*, 6 (*P. G.*, XLV, 25).

3. Je dis *peut-être*, car la philosophie de ce temps distinguait entre corps et matière, matière épaisse et matière subtile. Je reviendrai ailleurs sur ce point.

4. *De incomprehensibili Dei natura*, homil. V, 3.

5. *In Genes.*, homil. XXII, 2.

6. *In Genes.*, homil. XXII, 2; *De consubstantiali contra anomoeos*, hom. VII, 6.

7. Basil., *De Spir. Sancto*, 38; *Epist.* VIII, 10; Greg. Naz., *Or.* VI, 12, 13.

8. Greg. Naz., *Or.* XXXVIII, 9; XLV, 5; Greg. Nyss., *Contra Eunom.*, I, col. 333.

9. Greg. Naz., *Or.* XXXVIII, 9; Greg. Nyss., *Or. catech.*, 6, col. 28.

distinguer entre les bons et les mauvais anges. Saint Chrysostome dépeint les bons anges remplissant l'air, habitant dans les églises, entourant l'autel et priant pour nous pendant l'oblation, présentant à Dieu le sang de son Fils et luttant en notre faveur contre les démons [1]. A chaque juste d'ailleurs, et même à chaque homme, à chaque église et à chaque nation a été donné un ange gardien qui les protège et inspire à ceux qu'il conduit de saintes pensées [2]. Quant aux anges prévaricateurs, saint Cyrille de Jérusalem paraît supposer que quelques-uns d'entre eux ont obtenu leur pardon [3]. Saint Epiphane divise les autres en deux catégories, ceux qui sont sur la terre et les démons, fils des ténèbres, qui sont sous terre [4]. Saint Grégoire de Nazianze dit simplement que, précipités du ciel mais non anéantis, les mauvais anges font actuellement la guerre aux enfants de Dieu [5].

§ 2. — Anthropologie.

C'est contre le manichéisme surtout que les Pères grecs du IV[e] siècle ont traité de la nature de l'homme et de son état présent. A voir la place que la réfutation du manichéisme occupe dans leurs œuvres, notamment chez ceux qui visent à l'instruction du peuple, il est bien évident qu'ils considéraient cette hérésie comme l'une des plus attirantes pour la faiblesse hu-

1. *In ascens. Domini homil.*, 1; *De incompreh. Dei nat.*, homil. III, 7.
2. BASIL., *In psalm.* XXXII, 5, vers. 7 (*P. G.*, XXIX); *Adv. Eunom.*, III, 1; *Epist.* CCXXXVIII; GREG. NAZ., *Or.* XLII, 9; GREG. NYSS., *De vita Moysis* (*P. G.*, XLIV, 337, 340); CHRYSOST., *In Matth.*, hom. LIX, 4; *In epist. ad Coloss.*, hom. III, 3; *De laudib. sancti Pauli*, hom. VII, init.; *In acta apostol.*, hom. XXVI, 3.
3. *Catech.*, II, 10; cf. DIDYME, *Enarr. in epist. s. Petri primam*, I, 12; III, 22 (col. 1759, 1770).
4. *Ancoratus*, 72.
5. *Carmina*, lib. I, sect. I, 7 (*P. G.*, XXXVII, 443 suiv.).

maine, des plus dangereuses pour la morale évangélique.

On a vu qu'Apollinaire distinguait réellement dans l'homme l'âme raisonnable (νοῦς) de l'âme animale (ψυχή). Ce sentiment a été suivi par Didyme l'aveugle[1], qui l'avait vraisemblablement pris d'Origène : les autres Pères ou l'ont combattu, ou ont été simplement dichotomistes[2]. De l'union du corps et de l'âme résulte un λόγικον ζῶον résumant en lui les deux mondes supérieur et inférieur[3]. Quelle-est l'origine de cette âme? Didyme, suivant encore ici les traces d'Origène, regarde les âmes comme créées, mais comme préexistantes aux corps dans lesquels elles ont été enfermées en punition de leurs fautes[4]. C'est une erreur que saint Grégoire de Nysse, malgré ses tendances origénistes, condamne formellement[5]. Lui-même toutefois incline au traducianisme, s'il ne le professe pas en termes clairs. Il affirme, avec raison, que l'âme est formée en même temps que le corps, puisque, dès le premier instant, elle le fait vivre[6]; mais ailleurs, il ajoute que la semence humaine, pour se développer en fœtus et en enfant, ne reçoit rien du dehors (ἔξωθεν)[7]. Saint Epiphane, qui admet que l'âme d'Adam a été créée, est assez embarrassé pour concilier son opinion avec le texte de la Genèse; car il y est dit que cette

1. *De Spiritu Sancto*, 54, 55, 59; cf. *De trin.*, III, 31, col. 956.

2. ATHAN., *Cont. gentes*, 26, 30, bien qu'il distingue lui aussi virtuellement νοῦς de ψυχή. GREG. NYSS., *De homin. opificio*, 6; CHRYSOST., *In epist. ad Roman.*, XIII, 2; *In epist. ad Philipp.*, hom. VII, 2 ; *In epist. I ad Corinth.*, hom. XIII, 3; MACAR. AEGYPT., *Homil.* VII, 8.

3. GREG. NYSS., *De homin. opificio,* 8; *Antirrhet.*, 35; GREG. NAZ., *Or.* XXXVIII, 11; XLV, 7.

4. *Enarr. in epist. s. Petri primam,* I, 1 (col. 1755); cf. SAINT JÉRÔME, *Apologia adv. libros Rufini*, III, 28.

5. *De anima et resurr.* (*P. G.*, XLVI, col. 125, 128); CYRILL. HIER., *Cat.* IV, 19; EPIPH., *Ancoratus*, 62.

6. *De anima et resurr.*, ibid.

7 *De hominis opificio,* 29, col. 234.

âme a été insufflée par Dieu. Elle n'est pas cependant une partie de Dieu (μέρος θεοῦ); elle ne lui est pas d'ailleurs étrangère (ἀλλότριον τοῦ ἐνφυσήματος); dès lors, comment résoudre la contradiction [1]?

Un autre problème, plus important, était celui de l'état dans lequel ont été créés ou mis nos premiers parents, et de la part, dans cet état, de ce qui était dû à la nature et de ce qui la dépassait. Nos auteurs s'en sont occupés, mais de leurs affirmations on a bien de la peine à dégager une théorie une et précise.

Saint Athanase en a traité surtout dans ses deux ouvrages de jeunesse, le *Contra gentes* et l'*Oratio de incarnatione,* dans lesquels l'inspiration platonicienne est manifeste. L'homme, dit-il, fut créé d'abord à l'image de Dieu et du Verbe [2] : la connaissance et la pensée de sa propre éternité furent imprimées dans son âme; moyennant quoi sa destinée était de se souvenir continuellement de Dieu, de conserver en soi son image, la grâce et la vertu du Verbe, et de vivre heureux et immortel dans la familiarité de son créateur. Car l'âme pure et dégagée des sens contemple le Verbe, et dans le Verbe le Père, et cette vue, qui la ravit, augmente naturellement ses désirs et son amour. Tel était l'état de nos premiers parents [3].

De cet état — qui comprenait, ainsi qu'on le voit, la ressemblance avec Dieu, la rectitude de la volonté, l'illumination de l'intelligence, l'exemption des maux et de la mort — l'homme est déchu. Saint Athanase rattache clairement cette déchéance à la faute d'Adam [4].

1. *Ancoratus*, 55. Saint Epiphane n'est pas moins embarrassé pour dire au juste en quoi consiste en l'homme l'image de Dieu dont parle la Genèse (I, 26); elle n'est exclusivement, dit-il, ni dans le corps ni dans l'âme; elle ne consiste exclusivement ni dans la vertu ni dans la grâce du baptême (*Ibid.*, 55, 56).

2. *Contra gentes*, 2, 8; *Or. de incarn.*, 3.

3. *Contra gentes*, 2; *Or. de incarn.*, 3, 5, 11.

4. *Or. de incarn.*, 3; *C. arianos*, II, 61.

Son résultat a été de réduire l'homme à ce qu'il était par nature : Ἡ γὰρ παράβασις τῆς ἐντολῆς εἰς τὸ κατὰ φύσιν αὐτοὺς ἐπέστρεφεν [1]. Ainsi l'homme a perdu l'intégrité et l'immortalité du corps ; il a été soumis à la φθορά, puisque, par nature, il est mortel [2] ; mais — et ici apparaît la confusion — non seulement il est resté, dans son âme, intelligent et immortel [3], mais il n'a perdu que progressivement, et à mesure qu'il s'est enfoncé dans les plaisirs sensuels, la connaissance de Dieu et la contemplation du Verbe : ce n'est que peu à peu que sa ressemblance avec Dieu s'est oblitérée [4]. Bien plus, cette ressemblance avec Dieu, cette contemplation du Verbe (τοῦ λόγου θεωρία), l'âme peut d'elle-même la recouvrer en rejetant le péché et en s'affranchissant des liens de la sensualité, car elle est à elle-même sa propre voie, et elle ne reçoit point du dehors la connaissance et la compréhension du Dieu-Verbe [5].

Dans ces derniers passages, saint Athanase semble clairement supposer que la ressemblance avec Dieu et la connaissance du Verbe sont choses naturelles à l'homme. Ailleurs, il s'exprime autrement : non seulement il les appelle une grâce (χάρις), mais il regarde la ressemblance avec Dieu comme perdue par le péché et ne pouvant être rétablie que par l'incarnation. Celui-là seul qui est l'image par excellence de Dieu, Jésus-Christ, pouvait restaurer en l'homme la ressemblance divine et lui faire ainsi connaître Dieu [6].

Plus tard le langage de notre auteur acquerra encore plus de fermeté. Distinguant l'acte créateur de l'acte par lequel Dieu nous adopte, il remarquera que

1. *Or. de incarn.*, 4.
2. *Or. de incarn.*. 5.
3. *Contra gentes*, 13, 31-34.
4. *Contra gentes*, 8.
5. *Contra gentes*, 33, 34.
6. *Or. de incarn.*, 5, 6, 7, 13, 14.

l'effet du premier est de nous donner notre nature, tandis que celui du second est de nous constituer dans la grâce; que cette grâce de filiation résulte en nous seulement de ce fait que nous sommes la demeure du Verbe, vrai Fils de Dieu et son image, et de son Saint-Esprit[1]. Saint Athanase cependant n'a pas effacé ce qu'il avait écrit d'abord : il s'est corrigé sans se rétracter.

L'idée des Cappadociens ne diffère pas sensiblement, sur le sujet qui nous occupe, de celle de saint Athanase. Ils représentent l'état primitif de l'homme comme un état de béatitude caractérisé, d'un côté, par l'absence des souffrances et de la mort, de l'autre, par l'amour de Dieu et un commerce intime avec lui[2] : ce sont les données scripturaires. Cet état était naturel (κατὰ φύσιν), mais il est difficile de déterminer la portée exacte de cette expression sous leur plume, et de dire s'ils entendaient par là un état strictement dû à l'homme, ou un état seulement convenable à sa nature, ou nécessaire hypothétiquement, et étant donnée sa destinée plus haute. Mentionnons cependant une spéculation bien platonicienne de saint Grégoire de Nysse. Il voit, dans l'image de Dieu imprimée en l'homme, le cumul de toute sagesse et de toute vertu et, par-dessus tout, la liberté. Cette image n'a pas été imprimée d'abord dans un individu particulier, mais dans la nature humaine générique, dans l'homme type réellement existant (*réalisme*). Cet homme type n'avait point de sexe déterminé, et, dans le plan primitif de Dieu, les individus formés sur lui devaient se propager et se multiplier, comme les anges, par des voies in-

1. *C. arianos*, II, 58, 59; III, 10.
2. Basil., *Homil. quod Deus non est auctor malorum*, 6, 7; Greg. Naz., *Or.* XLV, 8; Greg. Nyss., *Orat. catech.*, 6.

connues. La distinction des sexes n'a été décrétée par Dieu qu'en prévision de la chute[1].

On ne trouve, sur ce sujet de l'état de l'homme avant la déchéance, rien de particulier dans saint Cyrille de Jérusalem ni dans saint Epiphane[2]. Saint Chrysostome dépeint nos premiers parents comme immortels, impassibles, heureux, remplis de sagesse et environnés d'une gloire qui leur cachait leur nudité[3]. Il explique l'image de Dieu imprimée en eux de la domination et de la royauté de l'homme sur la création[4].

De cette félicité primitive Adam et Ève sont déchus par leur péché; car c'est la liberté qui a introduit le mal dans le monde. Le mal n'est rien de positif ni de substantiel en soi : il n'est que la déviation de la volonté s'écartant du but qu'elle doit atteindre[5]. En conséquence de cette première faute, l'homme immortel est devenu mortel; impassible, il a été soumis aux misères et à la maladie; son intelligence s'est obscurcie; sa volonté s'est affaiblie : il a ressenti les entraînements de la concupiscence; il a perdu la vue de Dieu et s'est adonné à l'idolâtrie; les rapports sociaux eux-mêmes ont été troublés; la pauvreté et l'esclavage ont apparu comme des fruits de la violence et de l'inégalité des conditions[6]. Ce sont les principaux traits

1. *De hominis opificio*, 16 (col. 185), 17. Il est bon de remarquer que l'auteur ne propose généralement ces explications que comme des essais (διὰ στοχασμῶν τινων).

2. Celui-ci prend au sens absolument littéral les descriptions de la Genèse (*Ancoratus*, 61).

3. *Ad popul. antiochen.*, hom. XI, 2; *In Genesim*, hom. XVI, 5; XVII, 1, 2.

4. *In Genesim*, homil. XXI, 2; *Ad popul. antioch.*, hom. VII, 2.

5. Basil., *Homilia quod Deus non est auctor malorum*, 3-7; Greg. Nyss., *De anima et resurrect.*, col. 93; Greg. Naz., *Or.* XL, 45; Epiph., *Haer.* LXVI, 15.

6. Greg. Naz., *Or.* XIX, 13, 14; XIV, 25; XXII, 13; XLV, 8, 12; Greg.

de la déchéance telle que la dépeignent les Pères grecs du IV[e] siècle. Maintenant vont-ils plus loin, et pensent-ils qu'Adam nous a transmis non seulement les misères, peines de son péché, mais son péché lui-même? Croient-ils que, descendant de lui, nous ne naissons pas seulement malheureux, mais coupables? Admettent-ils, en un mot, le péché originel proprement dit? On sait comment Julien d'Eclane opposait plus tard à saint Augustin leur silence ou leur doctrine contraire sur cette question, et comment saint Augustin s'efforçait à son tour de démontrer qu'ils témoignaient en sa faveur. Ni l'un ni l'autre, à vrai dire, n'avait complètement raison. Saint Athanase affirme que, « comme d'Adam pécheur le péché a passé dans tous les hommes (εἰς πάντας ἀνθρώπους ἔφθασεν ἡ ἁμαρτία), aussi, après que le Seigneur s'est fait homme et a vaincu le serpent, sa force s'est répandue dans tous les hommes [1] ». Didyme considère la chute comme l'ancien péché (παλαιὰ ἁμαρτία) dont Jésus-Christ nous lavait par son baptême dans le Jourdain [2]. Tous les enfants d'Adam le contractent par transmission (κατὰ διαδοχήν) : l'union charnelle des parents en est la condition; et c'est pourquoi Jésus, né d'une vierge, n'en a pas été atteint [3]. Comme Didyme émet, au même endroit, l'idée que le mariage, dans l'Ancien Testament, n'allait pas sans faute (τὸν γάμον ἁμαρτητικῶς εἶχον), on peut supposer qu'il regardait, ainsi que le fera plus tard saint Augustin, la concupiscence comme étant de soi un péché chez les païens.

Saint Augustin a cité de saint Basile l'homélie pre-

NYSS., *Or. catech.*, 6, col. 29; CHRYSOST., *Ad popul. antioch.*, hom. XI, 2; *In Genesim*, hom. XVII, 2; XVI, 5, 6.

1. *C. arianos*, I, 51.
2. *De trinitate*, II, 12, col. 684.
3. *Contra manichaeos*, VIII, col. 1096.

mière sur le jeûne, 3[1], où il est dit que, si Ève avait su jeûner, nous n'aurions pas à le faire. Plus concluant est le texte de l'*Homilia dicta tempore famis et siccitatis,* 7 : « Payez pour le premier péché (τὴν πρωτότυπον ἁμαρτίαν) en faisant largesse de nourriture; car de même qu'Adam, en mangeant à tort, a transmis le péché (τὴν ἁμαρτίαν παρέπεμψεν), ainsi nous abolissons [les effets] de la perfide nourriture en secourant la nécessité et la faim de notre frère[2]. »

Saint Augustin a de même cité plusieurs fois saint Grégoire de Nazianze comme témoin de la doctrine du péché originel, notamment ses discours xvi, 15; xxxviii, 4, 17, et un autre passage que l'on ne trouve plus dans les œuvres conservées de saint Grégoire. Mais, si l'on excepte peut-être ce dernier texte et une expression du discours xix, 13, où l'auteur appelle *nôtre* le premier péché (τῆς πρώτης ἡμῶν τῆς ἁμαρτίας), saint Grégoire ne paraît pas avoir enseigné que notre âme ait été, au sens strict, souillée par le péché d'Adam. Il déclare que les enfants qui meurent avant le baptême sont sans péché (ἀπονήρους), et ne seront ni récompensés ni châtiés par le juste juge[3]. Même doctrine dans saint Grégoire de Nysse : lui aussi parle de déchéance, mais pas de souillure. Dans son traité *De infantibus qui praemature moriuntur*, il écrit que les âmes de ces enfants n'ont point de maladie dès le principe, qu'elles n'ont pas besoin de la santé qui vient de la purification (μὴ δεόμενον τῆς ἐκ τοῦ καταρθῆναι ὑγιείας), et qu'elles commenceront à jouir, dans la mesure de leur pouvoir, de la connaissance et de la participation de Dieu, vie naturelle de l'âme, jusqu'à ce que, par l'usage progressif de leur liberté, elles deviennent

1. *P. G.*, XXXI, 168.
2. *P. G.*, XXXI, 324.
3. *Or.* XL, 23.

capables de connaître Dieu davantage et d'en être participantes dans une plus large mesure[1].

On peut négliger les brèves indications de saint Cyrille de Jérusalem sur notre sujet[2]. Mais saint Chrysostome mérite d'autant mieux de retenir notre attention que son autorité a été plus disputée entre Julien d'Eclane et saint Augustin, et qu'il appartient à l'école d'Antioche dont les tendances pélagiennes ne sont pas douteuses. Julien invoquait, pour nier que saint Chrysostome eût admis le péché d'origine, le texte d'une homélie *Ad neophytos* où le saint docteur disait que « nous baptisons les enfants eux-mêmes, bien qu'ils n'aient point de péché qui les souille[3] ». A quoi l'évêque d'Hippone répondait qu'il s'agissait ici de péché actuel. On peut encore remarquer que saint Chrysostome déclare que les âmes des enfants ne sont pas pécheresses (πονηραί)[4]; et il est singulier surtout que lui, si littéral dans son exégèse, explique le *peccatores* du texte de saint Paul, *Romains*, v, 19, non dans le sens de *coupables*, mais dans le sens d'hommes condamnés au supplice et à la mort[5]. D'autre part cependant, il est bien vrai que notre auteur établit un parallèle entre Adam et Jésus-Christ[6], et paraît ailleurs nous identifier avec Adam transgresseur[7]. Saint Augustin[8] a même cité de lui le passage d'une homélie (perdue) où il aurait été question d'une « obligation paternelle écrite par Adam », d'un « commencement de dette que nous aurions augmenté par nos

1. *P. G.*, XLVI, 177, 180.
2. *Catech.* XIII, 1, 2.
3. August., *Contra Iulian.*, I, 21, 22.
4. *In Matth.*, hom. XXVIII, 3.
5. *In epist. ad Roman.*, X, 3.
6. *Ibid.*, X, 1.
7. *In Ioan.*, hom. XXXVI, 2; *Ad popul. antioch.*, hom. XI 5.
8. *Contra Iulian.*, I, 26.

péchés postérieurs ». Mais il faut avouer que tout ceci est fort peu explicite. En somme, si la croyance en une déchéance de l'humanité par suite de la faute d'Adam est incontestable chez tous nos écrivains grecs du IVe siècle, l'idée qu'ils se font de cette déchéance reste en deçà de la conception que l'on s'en fait à la même époque en Occident : elle est moins complète et moins précise. Il faut peut-être excepter le disciple d'Origène, Didyme, et expliquer que l'influence d'Origène ne se soit pas en effet exercée plus fortement dans le même sens sur les Cappadociens par cette considération que ses affirmations sur la souillure originelle se trouvaient mêlées à son système de la préexistence des âmes.

Il y a donc eu déchéance. A-t-elle atteint la nature libre de l'homme et sa capacité de bien faire, au point de les anéantir? L'affirmer serait aller à l'encontre directe de tous nos auteurs : car il n'est rien sur quoi ils insistent plus, contre le manichéisme, que la persistance en l'homme, même déchu, de la liberté et de la responsabilité de ses actes. On l'a déjà vu pour saint Athanase. Les autres ne parlent pas autrement[1] ; mais saint Chrysostome, en particulier, y revient constamment comme à un point capital de la morale chrétienne[2]. La liberté de l'homme est restée entière après la chute : le corps n'est pas devenu mauvais, ni contraire et opposé à l'âme en principe; la concupiscence n'est pas, en soi, une faute ni un péché [3].

Est-ce à dire que l'homme, pour faire le bien, n'a pas besoin du secours de Dieu, qu'il peut se sauver lui-même? Cette difficile et délicate question — ques-

1. Greg. Naz., *Or.* XVI, 15; Cyrill. hier., *Catech.* IV, 18-21; Épiphan., *Haer.* LXIV, 49.
2. Par exemple, *In Genesim*, hom. XIX, 1; XX, 3.
3. *In epist. ad Rom.*, hom. XIII, 1, 2.

tion de la nécessité de la grâce — n'avait pas encore été posée en Orient, et il ne faut pas, dès lors, s'attendre à en trouver, dans les écrivains grecs du IVe siècle, une solution précise et de tout point irréprochable. On ne saurait cependant négliger les solutions même incomplètes qu'ils présentent.

Nous les tenons surtout des Cappadociens et de saint Chrysostome. Sans nier que nous puissions de nous-mêmes faire quelque bien[1], saint Basile affirme que du Saint-Esprit viennent aux âmes tous les secours dont elles ont besoin; que, sans lui, nul ne saurait prononcer une parole pour la défense de Jésus-Christ. Dieu, ajoute-t-il, nous aide dans le bien comme un sauveteur aide un enfant à se maintenir sur l'eau. Que personne ne pense s'être sauvé de soi-même, car le salut ne vient pas de la puissance de l'homme, mais de la science et de la grâce de Dieu[2]. Saint Grégoire de Nysse parle à peu près de même, mais avec cette nuance importante qu'il semble requérir la grâce seulement pour l'action, non pour l'inclination au bien et le désir du bien[3]. Saint Grégoire de Nazianze offre une doctrine plus ample. C'est surtout dans l'*Oratio* XXXVII, 13 et suiv. qu'il s'est occupé de fixer la part de la grâce et de l'activité humaine dans l'œuvre du salut. On en peut dégager ce qui suit : 1° Nous devons coopérer à la grâce : elle ne fait pas seule tout en nous : « Il faut que notre salut vienne de nous et de Dieu » (13)[4]. 2° La volonté libre a au moins une part dans le commencement de l'œuvre du salut. Dieu

1. Remarquons ici qu'il ne faut pas toujours chercher dans ces auteurs la distinction du bien moral naturel et du bien surnaturel. Ils n'ont pas poussé aussi loin la précision.

2. *De Spiritu Sancto*, 18, 55; *Homil. in psalm.* XXIX, 2; *in psalm.* XXXII, 2.

3. *De orat. dominica*, *Or.* IV (*P. G.*, XLIV, 1165); *De instituto christiano* (*P. G.*, XLVI, 304).

4. Cf. *Or.* II, 17.

donne à ceux qui sont dignes, et qui le sont devenus non seulement par le don du Père, mais par eux-mêmes (15). 3° L'auteur paraît même aller plus loin et attribuer parfois à la seule volonté libre le commencement de l'œuvre salutaire (21; cf. *Or.* XL, 27). Cependant, 4° la grâce de Dieu est toujours nécessaire pour faire le bien. 5° Bien plus, la bonne volonté elle-même (τὸ βούλεσθαι καλῶς) vient de Dieu, et c'est pourquoi l'apôtre attribue à celui-ci le tout de la bonne œuvre : « *Non volentis nec currentis sed etiam miserentis Dei* » (13).

L'enseignement de saint Chrysostome n'est pas, comme celui de saint Grégoire de Nazianze, concentré en un seul endroit de ses œuvres, mais il est plus étendu et plus riche. Il se ressent d'ailleurs naturellement des préoccupations de l'auteur, avant tout prédicateur et moraliste, dont le rôle est de pousser ses auditeurs à l'effort personnel. Voici en quoi il se résume : 1° L'homme est capable, sans la grâce, d'accomplir des actes bons d'une bonté naturelle : c'est la conséquence de la préservation intégrale de la liberté après la chute. 2° Il ne peut, sans la grâce, bien agir (κατορθῶσαι), accomplir des œuvres salutaires. Si Dieu ne nous avait appelés et attirés à lui, nous étions impuissants[1]. 3° Cette grâce d'action paraît tellement nécessaire à saint Chrysostome qu'il lui attribue la principale part dans nos bonnes œuvres et dans notre sanctification[2]. 4° Mais cette grâce ne paralyse pas notre libre arbitre : elle coopère (συμπράττει), mais elle ne fait pas tout en nous; elle a dans nos œuvres la part principale, mais nous y sommes aussi pour quel-

1. *In Genesim*, hom. XXV, 7; LVIII, 5; *In epist. ad Ephes.*, hom. I, 2; cf. *In epist. ad Rom.*, hom. XIV, 7.
2. *In epist. ad Rom.*, hom. XIX, 1; *In epist. ad Hebr.*, hom. XII, 3.

que chose[1]. 5° Maintenant, ce secours de Dieu, nécessaire quand nous voulons parfaire l'action, nous est-il aussi nécessaire pour désirer seulement de faire la bonne œuvre, pour nous y porter, pour la commencer? — Bien que notre auteur affirme, avec saint Paul, que Dieu opère en nous le vouloir et le parfaire et nous donne la propension de la volonté[2], cependant sa pensée d'ensemble est plutôt que nous commençons de nous-mêmes à désirer le bien, à nous y incliner, à le vouloir, et que Dieu fortifie cette volonté, ce désir, et nous donne de réaliser effectivement le bien[3]. 6° Mais d'ailleurs la grâce est offerte à tous. Si les uns sont des vases de colère, d'autres des vases de miséricorde, cela vient de leur libre choix : ἀπὸ προαιρέσεως οἰκείας[4]. 7° La prédestination est consécutive à la prescience. Il y a en Dieu deux volontés : une première, qui est de sauver tous les hommes, même ceux qui pèchent; une seconde — qui résulte des prévisions divines — qui est de punir les pécheurs[5]. Voilà pour la volonté de punir; mais, en d'autres passages, saint Chrysostome suppose également que les justes n'ont été prédestinés à la gloire, et même aux grâces spéciales dont Dieu les a favorisés, que conséquemment aux bonnes dispositions et au bon vouloir que Dieu a prévus en eux[6].

Ces aperçus de saint Grégoire de Nazianze et de saint Chrysostome diffèrent, en somme, assez notablement des conclusions auxquelles s'arrêtera saint Augustin, et les semi-pélagiens pourront s'autoriser en

1. *In epist. ad Rom.*, hom. XIX, 1; XIV, 7.
2. *In epist. ad Philipp.*, hom. VIII, 1, 2.
3. *In Genesim*, hom. XXV, 7; *In epist. ad Hebr.*, hom. XII, 3; cf. *In epist. ad Philipp.*, hom. VIII, 1, 2.
4. *In epist. ad Rom.*, hom. XVI, 9; XV, 1; XVIII, 5.
5. *In epist. ad Ephes.*, hom. I, 2.
6. *In epist. ad Rom.*, hom. XVI, 5-8.

particulier de tel ou tel détail qu'ils présentent. Dans l'ensemble pourtant, nos deux auteurs maintiennent l'homme dans la dépendance de l'action divine, et font très large la part de la grâce dans le bien qu'il accomplit.

§ 3. — Sotériologie[1].

Cette grâce dont l'homme avait besoin ne pouvait cependant qu'être le fruit d'une restauration de sa chute. Dieu allait-il relever l'homme tombé, et comment pouvait-on concevoir ce relèvement? Saint Athanase examine la question dans l'*Oratio de incarnatione*, 6-9. Trois solutions, observe-t-il, se présentaient, en dehors de l'incarnation. Ou bien Dieu pardonnerait purement et simplement à l'homme, et n'exécuterait pas l'arrêt de mort porté contre lui en cas de transgression. Solution impossible, car Dieu ne peut mentir à sa parole. Ou bien Dieu laisserait l'homme périr, et la corruption (φθορά) faire son œuvre dans le monde. Mesure qui ne convenait guère mieux, parce que, ainsi, le plan de Dieu serait ruiné par la malice du démon, et l'on verrait disparaître de la terre l'être raisonnable, participant du Verbe (6). Ou bien enfin, Dieu exigerait de l'homme qu'il fît pénitence et lui remettrait sa faute. Et cette solution serait encore incomplète : car la pénitence, qui efface les péchés passés et préserve des péchés à venir, ne remédie pas à la corruption et à la mortalité, peine du péché et partie de notre nature : οὔτε δὲ ἡ μετάνοια ἀπὸ τῶν κατὰ φύσιν ἀνακαλεῖται (7). Un seul moyen restait donc : à savoir que le Verbe de Dieu, seul capable de tout restaurer parce qu'il avait tout créé, prît un corps humain, et livrât à la mort ce corps

1. V. J. Rivière, *Le dogme de la rédemption*, Paris, 1905, chap. IX-XI. C. van Crombrugge, *De soteriologiae christ. prim. font.*, Lovanii, 1905.

pour tous les hommes (ἀντὶ πάντων). De cette façon, tous mourant pour ainsi dire en Jésus-Christ (ὡς μὲν πάντων ἀποθανόντων ἐν αὐτῷ), la sentence de mort portée par Dieu serait, d'une part, exécutée; mais, d'autre part, Jésus-Christ revenant à la vie et la grâce de sa résurrection nous étant communiquée, l'homme se trouverait affranchi à l'avenir de la loi de corruption qui pesait sur lui (7-9).

Athanase conclut ainsi de la volonté rédemptrice de Dieu à la nécessité de l'incarnation et de la mort de Jésus-Christ. On verra que ce raisonnement est généralement adopté par les Pères grecs du ive siècle. Quant aux idées sotériologiques qu'ils émettent, elles ne sont, dans l'ensemble, ni systématiques ni exclusives. Quelques-uns d'entre eux seulement paraissent s'attacher de préférence à tel ou tel mode de concevoir et d'exposer le comment de la rédemption de Jésus.

Ces conceptions peuvent se ramener à trois types, ou constituent, si l'on veut, trois théories différentes. C'est d'abord la théorie *mystique* ou *physique*, dans laquelle l'incarnation joue le rôle principal. La nature humaine est déchue; le péché l'a souillée et l'a soumise à la mort; mais elle est prise par le Verbe, et ce contact intime avec celui qui est la Sainteté et la Vie substantielles la sanctifie et la vivifie elle-même. — Une seconde théorie est dite *réaliste*, et, sans exclure la première, met l'accent sur les souffrances du Sauveur. L'homme pécheur doit, pour rentrer en grâce avec Dieu, expier ses fautes et satisfaire à la justice divine. Jésus-Christ se *substitue* à lui, à tous les hommes, pour acquitter cette dette. Par ses souffrances et sa mort, il paie notre dette envers Dieu, il nous *rachète;* il *expie* nos fautes en subissant le châtiment qui nous était dû; il *satisfait* à la justice, il *apaise* la colère de Dieu et nous le rend favorable; il offre, en un mot, à Dieu le

sacrifice expiatoire et propitiatoire qui efface les péchés du monde. Toutes ces idées, plus ou moins complètement énoncées, ne font qu'exprimer les divers aspects de l'efficacité du sang de Jésus-Christ pour nous rendre l'amitié divine et nous délivrer de la mort. — Enfin, on peut distinguer la théorie que l'on a appelée *des droits du démon*, et qui n'est souvent qu'une façon un peu singulière et oratoire d'exposer l'idée de rachat. Par le péché nous sommes devenus la propriété de Satan qui ne nous lâchera que moyennant un juste prix. La vie et le sang de Jésus-Christ sont ce prix payé à Satan. Celui-ci s'empare, en effet, du Sauveur mais il ne peut retenir sa victime, sa rançon. Jésus-Christ ressuscité lui échappe et se délivre lui-même.

Telles sont les trois formes principales sous lesquelles se sont présentées, dans l'antiquité surtout, les vues sotériologiques des Pères. Répétons que, chez ceux qui nous occupent ici, la première et la troisième, quand on les trouve dans leurs œuvres, n'excluent jamais la seconde, et qu'une efficacité spéciale est toujours attribuée par eux à la mort de Jésus-Christ. Ceci posé, on peut dire que saint Athanase et saint Grégoire de Nysse représentent particulièrement la théorie mystique ou physique; Didyme, saint Cyrille de Jérusalem, saint Basile, saint Grégoire de Nazianze mais surtout saint Chrysostome la théorie réaliste; saint Grégoire de Nysse et, dans une certaine mesure, saint Basile la théorie des droits du démon.

Saint Athanase se sert de la première, contre les ariens, pour démontrer la pleine divinité de Jésus-Christ. La restauration de notre nature, en effet, ne peut être, en définitive, qu'un retour à la vie divine et à la participation du Verbe concédées d'abord à l'humanité : c'est une θεοποίησις. Cette divinisation comprend, avec la filiation divine et la ressemblance avec Dieu, l'im-

mortalité du corps (ἀφθαρσία). Comment se réalisera-t-elle? Simplement par l'union de notre nature avec celui qui est Dieu, propre Fils de Dieu, l'image parfaite de Dieu, la vie par essence. Car cette nature, à laquelle nous participons tous, se trouvant vivifiée et divinisée par cette union, nous, qui sommes concorporels (σύσσωμοι) avec Jésus-Christ[1], nous trouvons par là même tous divinisés et vivifiés; notre chair est, suivant l'expression d'Athanase, *verbifiée* (λογοθείσης τῆς σαρκὸς διὰ τὸν τοῦ θεοῦ λόγον)[2]. « [Le Verbe] est devenu homme, afin de nous faire dieux en lui[3] ». « Il s'est fait homme afin que nous devinssions dieux : il s'est rendu visible dans un corps, afin que nous reçussions la connaissance du Père invisible : il a souffert l'outrage des hommes afin que nous héritassions de l'immortalité[4]. »

Dans cet exposé, Athanase paraît s'exprimer parfois comme si l'humanité du Christ n'avait pas été individuelle, mais eût embrassé de fait celle de tous les hommes. Il ne faut voir là qu'un abus du langage platonicien qu'on retrouve plus marqué encore chez saint Grégoire de Nysse. Dans son *Oratio catechetica,* celui-ci reprend, sous une forme absolument tangible, la théorie physique de la rédemption. En Jésus-Christ les deux moitiés de notre nature, que la mort tend à dissocier, sont soudées à jamais (16) : « Dieu s'est mêlé avec ce que nous sommes, afin que, par ce mélange avec le divin, ce que nous sommes devînt divin » (25). Toute la nature humaine était unie, et par conséquent nous tous étions en quelque façon, dans le Christ, unis à Dieu; et ainsi, en ressuscitant son humanité, le Christ a ressuscité toute l'humanité, tous les hommes (ὅλον συναναστήσας

1. *C. arianos,* II, 61; I, 42.
2. *C. arianos,* III, 33.
3. *Ad Adelphium,* 4.
4. *Or. de incarnatione,* 54.

τὸν ἄνθρωπον), comme si toute la nature avait été concentrée en un seul : καθάπερ τινὸς ὄντος ζώου πάσης τῆς φύσεως 32)[1].

A côté de cette théorie, on trouve cependant dans saint Athanase et saint Grégoire de Nysse, je l'ai dit, des expressions non équivoques de la théorie réaliste. Le premier déclare nettement que de la mort de Jésus nous vient l'immortalité, et que notre salut était impossible autrement que par la croix[2]. Cette mort était le paiement d'une dette (ἐκπλήρου τὸ ὀφειλόμενον ἐν τῷ θανάτῳ)[3]; elle était aussi un sacrifice (ἱερεῖον καὶ θῦμα)[4]. Pour détruire la malédiction qui pesait sur nous, Jésus-Christ a pris sur lui la malédiction. Non qu'il soit devenu lui-même malédiction et péché : « non; mais il a pris notre malédiction; il a porté nos péchés, et il les a portés dans son corps sur la croix[5] ». Des idées analogues se rencontrent dans saint Grégoire de Nysse[6].

Il faut cependant exposer plus en détail cette conception d'après les auteurs qui la développent expressément. Saint Basile et saint Chrysostome mettent surtout en lumière, d'une part, la nécessité d'une expiation capable d'apaiser la justice divine et, d'autre part, l'impuissance de l'homme à fournir cette expiation. La raison qu'ils apportent de cette impuissance est que l'homme étant pécheur ne saurait être agréable à Dieu ni être lui-même une victime sainte et pure, propre à

1. Voir des échos de cette même théorie dans saint Grégoire de Nazianze (*Orat.* XXX, 6, 21), et saint Chrysostome (*Homil. in ascens. D. N. I. C.*, 2, 3).

2. *C. arianos*, III, 58; *Or. de incarn.*, 9, 26.

3. *Or. de incarn.*, 9; *C. arianos*, II, 66.

4. *Or. de incarn.*, 9; cf. *Ad Epictetum*, 6; *Ad Adelphium*, 6.

5. *C. arianos*, II, 47; cf. III, 33; *Ad Epictet.*, 8.

6. *C. Eunomium*, V (*P. G.*, XLV, 693), VI (col. 717), VII (col. 860); *De perfecta christiani forma* (*P. G.*, XLVI, 261); *De occursu Domini* (*P. G.*, XLVI, 1161, 1165); *Antirrheticus*, 21.

apaiser sa justice et à effacer les péchés du monde : « Il fallait, conclut saint Chrysostome, la mort du Seigneur pour nous sauver[1]. » Lui seul, ajoute saint Basile, pouvait « offrir à Dieu une expiation (ἐξίλασμα) suffisante pour nous tous[2]. »

Cette valeur d'expiation des actes et de la mort du Rédempteur, saint Cyrille de Jérusalem la tire surtout de la liberté de Jésus-Christ dans son sacrifice[3], mais aussi de la dignité de sa personne, point de vue nouveau que nous n'avions pas jusqu'ici rencontré : « Il n'était pas petit celui qui est mort pour nous; ce n'était pas une victime sans raison, ni un homme ordinaire, ni même un ange, mais le Dieu fait homme. L'injustice des pécheurs n'était pas aussi grande que la justice de celui qui est mort pour nous ; nous n'avions pas péché autant que valait la justice de celui qui, pour nous, a livré son âme[4]. »

Nous ne pouvions donc pas nous sauver nous-mêmes, mais nous avons trouvé un sauveur, l'Homme-Dieu. Comment va-t-il accomplir ce salut? D'abord, en se substituant à nous. Comme un roi qui, voyant un brigand près de subir sa peine, envoie à la mort son fils unique et chéri, et transporte sur lui non seulement la mort mais la faute, ainsi Dieu fait pécheur et péché celui qui ne connaissait même pas le péché, loin de l'avoir commis. « Les hommes devaient être punis : Dieu ne les a pas punis; ils devaient périr : Dieu a donné son Fils à leur place (ἀντ' ἐκείνων). » La comparaison et les paroles sont de saint Chrysostome[5], mais

1. *In epist. ad Rom.*, hom. IV, 3; *In epist. I ad Corinth.*, hom. XXXVIII, 2; *In epist. ad Hebr.*, hom. V, 1.
2. *In psalm.* XLVIII, 4, 3; cf. SAINT EPIPHANE, *Ancoratus*, 93.
3. *Catech.* XIII, 6.
4. *Catech.* XIII, 33.
5. *In epist. II ad Corinth.*, hom. XI, 3-4; *In epist. I ad Timoth.*, hom. VII, 3

la pensée se retrouve dans Didyme, saint Basile, saint Cyrille de Jérusalem et surtout saint Grégoire de Nazianze qui représente énergiquement Jésus-Christ s'appropriant, faisant sienne notre rébellion et devenant pour nous *ἀυτοαμαρτία καὶ αὐτοκατάρα*[1].

Cette substitution a sans doute été faite par le Père, mais elle a été librement et volontairement acceptée par Jésus-Christ[2], et saint Chrysostome d'ailleurs nie expressément que le Père ait fait à son Fils un précepte proprement dit de mourir[3]. Ceci posé, nous trouvons dans nos auteurs l'œuvre rédemptrice de Jésus-Christ représentée sous toutes les formes que nous avons signalées plus haut. Jésus-Christ se donne et donne sa vie comme le prix (ἀντίλυτρον) de notre rachat : il est notre rançon[4]. Ayant pris sur lui nos péchés et nous portant en quelque sorte tous en lui, il expie, par ses souffrances et sa mort, nos iniquités : « Il nous a délivrés de la malédiction en devenant malédiction pour nous; il a subi pour nous une mort honteuse[5]. » Nous mourons tous et notre péché en lui. Jésus-Christ est une victime, et sa mort a été un sacrifice volontaire et véritable, un sacrifice expiatoire dans lequel le péché a été crucifié avec celui qui l'avait pris sur soi[6]. Ce sacrifice était capable d'apaiser le Père et de nous

1. DIDYM., *De trinit.*, III, 12, 21, col. 860, 904; BASIL., *Regulae fusius tractatae*, Interrog. II, 4 (*P. G.*, XXXI, 916); CYRILL. HIER., *Catech.* XIII, 28; GREG. NAZ., *Or.* XXX, 5; XXXVII, 1.

2. CYRILL. HIER., *Catech.* XIII, 6; CHRYSOST., *In epist. ad Gal.*, cap. III, 3.

3. *In Ioan.*, hom. LX, 2, 3.

4. CYRILL. HIER., *Catech.* XIII, 2; DIDYME, *De trin.*, III, 21, col. 904, 908; GREG. NAZ., *Or.* I, 5; cf. XXIX, 20; BASIL., *In psalm.* XLVIII, 3, 4; CHRYSOST., *In Matth.*, hom. LXV, 4.

5. BASIL., *Regulae fusius tractatae*, Interrog. II, 4.

6. GREG. NAZ., *Or.* XLV, 13; I, 7; IV, 68, 78; VI, 4; XXXVIII, 16; CYRILL. HIER., *Catech.* XIII, 28; EPIPH., *Ancoratus*, 65; *Haer.* XLII, 8; LXVI, 80; LXIX, 39; LXXVII, 33; CHRYSOST., *In epist ad Coloss.*, hom. VI, 3; *In epist. ad Gal.*, cap. II, 8.

le rendre propice[1]; et, de fait, il a effacé nos péchés, il a aboli à la fois la faute et la peine et nous a réconciliés avec Dieu[2]. Et Didyme conclut : « Dans l'incarnation est la médiation. Par elle, s'immolant ineffablement pour tout le genre humain, et s'offrant à son propre Père comme un parfum spirituel, [le Fils de Dieu] l'a apaisé, a éteint la mort imminente sur l'universalité du genre humain, nous a détournés des idoles, nous a unis par la connaissance de Dieu, nous a rendu le paradis et ramenés au ciel, joignant, comme Dieu Seigneur, les choses terrestres aux célestes, rapprochant ce qui était séparé, et restituant l'homme dans la grâce dont il était déchu[3]. »

Ajoutons seulement que, d'après le principe posé par saint Cyrille de Jérusalem, cette expiation et rédemption, réalisée par Jésus-Christ, a été surabondante. Sa mort, en effet, étant celle d'un Homme-Dieu, « était largement équivalente à la ruine de tous[4] ». « Le Christ a payé plus que nous ne devions, autant que l'océan surpasse en grandeur une goutte d'eau[5]. »

Reste à parler de la troisième théorie sotériologique, celle des droits du démon, dont j'ai dit qu'elle était représentée par saint Basile et saint Grégoire de Nysse. Nul doute que l'un et l'autre ne l'aient empruntée à Origène, le premier à l'avoir expressément formulée. Mais il n'est pas moins curieux d'observer que, alors que saint Basile et son frère l'ont adoptée, saint Grégoire de Nazianze, élevé à la même école, la condamne absolument. C'est, à ses yeux, un blasphème de dire que le démon a reçu une rançon de Dieu, et

1. DIDYM., *De trinit.*, III, 27, col. 944; CHRYSOST., *In epist. ad Heb*- hom. XVII, 1.
2. CHRYSOST., *In Ioan.*, hom. LXV, 1; *De cruce et latrone,* hom. I, 1
3. *De trinit.*, III, 27, col. 944.
4. CHRYSOST., *In epist. ad Hebr.*, hom. XVII, 2.
5. CHRYSOST., *In epist. ad Rom.*, hom. X, 2.

un Dieu en rançon[1]. Il est juste d'ailleurs de remarquer que saint Basile suppose cette théorie plutôt qu'il ne l'enseigne directement : « Vous avez besoin d'une rédemption; car vous avez perdu votre liberté, vaincus par le démon qui vous tient captifs, et qui ne vous lâchera que moyennant une rançon équivalente. Il faut que la rançon soit de même espèce, mais d'une valeur bien supérieure, si l'on veut que le tyran relâche volontairement ses captifs. Aussi un de vos frères ne pouvait nullement vous racheter... Ne cherchez donc pas pour votre rédemption un frère, mais quelqu'un qui vous soit supérieur en nature, non un simple homme, mais l'Homme-Dieu, Jésus-Christ[2]. »

Dans ce passage, l'idée d'une rançon à payer au démon est, comme on le voit, clairement énoncée. Mais la théorie est bien plus complètement et rigoureusement exposée dans l'*Oratio catechetica*, 22-24, 26, de saint Grégoire de Nysse. Dieu est bon, dit-il, il est sage, mais il est juste. Or la justice exigeait que, puisque le démon nous avait acquis par le péché, nous ne lui fussions point arrachés par la force. Il avait droit à une rançon, et cette rançon, il est clair qu'il la voudrait supérieure en valeur à ceux qu'il rendrait à la liberté. L'Homme-Dieu est cette rançon. Il se fait un rachat synallagmatique (συναλλαγματικὴ λύτρωσις). Le démon, comme un poisson vorace qui ignore l'hameçon, se jette, pour s'en emparer, sur l'homme Jésus qui lui est présenté. Il est pris à l'hameçon de la divinité. Le Christ agit suivant sa nature : il dissipe les ténèbres, détruit la mort, échappe au démon. Celui qui avait trompé l'homme — et c'est justice — est trompé à son tour. Mais il est trompé pour le bien de

1. *Orat.* XLV, 22.
2. *In psalm.* XLVIII, 3, 4.

l'homme et le sien propre, puisque le démon — on le verrá plus loin — doit profiter lui-même de la rédemption.

On peut voir aisément, par ce qui a été dit, que la théorie dite réaliste est, en somme, la plus commune dans l'enseignement théologique des Pères grecs du IVe siècle, et que les autres s'y joignent comme des sortes de compléments ou d'explications plus raffinées. Mais du reste, le fruit que nos auteurs assignent à cette rédemption est toujours le même. Elle doit nous remettre dans l'état dont nous sommes déchus, nous délivrer du péché et de la mort, nous rendre l'immortalité et la grâce : elle doit nous diviniser. On a déjà, sur ce dernier point, entendu saint Athanase. Sa doctrine est particulièrement riche. Il remarque que Jésus-Christ, recevant comme homme les dons divins, nous les a transmis; bien plus, il nous communique sa divinité, sa filiation divine par le don qu'il nous fait de son Esprit. Cet Esprit, qui est l'Esprit du Fils, nous rend enfants de Dieu, participants de Dieu (μέτοχοι τοῦ θεοῦ)[1]. Les Cappadociens ne parlent pas autrement[2]. Saint Cyrille de Jérusalem non plus : le but de l'incarnation est de rendre l'humanité pécheresse participante de Dieu (θεοῦ κοινωνός)[3]. Saint Chrysostome, bien qu'appartenant à l'école d'Antioche, ne fait pas exception. Tous les effets de la rédemption, qu'il décrit magnifiquement, et qu'il déclare surpasser de beaucoup notre nature, se résument pour lui, comme pour ses contemporains, dans une divinisation de cette nature :

1. *C. arianos*, I, 50, 56; III, 40; *De decretis*, 14; *Ad Serapionem*, I, 24, 25, 29; III, 3.
2. GREG. NAZ., *Or.* XXXIX, 17; BASIL., *De Spiritu Sancto*, 23; AMPHILOCH., *Or. I in Christi natalem*, 4 : Σύμμορφος τοῖς δούλοις ὁ δεσπότης γέγονε ἵνα οἱ δοῦλοι γένωνται σύμμορφοι πάλιν θεῷ.
3. *Catech.* XII, 15.

« Étant Fils de Dieu, Jésus-Christ est devenu fils de l'homme, afin de rendre fils de Dieu les enfants des hommes[1]. »

§ 4. — Ecclésiologie.

La première condition pour participer aux fruits de la rédemption est d'être membre de l'Église, puisque en elle et par elle on devient membre de Jésus-Christ dont elle est le corps. Les Pères grecs du IVe siècle, si l'on excepte saint Épiphane, ont, en général, peu parlé de l'Eglise *ex professo,* et plutôt supposé que développé les points doctrinaux qui la concernent. L'Eglise, dit saint Chrysostome, est l'épouse du Christ qui se l'est acquise par son sang. Sa première propriété est l'unité, et aussi le schisme, qui la divise, n'est pas moins coupable que l'hérésie qui altère sa foi. Puis, l'Église est catholique, c'est-à-dire répandue dans le monde entier; elle est indestructible et éternelle; elle est le fondement et la colonne de la vérité[2].

De ce dernier privilège résultait la conséquence signalée plus haut et universellement admise, que l'autorité doctrinale de l'Église est infaillible, et que son enseignement commande la foi des fidèles. Contre les princes aussi qui s'ingèrent dans son gouvernement intérieur, et à qui les querelles ariennes et la servilité d'un trop grand nombre de prélats offrent toute occasion et facilité de s'imposer comme ses vrais chefs, des voix autorisées revendiquent l'indépendance du pouvoir ecclésiastique, et déterminent nettement le domaine des deux autorités, religieuse et séculière :

1. *In Ioan.*, hom. XI, 1; *In epist. ad Rom.*, hom. X, 2.
2. *In epist. ad Ephes.*, hom. XI, 5; *In epist. I ad Corinth.* argumentum; *In Matth.*, hom. LIV, 2; *In illud « Vidi Dominum »*, hom. IV, 2; *Adv. Iudaeos*, V, 2; *In epist. I ad Timoth.*, hom. XI, 1.

« Autre est le domaine de la royauté, s'écrie saint Chrysostome, autre celui du sacerdoce; et celui-ci l'emporte sur celle-là... Le prince a pour fonction d'administrer les choses temporelles; le droit du sacerdoce lui vient d'en haut. » Et plus loin : « Il ne t'est pas permis, ô roi, de brûler de l'encens sur le saint des saints : tu outrepasses les limites [de ton pouvoir]; tu veux ce qui ne t'a pas été donné... Cela ne t'appartient pas, mais à moi[1]. »

Sur cette question, l'Orient est pleinement d'accord avec l'Occident. Un point plus délicat est de savoir si l'Église grecque de cette époque admet la primauté de l'Église romaine sur les autres églises en dehors du patriarchat romain, et attribue à l'évêque de Rome une juridiction supérieure même à celle de ses propres évêques et patriarches d'Alexandrie, de Constantinople et d'Antioche.

Constatons d'abord que les faits primordiaux invoqués par Rome comme fondement de son privilège, à savoir la primauté de saint Pierre, son apostolat et son martyre à Rome, sont admis des Grecs du IV[e] siècle. N'insistons pas sur l'apostolat et le martyre : il suffit qu'Eusèbe les ait enregistrés dans son *Histoire*[2]. La primauté de saint Pierre est aussi reconnue. Didyme, parlant pour les alexandrins, l'appelle le coryphée (κορυφαῖος), le chef (πρόκριτος), celui qui occupe le premier rang parmi les apôtres (ὁ τὰ πρωτεῖα ἐν τοῖς ἀποστόλοις ἔχων)[3]. Les clefs du royaume ont été remises à Pierre, et il a reçu le pouvoir — et tous les autres par lui (καὶ πάντες δι' αὐτοῦ) — de réconcilier les *lapsi* pénitents[4]. Saint Épiphane, à son tour, le nomme le chef,

1. *In illud « Vidi Dominum »*, hom. IV, 4, 5; Cf. ATHAN., *Historia arianorum ad monachos*, 52.
2. *Hist. eccles.*, II, 14; 25.
3. *De trinit.*, I, 27, col. 408; II, 18, col. 726; II, 10, col. 640.
4. *De trinit.*, I, 30, col 417.

le coryphée des apôtres, la pierre solide sur laquelle l'Église est établie, celui sur qui la foi inébranlablement repose (κατὰ πάντα γὰρ τρόπον ἐν αὐτῷ ἐστερεώθη ἡ πίστις), qui a reçu les clefs du ciel, qui délie sur la terre et lie dans les cieux[1]. Pour saint Basile, saint Pierre a été préposé à tous les autres disciples (προκριθείς); il a reçu les clefs du royaume[2]. Mais surtout saint Chrysostome ne tarit pas sur les privilèges de l'apôtre. Saint Pierre est le premier, le coryphée, la bouche des apôtres, le prince des disciples, la base et le fondement de l'Église, celui qui est préposé à l'univers entier et à qui le soin de tout le troupeau a été confié, dont saint Paul lui-même a reconnu sans hésiter la supériorité et le pouvoir[3]. Tous ces titres, dispersés dans les œuvres du grand orateur, se trouvent comme ramassés dans l'homélie *In illud « Hoc scitote »*, 4 : Ὁ οὖν Πέτρος ὁ κορυφαῖος τοῦ χοροῦ, τὸ στόμα τῶν ἀποστόλων ἁπάντων, ἡ κεφαλὴ τῆς φατρίας ἐκείνης, ὁ τῆς οἰκουμένης ἁπάσης προστάτης, ὁ θεμέλιος τῆς Ἐκκλησίας, ὁ θερμὸς ἐραστὴς τοῦ Χριστοῦ.

Cette primauté de Pierre a-t-elle passé à ses successeurs? Nul doute, on le verra, qu'on en fût convaincu en Occident, à Rome en particulier, à cette époque. En Orient, on n'hésite pas non plus à reconnaître à l'Eglise romaine une incontestable prééminence qui lui donne le droit d'intervenir dans les débats des églises particulières, encore que la nature et les limites de cette prééminence ne soient pas toujours

1. *Ancoratus*, 9, 34; *Haer.* LIX, 7, 8.
2. *De iudicio Dei*, 7 (*P. G.*, XXXI, 672).
3. *De paenitentia*, hom. III, 4; *In Matth.*, hom. XXII, 3; hom. LIV, 1; *Expositio in psalm.* CXXIX, 2; *In Ioan.*, hom. XXIII, 3; *In acta apostol.*, hom. XXII, 1; VI, 1; III, 3; *In epist. ad Rom.*, hom. XXIX, 5; *De decem millia talentorum debitore hom.*, 3; *In epist. I ad Thessalon.*, hom. IX, 1; *In illud « Vidi Dominum »*, hom. IV, 3; *Adv. Iudaeos hom.* VIII, 3; *In illud « In faciem Petro restiti » hom.* 7, 8; *In epist. I ad Corinth.*, hom. III, 1; XXXV, 5.

nettement déterminées, et que la source d'où elle émane ne soit pas toujours nettement perçue. Socrate et Sozomène, quand ils racontent les querelles ariennes, rapportent comme une chose qui n'étonnait personne les prétentions du pape Jules, que rien ne fût conclu sans son autorité dans les conciles orientaux[1]. Saint Grégoire de Nazianze, parlant au point de vue chrétien et ecclésiastique, nomme l'ancienne Rome la présidente de l'univers, τὴν πρόεδρον τῶν ὅλων[2]. Et si nous en venons aux faits, nous voyons les évêques condamnés par les conciles eusébiens, saint Athanase et Marcel d'Ancyre se réfugier auprès du pape Jules et en appeler à son jugement; les eusébiens accepter d'abord que le pape en effet juge l'affaire après eux (αὐτὸν Ἰούλιον, εἰ βούλοιτο, κριτὴν γενέσθαι)[3], et, s'ils repoussent ensuite sa sentence, finir cependant par l'accepter, en 346, lorsque Athanase rentre à Alexandrie. Un autre exemple d'appel à Rome se trouve dans le cas de saint Chrysostome. Le patriarche de Constantinople, dans sa lettre première au pape Innocent (4), demande au pontife de déclarer par écrit que la sentence prononcée contre lui par le concile du patriarche d'Alexandrie, Théophile, est de nulle valeur, que ses auteurs sont passibles des peines ecclésiastiques, et que l'évêque de Rome le reçoit, lui, Chrysostome, dans sa communion. On sait du reste que le concile de Sardique, composé, il est vrai, en grande partie d'occidentaux, avait autorisé ces appels au siège apostolique dans ses canons 3 et 5.

Le fait de la primauté romaine est donc admis au IVe siècle dans l'Eglise grecque, encore que les germes du schisme futur commencent à s'y montrer. Le con-

1. SOCRATE, *Hist. eccles.*, II, 8, 15, 17; SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, III, 8.
2. *Carmen de vita sua*, vers 571 (*P. G.*, XXXVII, 1068).
3. ATHAN., *Apologia contra arianos*, 20.

cile de Constantinople lui-même, si mal disposé vis-à-vis de Rome, constate la chose dans le canon où il établit le patriarche de Constantinople comme un rival du pape. L'évêque de la nouvelle capitale jouira d'une prééminence d'honneur, mais après celui de l'ancienne Rome (τὰ πρεσβεῖα τῆς τιμῆς μετὰ τὸν τῆς Ῥώμης ἐπίσκοπον).

§ 5. — Les sacrements. Le baptême. La confirmation[1].

La divinisation, que nous avons dit plus haut être le fruit de la rédemption, n'est pas généralement produite dans le chrétien par des voies purement spirituelles et invisibles. L'homme étant corps et âme — c'est la pensée de saint Chrysostome[2], — Dieu lui a donné « l'intelligible dans le sensible », c'est-à-dire la grâce dans des signes ou symboles visibles et palpables que nous appelons des sacrements.

Les Pères grecs du IVe siècle, bien qu'ils distinguent, comme nous venons de le voir par saint Chrysostome, l'élément sensible de la grâce produite par le sacrement, et encore l'élément matériel du rite de la vertu qu'il acquiert par la bénédiction qui lui est donnée, ces Pères, dis-je, n'ont point fait la théorie générale des sacrements, pas plus qu'ils n'en ont fixé absolument la notion et le nombre. On trouve seulement groupés ensemble dans leurs œuvres, et notamment dans les catéchèses mystagogiques de saint Cyrille, les trois sacrements de l'initiation chrétienne, le baptême, la confirmation et l'eucharistie, noyau primitif que viendront grossir les rites analogues. Trois de ces rites sont nettement désignés comme imprimant

1. V. P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1906.
2. *In Matth.*, hom. LXXXII, 4.

au chrétien qui les reçoit un sceau, un caractère (σφραγίς), le baptême, la confirmation et l'ordre; mais ce caractère n'est pas encore complètement distingué de la grâce produite par le sacrement[1]. D'autre part, saint Chrysostome est souvent revenu sur cette idée que, dans l'administration des saints mystères, Dieu ou Jésus-Christ est l'acteur principal, le prêtre n'est qu'un instrument : « Les dons que Dieu nous octroie ne sont pas tels qu'ils soient l'œuvre de la vertu sacerdotale; le tout est l'œuvre de la grâce; le prêtre ne fait qu'ouvrir la bouche : Dieu fait tout; le prêtre accomplit seulement un signe symbolique... L'oblation est la même, que ce soit celle de Paul ou de Pierre : c'est la même que le Christ a confiée aux apôtres, et que les prêtres accomplissent maintenant; et celle-ci n'est pas moindre que celle-là, parce que ce ne sont pas les hommes qui sanctifient celle-ci, mais celui qui a sanctifié celle-là[2]. » De même pour le baptême : « Quand le prêtre baptise, ce n'est pas lui qui baptise, mais Dieu, dont l'invisible puissance tient la tête [du baptisé][3] ». « Dieu n'impose pas les mains à tous, mais il agit par tous [les prêtres], même indignes, pour sauver le peuple [des fidèles][4]. » Ces principes sont ceux-là même que saint Augustin développait, vers la même époque, contre le donatisme : ils proclament que la valeur des Sacrements est indépendante de la sainteté du ministre qui les confère, et acheminent la théologie sacramentaire vers la doctrine de l'*ex opere operato*.

Mais il faut venir au détail puisque, aussi bien, c'est

1. Saint Cyrille de Jérusalem, celui qui a le plus complètement exposé la théorie du caractère, suppose qu'il n'est pas imprimé là où la grâce n'est pas donnée (*Catech.* I, 3).
2. *In epist. II ad Timoth.*, hom. II, 4.
3. *In Matth.*, hom. L, 3; cf. *In acta apostol.*, hom. XIV, 3.
4. *In epist. II ad Timoth.*, hom. II, 3.

à l'occasion de sacrements particuliers que les Pères ont émis ces observations.

Saint Grégoire de Nazianze distingue six espèces de baptême : 1° le baptême de Moyse, qui était *in aqua* et aussi *in nube et in mari* (*I Corinth.*, x, 1, 2) : c'était une pure figure ; 2° Celui de Jean-Baptiste qui était *in aqua* et *in paenitentiam;* 3° Celui de Jésus qui, de plus, est *in spiritu* (ἐν πνεύματι) ; 4° Le baptême de sang, le martyre ; 5° Le baptême de larmes, ou la pénitence après le baptême ; 6° Enfin le baptême de feu dans l'autre monde, plus dur encore et plus long, qui dévore la matière comme la paille, et consume la vanité de toute iniquité[1]. La différence entre le baptême de saint Jean et celui de Jésus-Christ est donc mise en ce que le premier est *in paenitentiam* seulement, tandis que, dans le second, le Saint-Esprit intervient. C'est l'opinion de saint Basile et de saint Cyrille de Jérusalem. Ils croient que le baptême de Jean remettait les péchés, mais que le baptême chrétien, de plus, nous fait enfants adoptifs de Dieu et nous confère le Saint-Esprit. Ces effets sont d'ailleurs symbolisés dans le baptême chrétien, car l'ensevelissement dans les eaux signifie la mort au péché du baptisé, tandis que l'Esprit lui communique la vie, lui rend la vie première que nous avons perdue[2]. Autre est l'opinion de saint Chrysostome. Comparant ensemble le baptême des juifs, celui de saint Jean et celui de Notre-Seigneur, il déclare que le premier n'atteignait que le corps, que le second procurait la justification de l'âme seulement parce qu'il était accompagné d'une exhortation à la pénitence (*ex opere operantis*), et que le der-

1. *Orat.* XXXIX, 17, 19 ; cf. Basil., *De Spiritu Sancto*, 35, 36.
2. Basil., *Homilia in sanctum baptismum*, 1 (*P. G.*, XXXI, 425) ; *De Spiritu Sancto*, 35 ; Cyrill. Hier., *Catech.* III, 7, 14 ; XVII, 8 ; XX, 6.

nier seul remet les péchés et confère le Saint-Esprit [1].

Quoi qu'il en soit de la valeur du baptême johannique, l'usage universel et non douteux de l'Église grecque au ɪvᵉ siècle était de baptiser au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit [2]. Aussi déclare-t-on que ceux qui rangent le Saint-Esprit parmi les créatures rendent le baptême imparfait (ἀτελές) [3]. Saint Basile examine cependant si le baptême au nom du Christ, dont parle saint Paul, est valide, et il remarque que nommer le Christ c'est professer toute la Trinité; car c'est nommer (implicitement) et le Père qui oint, et le Fils qui est oint, et le Saint-Esprit qui est l'onction. Que si ailleurs (*Act.*, ɪ, 5; *Luc.*, ɪɪɪ, 16) il est question du baptême dans le seul Esprit-Saint, ce baptême aussi est certainement parfait [4].

En dehors du martyre, nos auteurs proclament le baptême absolument nécessaire pour jouir du bonheur éternel [5]. Saint Chrysostome ne fait pas même d'exception pour les croyants qui meurent sans l'avoir reçu : il les déclare semblables aux infidèles, « hors des demeures royales avec ceux qui sont châtiés, qui sont condamnés »; et il ne pense pas qu'on puisse les secourir par les prières et l'offrande du sacrifice; l'aumône seule faite à leur intention peut leur procurer quelque soulagement [6]. Saint Cyrille de Jérusalem va plus loin encore, et n'excepte pas ceux qui pratiqueraient d'ailleurs les œuvres de vertu : à eux aussi le baptême est absolument nécessaire pour entrer dans le royaume des cieux [7].

1. *De baptismo Christi*, 3; *In Matth.*, hom. XII, 3.
2. Athan., *Epist ad Serapionem* IV, 12; *De decretis*, 31.
3. Basil., *Homil.* XXIV, 5 (*P. G.*, XXXI, 609); *Adv. Eunom.*, III, 5; *De Spiritu Sancto*, 28; Greg. Nyss., *Epist.* V (*P. G.*, XLVI, 1032).
4. Basil., *De Spiritu Sancto*, 28.
5. Greg. Naz., *Or.* XL, 23; Cyrill. Hier., *Catech.* III, 10.
6. *In epist. ad Philipp.*, hom. III, 4.
7. *Catech.* III, 4.

Quels sont les effets du baptême chrétien? Nous y avons déjà touché un peu plus haut, et nos auteurs, dans les discours spéciaux qu'ils ont consacrés à ce sujet, les ont magnifiquement développés [1]. Il s'agit toujours de la rémission des péchés, de tous les péchés, de la grâce de l'adoption divine, de la réception du Saint-Esprit, de l'image de Dieu restaurée, de la transformation intérieure de l'homme, de la vie nouvelle et du principe d'immortalité communiqués : le baptême nous rend σύμμορφοι τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ [2]. Mais, à côté de ces effets, on en trouve signalé un autre, mentionné, il est vrai, dès les temps apostoliques, mais auquel les Pères grecs du ɪvᵉ siècle donnent un relief spécial : c'est le *caractère*. Le baptême imprime un caractère (σφραγίς). Saint Cyrille de Jérusalem est le plus complet représentant de cette doctrine, que les autres d'ailleurs n'ignorent pas. Quelquefois le baptême lui-même est appelé σφραγίς [3], mais le plus souvent ce mot désigne un des effets du baptême : le Saint-Esprit marque l'âme (σφραγίζον, σφραγίζει) pendant que le baptême est administré [4]. Cette marque est comparée à la circoncision, à un sceau qu'on imprime sur une cassette, au signe dont on marque les brebis ou dont on décore les soldats de la même armée pour qu'ils puissent se reconnaître entre eux; au tau qui fut dessiné sur les portes des Israélites en Égypte [5]. Elle est le signe distinctif du chrétien, ce à quoi les anges et les démons le reconnaissent comme tel, à quoi le juge

1. V. par exemple BASIL., *Homil.* XIII, *Exhortatio ad sanct. baptism.* (*P. G.*, XXXI, 424 suiv.); GREG. NAZ., *Or.* XL; GREG. NYSS., *De baptismo* (*P. G.*, XLVI, 416 suiv.); CYRILL. HIER., *Catech.* III, XIX, XX.

2. CYRILL. HIER., *Catech.* XXI, 1.

3. CYRILL. HIER., *Procatech.*, 16; GREG. NAZ., *Or.* XL, 4, 15.

4. CYRILL. HIER., *Catech.* IV, 16; XVI, 24; cf. *Catech.* III, 4; XVII, 35.

5. CHRYSOST., *In epist. ad Ephes.*, hom. II, 2; *In epist. II ad Corinth.*, hom. III, 7; BASIL., *Homil. in sanctum baptism.*, 4; GREG. NAZ., *Or.* XL, 4, 15; CYRILL. HIER., *Catech.* I, 2; III, 12.

suprême lui-même le reconnaîtra un jour. Marque qui n'est pas matérielle, mais spirituelle (πνευματική), sainte et salutaire (ἁγία, σωτηριώδη) [1], merveilleuse, et surtout indestructible et indélébile (ἀκατάλυτος, ἀνεξάλειπτος) [2]. Ces derniers mots sont importants, car ils prouvent que saint Cyrille, qui ne distingue pas assez le caractère de la grâce du baptême pour vouloir que le caractère soit produit alors que la grâce ne l'est pas, l'en distingue cependant assez pour affirmer la persistance du caractère même alors que la grâce de la régénération a été perdue par le péché.

Comment ces effets du baptême sont-ils produits? Le fait que, d'une part, nos auteurs ne requièrent pas la sainteté dans le ministre qui le donne, et, d'autre part, acceptent le baptême des enfants [3], indique qu'ils accordent au rite lui-même une efficacité objective pour la production de la grâce. D'où vient cette efficacité et comment s'exerce-t-elle? Saint Cyrille de Jérusalem l'explique en ébauchant une théorie qu'il étendra au chrême de la confirmation et, dans un sens plus strict, au pain de l'eucharistie. Cyrille suppose que la bénédiction de l'eau baptismale par l'invocation (ἐπίκλησις) de la Trinité donne à cette eau le pouvoir de sanctifier (δύναμιν ἁγιότητος). Cette eau bénite n'est pas de l'eau simplement (λιτὸν ὕδωρ), mais de l'eau unie à l'Esprit-Saint dont l'action s'exerce en elle et par elle [4]. Cette théorie est acceptée en principe par saint Basile qui explique aussi par la présence de l'Esprit-Saint la vertu régénératrice de l'eau [5], et soutenue par

1. CYRILL. HIER., *Catech.* I, 3.
2. CYRILL. HIER., *Procatech.*, 16, 17.
3. Saint Grégoire de Nazianze (*Or.* XL, 28) veut qu'on baptise les nouveau-nés immédiatement s'ils sont en danger de mort, sinon qu'on attende environ l'âge de trois ans.
4. *Catech.*, III, 3, 4.
5. *De Spir. Sancto*, 35; cf. GREG. NAZ., *Or.* XL, 8.

l'euchologe de Sérapion. Dans la prière pour la bénédiction de l'eau baptismale que présente ce document (XIX)[1], on demande à Dieu de remplir les eaux de l'Esprit-Saint, d'y faire descendre son Verbe, et de transformer leur vertu génératrice afin qu'elles puissent produire des hommes spirituels[2].

Reste la question de la valeur du baptême des hérétiques. On a vu, dans le premier volume de cet ouvrage, que les divergences à ce sujet n'avaient point cessé avec les démêlés du pape Etienne et de saint Cyprien, et que, en Orient surtout, les usages les plus divers s'étaient maintenus. Il n'est pas toujours aisé de voir clair dans la pensée de nos auteurs, dans l'impossibilité où l'on est de discerner s'ils repoussent le baptême de certains hérétiques, parce qu'ils sont hérétiques, ou parce qu'ils n'emploient pas, dans la collation du baptême, la formule trinitaire requise. A Alexandrie, il semble que la doctrine fût que les hérétiques qui n'erraient point en matière trinitaire baptisaient validement, les autres non. Athanase déclare pour cette raison absolument vain et inutile (παντελῶς κενὸν καὶ ἀλυσιτελές — οὐδὲν εἰληφότες ἔσονται) le baptême des ariens, des manichéens, des montanistes et des paulianistes[3]. Didyme veut de même que l'on rebaptise les eunomiens et les montanistes : les premiers, dit-il, parce qu'ils ne pratiquent qu'une seule immersion, et

1. Edit. FUNK.

2. Voilà pourquoi nos auteurs regardent presque comme indispensable à l'efficacité du sacrement de baptême la bénédiction préalable de l'eau (BASIL., *De Spir. Sancto*, 66; GREG. NYSS., *De baptismo Christi*, *P. G.*, XLVI, 581; CYRILL. HIER., *Catech.* III, 3).

3. *C. arianos*, II, 42, 43. M. SALTET (*Les réordinations*, p. 45, 46) pense cependant qu'Athanase changea d'avis plus tard, probablement sous l'influence de l'Occident. Cf. *Ad Serapion. epist.* I, 29, 30. — On sait que le canon 19 du concile de Nicée ordonne de rebaptiser les paulianistes qui se convertissaient. Saint Athanase affirme cependant (*C. arianos*, II, 43) que les paulianistes employaient la forme prescrite.

prétendent qu'il faut baptiser seulement dans la mort du Seigneur; les seconds, parce qu'ils ne baptisent pas dans les trois hypostases divines, qu'ils confondent dans leur croyance[1]. A Jérusalem, Cyrille repousse uniformément le baptême de tous les hérétiques[2], pendant qu'Eusèbe de Césarée regarde, au contraire, comme plus ancienne la tradition romaine[3], et que saint Epiphane ne veut pas que, en l'absence d'une décision de l'Eglise, on rebaptise même les ariens[4].

Pour les Cappadociens, la nécessité de rebaptiser les hérétiques pouvait à peine faire un doute, tenus qu'ils étaient par la tradition de Firmilien de Césarée. Saint Grégoire de Nazianze, comme je l'ai remarqué plus haut, ne requiert pas du ministre du baptême la sainteté : c'est assez qu'il ne soit pas ouvertement condamné et réprouvé par l'Eglise pour qu'on puisse recourir à son ministère; mais saint Grégoire requiert qu'il ait la foi de l'Eglise[5]. Saint Basile entre dans plus de détails. Distinguant les *hérétiques* proprement dits, qui errent en matière de foi, des *schismatiques* qui se séparent de l'Eglise principalement sur la question de la pénitence (les novatiens), et des dissidents qui forment des conventicules à part, il regarde comme nul le baptême des premiers et ne les reçoit dans l'Eglise qu'avec un nouveau baptême. Tels sont les montanistes, les marcionites, les valentiniens et les manichéens. Quant aux novatiens, encratites, hydroparastates, etc., simples schismatiques ou conventiculaires, saint Basile exprime l'idée que chaque église doit les traiter suivant la coutume ou tradition

1. *De trinit.*, II, 15, col. 720.
2. *Procatech.*, 7. De même, au IVe siècle, les *Constitutions apostoliques*, VI, 15, et les *Canons apostoliques*, canon 69; cf. 46, 47.
3. *Hist. eccles.*, VII, 2.
4. *Expositio fidei cathol.* 13.
5. *Or.* XL, 26.

locale, ou même suivant ce qui lui paraît plus opportun. Pour lui, personnellement, il admet le baptême des novatiens, mais il repousse celui des encratites, des saccophores (ou hydroparastates) et des apotactites : toutefois, il ne veut pas imposer ses décisions[1].

Immédiatement après le baptême se donnait la confirmation : le baptisé sortant de l'eau recevait l'imposition des mains de l'évêque[2] et l'onction d'huile parfumée (μύρον) qui le faisaient parfait chrétien. Ces rites étaient comme un complément du baptême, et, à cause de cela, n'en étaient pas toujours nettement distingués. Un embarras du reste existait pour expliquer comment ils produisaient une grâce spéciale. On accordait en effet généralement que le baptême conférait le Saint-Esprit. Cette collation du Saint-Esprit dans le baptême était, d'après les *Constitutions apostoliques* (III, 17, 1; VII, 22, 2), l'effet particulier de l'onction d'huile qui précédait l'immersion. On pouvait dès lors se demander quelle était bien la raison d'être de l'onction d'huile parfumée qui la suivait. Malgré cela, plusieurs de nos auteurs ne manquent pas de la mettre en relief et d'en noter l'efficacité. Didyme la distingue clairement du baptême[3], et saint Cyrille lui consacre une catéchèse à part (XXI).

L'huile parfumée (μύρον, χρῖσμα) qui devait servir à l'onction était préalablement bénite par l'évêque[4]. Dès lors ce n'était plus, d'après la théorie de saint Cyrille,

1. *Epist.* CLXXXVIII, can. 1; *Epist.* CXLIX, can. 47.
2. Bien que cette cérémonie ne soit pas explicitement mentionnée par nos auteurs ni dans les sacramentaires, il est certain qu'elle était pratiquée dans les églises grecques. V. L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 320, note 1 et p. 327, note 3. L'euchologe de Sérapion y fait peut-être allusion (XXV, 1). V. la note de Funk *in h. loc.*
3. *De trinit.*, II, 14, col. 712; II, 15, col. 720.
4. Voir une formule de cette bénédiction dans l'euchologe de Sérapion, XXV.

du chrême simple (μύρον ψιλόν), mais, de même que le pain eucharistique devient par l'épiclèse le corps du Christ, ainsi le chrême, par l'invocation, était devenu « le charisme du Christ productif du Saint-Esprit, par la présence de sa divinité » (Χριστοῦ χάρισμα, καὶ Πνεύματος ἁγίου, παρουσίᾳ τῆς αὐτοῦ θεότητος, ἐνεργετικὸν γινόμενον)[1]. Le Saint-Esprit est dans le chrême comme il est dans l'eau baptismale, et il agit en lui et par lui. Ainsi l'huile parfumée est l'antitype (ἀντίτυπον) du Saint-Esprit[2] : expression qui ne signifie pas — comme on peut le voir — qu'elle en est un simple symbole ou image, mais qu'elle le contient et constitue l'élément sous lequel il exerce et cache son action.

L'évêque seul, d'après Didyme, pouvait oindre les baptisés[3]. A Jérusalem, l'onction se faisait sur le front, aux oreilles, aux narines et à la poitrine[4] La formule qui accompagnait ce geste, et qui est restée celle de l'Église grecque, est déjà donnée par saint Cyrille : Σφραγὶς δωρεᾶς τοῦ Πνεύματος ἁγίου[5].

Quel était l'effet propre du sacrement ainsi compris? Sa formule même indique qu'on le regardait comme le rite collateur du Saint-Esprit. Celui-ci est, dans la doctrine de saint Athanase, une onction et un sceau (χρῖσμα λέγεται τὸ Πνεῦμα καὶ ἔστι σφραγίς)[6]. Il venait donc, après le baptême, confirmer, parfaire, achever et sceller

1. *Catech.* XXI, 3.
2. *Catech.* XXI, 1.
3. *De trinit.*, II, 15, col. 721. A moins qu'il ne s'agisse ici de la bénédiction même du chrême : 'Επίσκοπος δὲ μόνος τῇ ἄνωθεν χάριτι τελεῖ τὸ χρῖσμα. Les *Constitutions apostoliques*, qui permettent aux simples prêtres de baptiser, veulent aussi que ce soit l'évêque qui fasse sur les baptisés l'onction du chrême (III, 16, 4). Saint Chrysostome remarque que seuls, les apôtres avaient, dans les premiers temps, le pouvoir de donner le Saint-Esprit par l'imposition des mains (*In acta apostol.*, hom. XVIII, 3).
4. CYRILL. HIER., *Catech.* XXI, 4.
5. *Catech.* XVIII, 33.
6. *Epist. ad Serapionem* I, 23.

pour ainsi dire la vie chrétienne acquise par le néophyte : il venait le fortifier et le rendre invincible aux attaques du démon[1].

Pour la confirmation, comme pour le baptême, le mot σφραγίς est assez souvent employé par nos auteurs. On l'a vu par la formule qui accompagne le rite. Saint Cyrille répète le mot ailleurs[2]. L'onction chrismale est, d'après Didyme, σφραγὶς Χριστοῦ ἐν μετόπῳ[3]. Dans l'euchologe de Sérapion (xxv, 2), les baptisés sont affermis par le sceau (σφραγῖδι) de l'onction. Même façon de s'exprimer dans les *Constitutions apostoliques* (vii, 22, 2). On en peut conclure que ces auteurs admettaient que la confirmation, comme le baptême, imprime à celui qui la reçoit un caractère, et, en conséquence, ne saurait être renouvelée. Et sans doute, nous savons que les hérétiques initiés au christianisme dans l'hérésie étaient, lorsqu'ils se convertissaient et que leur baptême était reconnu valable, reçus dans l'Église par le rite collateur de l'Esprit-Saint, c'est-à-dire par la confirmation; mais c'est précisément parce qu'on ne croyait pas que les hérétiques possédassent la sainte chrismation et pussent conférer le Saint-Esprit[4].

§ 6. — L'eucharistie[5].

Les textes eucharistiques fournis par nos auteurs sont fort abondants, et il serait fastidieux autant que

1. Didyme, *De trinit.*, II, 14, col. 712; Cyrill. Hier., *Catech.* III, 13; XXI, 4; *Sacramentar. Serapionis*, XXV, 2; *Constitut. apostol.*, III, 17, 1; VII, 22, 2. Dans ce dernier passage les *Constitutions* ne regardent pas la confirmation comme nécessaire au salut.
2. *Catech.* XVIII, 33; XXII, 7.
3. *De trinit.*, II, 14, col. 712.
4. Didyme, *De trinit.*, II, 15, col. 720.
5. V. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, 3e édit., Paris, 1906. G. Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg im Br., 1908.

superflu de les indiquer tous. On peut, en général, les grouper en trois classes. Les uns se rapportent à la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et énoncent le fait que, après la consécration ou l'épiclèse, le chrétien possède, dans le sacrement, le corps et le sang du Seigneur. Une seconde catégorie présente un essai d'explication de ce fait, et met en avant l'idée de conversion. Enfin un troisième groupe de textes vise plus spécialement le caractère sacrificiel du service liturgique.

Disons donc d'abord que, sauf en quelques expressions ambiguës dont le sens peut aisément s'éclaircir, les Pères grecs du IV[e] siècle enseignent d'une façon très nette que les éléments eucharistiques consacrés contiennent ou sont réellement le corps et le sang de Jésus-Christ. Dans ses *Lettres festales*, saint Athanase suppose, sans s'arrêter davantage à l'établir, cette vérité reconnue (III, 3-5; V, 1, 5; VII, 5, 6; XIII, 7); mais dans un fragment de sermon *Ad nuper baptizatos* conservé par Eutychius de Constantinople, il s'explique plus longuement[1] : « Tu verras les lévites apporter des pains et un calice de vin, et placer tout cela sur la table. Tant que les invocations et les prières ne sont pas commencées, il n'y a que du pain et du vin. Mais quand ont été prononcées les grandes et admirables prières, alors le pain devient corps et le vin devient sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ. Venons à la célébration des mystères. Ce pain et ce vin, tant que les prières et les invocations n'ont pas eu lieu, sont simplement [du pain et du vin]. Mais quand les grandes prières et les saintes invocations ont été prononcées, le Verbe descend dans le pain et le vin, et le corps du

1. *P. G.*, XXVI, 1325. La traduction de ce passage, aussi bien que de tous les textes eucharistiques plus longs cités ici, est empruntée à M[gr] Batiffol, *Op. cit.*

Verbe est. » On a cité, il est vrai, en sens contraire et pour faire de saint Athanase un symboliste, le texte de sa lettre IV à Sérapion, 19; mais il est facile sinon d'en expliquer sûrement chaque terme, du moins d'en justifier la tendance et la signification générale. Saint Athanase veut prouver, dans tout ce passage, qu'il y a en Jésus-Christ deux éléments, l'un humain qui est le Fils de l'homme en la chair, l'autre divin à qui convient le nom d'Esprit. Pour ce faire, il montre Jésus-Christ promettant sans doute aux apôtres de leur donner son corps et son sang, le corps qu'il portait — et qui était son humanité, — mais de le leur donner en Dieu, en Esprit, comme un corps de Dieu, un corps céleste, une nourriture spirituelle (πνευματικῶς), capable d'être pour chacun une protection et un gage de résurrection pour la vie éternelle.

Didyme l'aveugle est dans la même note réaliste qu'Athanase[1]; mais l'euchologe de Sérapion et les homélies de Macaire introduisent dans la doctrine eucharistique des termes nouveaux dont nous devons préciser la portée. Le premier, dans la formule d'anamnèse qu'il présente, appelle le pain et le vin la ressemblance (ὁμοίωμα) du corps et du sang du Monogène (XIII, 12, 14). Macaire, dans son homélie XXVII, 17, écrit que les prophètes et les rois ont ignoré « que dans l'Église est offert un pain et un vin figure (ἀντίτυπον) de la chair et du sang du Christ : ceux qui participent à ce pain visible mangent spirituellement (πνευματικῶς) la chair du Seigneur ». Le mot d'ἀντίτυπον prononcé ici par Macaire pour exprimer la relation du pain et du vin eucharistiques avec le corps et le sang de Jésus-Christ, se retrouve dans saint Cyrille de Jérusalem[2], dans saint Grégoire de Na-

1. *De trinit.*, III, 21, col. 905, II, 6, col. 557.
2. *Catech.* XXIII, 20; cf. XXII, 3.

zianze[1], dans saint Epiphane[2], dans les Constitutions apostoliques[3].

Pour juger de son sens précis, il faut d'abord achever notre enquête sur ce que nos auteurs disent de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. L'euchologe de Sérapion, après l'anamnèse dont il a été question, fait prononcer par le prêtre l'épiclèse qui suit : « Dieu de vérité, vienne ton Verbe saint sur ce pain pour que le pain devienne corps du Verbe (ἵνα γένηται ὁ ἄρτος σῶμα τοῦ Λόγου), et sur ce calice, pour que le calice devienne sang de la vérité (ἵνα γένηται τὸ ποτήριον αἷμα τῆς ἀληθείας). Et fais que tous ceux qui communient reçoivent le remède de la vie » (xiii, 15; cf. xiv, 2; xvi, 2, 3). Les passages sont nombreux dans les *Constitutions apostoliques* où il est simplement question, dans la forme ordinaire du langage liturgique, de l'offrande ou de la réception par les fidèles du corps et du sang du Seigneur[4]. Saint Basile, dans sa lettre cxiii, déclare bon et utile de communier tous les jours, c'est-à-dire « de participer au corps et au sang de Jésus-Christ »; car c'est participer plus abondamment à la vie. A Césarée, continue-t-il, on communie quatre fois par semaine, le dimanche, le mercredi, le vendredi et le samedi, et aux jours des mémoires des saints; mais à Alexandrie, chaque fidèle emporte chez soi la communion et s'en nourrit quand il veut. Saint Grégoire de Nazianze exhorte les fidèles à manger et à boire sans honte et sans hésitation le corps et le sang de Jésus-Christ. Le prêtre qui célèbre attire le Verbe par sa parole et, par une division non sanglante, se servant de la voix comme d'un glaive, divise le corps

1. *Orat.* VIII, 18.
2. *Haer.* LV, 6.
3. V, 14, 7; VI, 30, 2; VII, 25, 4.
4. *Constit. apostol.*, II, 33, 2; 57, 15, 21; VIII, 12, 39; 13, 15; 14, 2.

et le sang du Seigneur[1]. Saint Grégoire de Nysse, on le verra, ne se contente pas d'affirmer la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie, il ébauche une théorie de la conversion. L'homme étant composé de corps et d'âme doit atteindre par ses deux éléments à la vie éternelle. L'âme y atteint par la foi; le corps ne pourra y atteindre qu'à la condition d'être uni par la manducation et l'assimilation au corps immortel et ressuscité de Jésus-Christ, seul antidote contre le poison dont le corps humain a été infecté, et qui transformera en lui ce corps mortel; puisque d'ailleurs un corps ne saurait être dans un autre autrement qu'en pénétrant comme nourriture et comme breuvage jusque dans les entrailles (διὰ βρώσεως καὶ πόσεως τοῖς σπλάγχνοις καταμιγνύμενον)[2]. Quant aux textes de saint Cyrille de Jérusalem sur la présence réelle, ils sont classiques. On les trouve surtout dans le catéchèse XXII :

« Lui-même donc (le Christ) ayant déclaré et dit du pain : *Ceci est mon corps*, qui osera désormais douter? Et lui-même (le Christ) ayant déclaré et dit : *Ceci est mon sang*, qui osera jamais dire que ce n'est pas son sang? (1)... Donc avec une conviction entière, participons comme au corps et au sang du Christ. Car dans la figure (ἐν τύπῳ) du pain t'est donné le corps, et dans la figure du vin t'est donné le sang pour que tu deviennes, en participant au corps et au sang du Christ, concorporel et consanguin au Christ (σύσσωμος καὶ σύναιμος αὐτοῦ). Ainsi nous devenons christophores, le corps du Christ et son sang se distribuant dans nos membres (3)... Ne t'attache donc pas au pain et au vin simplement : selon l'affirmation du Seigneur, il y a là corps et sang du Christ. Les sens te présentent cela : que la foi te confirme. Ne juge pas la chose d'après le goût, mais sois convaincu invinciblement par la foi que tu es appelé [à participer] au corps et au sang du Christ (6)... Instruit de ces choses, et convaincu que le pain qui paraît n'est pas pain, bien que le

1. *Orat.* XLV, 19; *Epist.* CLXXI
2. *Orat. catechet.*, 37; cf. *In baptism. Christi* (*P. G.*, XLVI, 581).

goût t'en donne l'impression, mais le corps du Christ, et que le vin qui paraît n'est pas vin, bien que le goût le veuille, mais sang du Christ, rassure ton cœur, participe à ce pain comme à un [pain] spirituel » (9; et cf. xii, 1).

Saint Cyrille, on le voit, met une différence entre le chrême de la confirmation et les éléments eucharistiques quant à l'action qu'exerce sur eux l'invocation du Saint-Esprit, bien qu'il paraisse ailleurs les égaler à ce point de vue[1]. Le chrême ne cesse pas d'être ce qu'il était; il reçoit seulement en lui l'Esprit-Saint pour le communiquer : les éléments eucharistiques, eux, cessent d'être ce qu'ils étaient; le pain qui paraît n'est pas pain; le vin qui paraît n'est pas vin : ils sont le corps et le sang du Christ. Et l'on s'explique dès lors pleinement les précautions minutieuses pour n'en rien laisser perdre, et les sentiments de vénération profonde que Cyrille recommande aux communiants[2]. C'est en adorant qu'il faut recevoir ces dons sublimes, mille fois plus précieux que l'or et les pierreries, qui doivent nous être plus chers que nos propres membres.

Ainsi donc, ce sont des auteurs à n'en pas douter réalistes, c'est-à-dire qui admettent que l'eucharistie est réellement le corps et le sang de Jésus-Christ, qui nomment cependant le pain et le vin ὁμοίωμα, ἀντίτυπον de ce corps et de ce sang. Comment expliquer ces mots sous leur plume? Simplement en observant que, pour ces auteurs, le pain et le vin, dans leur être naturel, ou par une institution de Dieu ou de Jésus-Christ, sont déjà une figure, un symbole du corps et du sang du Sauveur; que ces éléments deviennent en effet, par la consécration — et dans leurs espèces — les signes sensibles du Christ corporellement présent, l'enveloppe

1. *Catech.* XXI, 3.
2. *Catech.* XXIII, 21, 22.

réelle qui le contient et sous laquelle les fidèles le reçoivent. Rappelons-nous la théorie de saint Cyrille sur le chrême de la confirmation, *antitype* du Saint-Esprit.

Les mots ὁμοίωμα, ἀντίτυπον, bien que susceptibles d'une bonne interprétation, devaient cependant paraître moins exacts, et c'est pourquoi nous les trouvons ou omis ou implicitement condamnés par l'école littérale et rigoureuse d'Antioche. « [Le Christ], remarque Théodore de Mopsueste, n'a pas dit : *Ceci est le symbole* (σύμβολον) *de mon corps, et ceci [le symbole] de mon sang,* mais *Ceci est mon corps et mon sang,* nous instruisant [par là] qu'il ne faut pas considérer la nature des *oblata,* mais que, par l'action de grâce qui est prononcée, il y a conversion (μεταβάλλεσθαι) au corps et au sang[1]. » Quant à saint Chrysostome, entraîné à la fois par ses principes d'exégèse et par son tempérament d'orateur, il pousse le réalisme à un point que l'on trouve plutôt exagéré. Il semble que le fidèle broie réellement sous ses dents le corps de Jésus-Christ.

Il interprète d'abord littéralement les paroles de la promesse (*Ioan.,* VI, 51-56)[2] : « Jésus-Christ ne s'est pas seulement donné à voir à ceux qui le désiraient, mais à toucher, à manger, à broyer entre les dents quant à sa chair, à assimiler : il a comblé tout désir[3]. » Il ne veut pas que l'on explique le verset 64 — *Verba quae ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt* — en ce sens que les paroles qui précèdent ne doivent pas

1. *In Matth.,* XXVI, 26 (*P. G.,* LXVI, 713). Une remarque analogue se rencontre dans Macarius Magnes, contemporain de Théodore : Εἰκότως λαβὼν (ὁ Χριστὸς) ἄρτον καὶ ποτήριον εἶπε· Τοῦτό ἐστι τὸ σῶμά μου καὶ τὸ αἷμά μου. Οὐ γὰρ τύπος σώματος οὐδὲ τύπος αἵματος ὥς τινες ἐρραψῴδησαν πεπωρωμένοι τὸν νοῦν, ἀλλὰ κατὰ ἀλήθειαν σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ, ἐπειδὴ τὸ σῶμα ἀπὸ γῆς, ἀπὸ γῆς δ' ὁ ἄρτος ὁμοίως καὶ ὁ οἶνος (Ἀποκριτικός, III, 23, édit. BLONDEL, p. 105, 106).
2. *In Ioan.,* hom. XLVI, 2-4 ; hom. XLVII, 1.
3. *In Ioan.,* hom. XLVI, 3.

être prises à la lettre, mais bien en ce sens qu'elles se rapportent à la vie spirituelle et supérieure du chrétien. *Caro non prodest quidquam :* non pas que ce que Jésus-Christ a dit être sa chair ne soit pas sa chair; mais parce qu'il ne s'agit pas ici d'une manducation purement matérielle et capharnaïte[1]. — Même interprétation littérale des paroles de l'institution :

« Rendons-nous à Dieu en tout, et ne lui opposons aucune difficulté quand même son affirmation paraîtrait contraire à nos raisonnements et à nos sens : que sa parole soit plus souveraine que nos raisonnements et que nos sens. Soyons ainsi devant les saints [mystères]; n'ayons pas de regard seulement pour ce qui est sous nos yeux, mais ayons présentes les paroles du Christ. Son discours est infaillible, notre sens est faillible... Puis donc que le discours porte *Ceci est mon corps*, rendons-nous, croyons, voyons le corps avec les yeux de l'intelligence. Car le Christ ne nous a rien donné de sensible, mais dans les choses sensibles tout est intelligible... Combien qui disent : Je voudrais voir sa forme, son aspect, ses vêtements, ses chaussures. Mais voici que tu le vois [lui-même], tu le touches, tu le manges. Tu ne désires que voir ses vêtements; mais il se donne lui-même à toi, non à voir seulement mais à toucher, à manger, à t'incorporer[2]. »

Et même réalisme encore dans le Commentaire du passage de saint Paul, *I Corinth.*, x, 16 et suiv. Là, saint Chrysostome insiste encore davantage, s'il se peut, sur l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ :

Ce qui est dans le calice est cela même qui a coulé du côté [transpercé du Christ], et à cela nous participons... Ce que le Christ n'a pas souffert sur la croix, il le souffre pour toi dans l'oblation, et il consent à être rompu pour rassasier tous [les fidèles]... Quand le corps du Christ t'est présenté, dis-toi à toi-même... C'est ce corps qui, percé de clous et battu de verges,

1. *In Ioan.*, hom. XLVII, 2.
2. *In Matth.*, hom. LXXXII, 4.

n'a pas été la proie de la mort... C'est de ce corps ensanglanté, percé par la lance, qu'ont jailli les sources salutaires du sang et de l'eau par toute la terre... Et ce corps, il nous l'a donné à prendre [dans nos mains], à manger : geste d'amour infini[1] !

La pensée des Pères grecs du ɪᴠ^e siècle sur la présence réelle du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie n'est donc pas douteuse, prise dans son ensemble. Comment conçoivent-ils que s'opère cette merveille? On a vu plus haut que Théodore de Mopsueste parlait de conversion (μεταβολή) : la même idée se retrouve dans saint Jean Chrysostome. Bien qu'il s'exprime en orateur plus qu'en spéculatif et qu'il n'approfondisse pas la question, il laisse clairement paraître sa pensée :

Le Christ est présent; le même Christ qui jadis fit dresser la table [de la cène] a dressé pour vous celle-ci. Car ce n'est pas un homme qui fait que les *oblata* deviennent corps et sang du Christ (ὁ ποιῶν τὰ προκείμενα γενέσθαι σῶμα καὶ αἷμα Χριστοῦ), mais bien le Christ lui-même crucifié pour nous. Le prêtre est là qui le représente et prononce les solennelles paroles; mais c'est la puissance et la grâce de Dieu [qui opère]. *Ceci est mon corps*, dit-il. Cette parole transforme (μεταρρυθμίζει) les *oblata*... Cette parole n'a été dite qu'une fois [à la cène], et sur chaque table, dans les églises, depuis ce jour jusqu'aujourd'hui, jusqu'au retour du Sauveur, elle opère le sacrifice parfait[2].

Puis dans son homélie ʟxxxɪɪ sur saint Matthieu, n° 5, reprenant la même idée, le grand orateur répète que les *oblata* ne sont pas sanctifiés par la puissance humaine du prêtre, mais par Jésus-Christ lui-même qui les sanctifie et les transforme : ὁ δὲ ἁγιάζων αὐτὰ καὶ μετασκευάζων, αὐτὸς [ὁ Χριστός].

Du reste, avant saint Chrysostome, la théorie de la

1. *In epist. I ad Corinth.*, hom. XXIV, 1, 2, 4.
2. *In proditionem Iudae*, I, 6.

conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ avait été ébauchée par saint Cyrille de Jérusalem d'abord, puis par saint Grégoire de Nysse.

Le premier, pour expliquer le mystère eucharistique, fait appel à l'évangile : « Le Christ, jadis, a converti l'eau en vin qui ressemble au sang, à Cana en Galilée : et nous ne le croirons pas quand il change (μεταϐαλών) le vin en sang[1] ? » C'est un miracle évidemment, mais plus croyable que celui de Cana, puisqu'il s'y agit du bien des âmes : « Nous prions le Dieu bon d'envoyer le Saint-Esprit sur les oblats afin qu'il fasse le pain corps du Christ et le vin sang du Christ; car il est vrai que ce qu'a touché l'Esprit-Saint est sanctifié et converti (μεταϐέϐληται)[2]. » Converti plus ou moins profondémeut, on l'a vu par le reste de la doctrine de Cyrille[3]; mais ici la conversion va jusqu'à faire disparaître l'élément premier. L'auteur n'analyse pas sa pensée, mais la portée générale n'en est pas douteuse. Seulement, comme le changement dont il parle est tout intime et nullement apparent; comme le corps de Jésus-Christ, bien que réel, n'est pas vu sensiblement, l'un et l'autre ne sont perçus que par la foi et restent dans le domaine des choses spirituelles qui s'adressent principalement à l'âme chrétienne[4]. Le corps est un pain spirituel, le sang un vin spirituel[5] : ils ne sont pas une nourriture commune, entraînée dans le courant de la digestion : ils sont une nourriture supersubstantielle (ἐπιούσιος), destinée à sustenter à la fois l'âme et le corps[6].

C'est là une expression très simple, mais plutôt

1. *Catech.* XXII, 2.
2. *Catech.* XXIII, 7; cf. XIX, 7.
3. Et cf. *Catech.* XIX, 7.
4. *Catech.* IV, 9.
5. *Id.*, IV, 8.
6. *Id.*, XXIII, 15.

timide de la conversion eucharistique. L'explication de saint Grégoire de Nysse est plus scientifique et plus hardie. Après avoir énoncé, comme nous l'avons vu, dans l'*Oratio catechetica*, 37, le fait de la présence réelle, il pose nettement la question, et demande comment il peut se faire que cet unique corps de Jésus-Christ, qui est distribué à des milliers de fidèles par toute la terre, soit donné tout entier à chacun de ceux qui le reçoivent, et reste cependant tout entier en lui-même, ne soit pas divisé? Grégoire l'explique par une conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Pendant sa vie, Jésus-Christ alimentait son corps, mangeait et buvait; le pain se changeait en sa chair, le vin en son sang; l'aliment passait en la nature du corps (πρὸς τοῦ σώματος φύσιν μεθισταμένης). La même chose a lieu dans l'eucharistie : « Nous croyons que le pain sanctifié par le verbe de Dieu est converti au corps du Dieu Verbe » : τὸν τῷ λόγῳ τοῦ θεοῦ ἁγιαζόμενον ἄρτον εἰς σῶμα τοῦ θεοῦ Λόγου μεταποιεῖσθαι πιστεύομεν[1]. Le pain est πρὸς τὸ σῶμα διὰ τοῦ λόγου μεταποιούμενος, suivant les paroles du Verbe : *Ceci est mon corps*. Seulement la μεταποίησις, au lieu de se faire par le procédé d'assimilation lente (διὰ βρώσεως καὶ πόσεως), se fait instantanément, εὐθύς. Ce que nous avons dit du pain doit se dire aussi du vin changé en sang; et ainsi, par la vertu de la bénédiction, le Verbe transélémente en son corps la nature des éléments qui apparaissent aux yeux (τῇ τῆς εὐλογίας δυνάμει πρὸς ἐκεῖνο σῶμα μεταστοιχειώσας τῶν φαινομένων τὴν φύσιν). Le résultat pour nous est que, par cette union au corps de Dieu, nous sommes divinisés, par cette communion à l'incorruptible, nous devenons incorruptibles.

Dans tout ce raisonnement, on ne saurait mécon-

1. L'édition de Migne porte πιστεύομαι : j'ai suivi celle de J. H. Srawley, *The catechetical oration of Gregory of Nyssa*, Cambridge, 1903.

naître qu'il s'agit d'une conversion réelle. On a bien invoqué, pour le contester, que Grégoire employait ailleurs [1] les mots μεταποίησις, μετάστασις, μεταστοιχείωσις dans le sens d'un simple changement moral; mais la comparaison qui est faite de la conversion eucharistique avec celle que subit l'aliment assimilé suffit à montrer l'insuffisance de cette explication. D'autre part, Grégoire ne parle sans doute pas de la conversion de l'οὐσία du pain et du vin : il parle de celle de leur φύσις ou de leurs στοιχεῖα; et quand il mentionne la conversion de la nourriture au corps, il se contente de dire que cette nourriture est changée en la forme (εἶδος) et en la nature (φύσις) du corps. On en a conclu [2] qu'il n'enseignait pas proprement la transsubstantiation mais une transformation des éléments eucharistiques, la matière restant la même et étant seulement informée par la forme corporelle du Christ. Ce sont là, à vrai dire, des précisions auxquelles notre auteur n'a point songé, et dont l'omission n'infirme point son témoignage. S'il ne s'est pas expliqué aussi complètement qu'on le fera plus tard, il n'en reste pas moins qu'il a nettement orienté la pensée chrétienne vers l'idée de transsubstantiation. Et quel exemple aurait-il donc pu trouver dans la nature de ce que représente ce mot?

On a dû remarquer déjà que saint Cyrille de Jérusalem attribue la conversion eucharistique à l'épiclèse, ou invocation du Saint-Esprit sur les offrandes [3]. C'est l'opinion commune chez les Grecs de cette époque, et on la retrouve dans saint Basile [4], dans les *Constitutions apostoliques* (VIII, 12, 36) et dans l'euchologe

1. Par exemple, *Orat. catech.*, 40; *Epist.* III (*P. G.*, XLVI, 1021).
2. HARNACK, *Lehrb. der DG.*, II, p. 462.
3. *Catech.* XXIII, 7; XXI, 3. V. F. VARAINE, *L'épiclèse eucharistique*, Brignais, 1910.
4. *De Spiritu Sancto*, 66.

de Sérapion (xiii, 15). Dans ce dernier document, il est remarquable que l'anamnèse, ou rappel des paroles de l'institution (xiii, 12-14), mentionne toujours le pain et le vin comme l'ὁμοίωμα du corps et du sang. Dans l'épiclèse qui suit, seulement, le prêtre demande à Dieu d'envoyer « son Verbe saint sur ce pain, afin que le pain devienne corps du Verbe, et sur ce calice, afin que le calice devienne sang de la Vérité ». Saint Chrysostome cependant fait exception : il attribue la conversion des *oblata* tantôt à l'épiclèse[1], tantôt, dans les passages de lui cités plus haut, aux paroles de l'institution.

On a dû remarquer aussi que nos auteurs voient dans l'eucharistie un sacrifice en même temps qu'un sacrement. Le service liturgique est un sacrifice[2], un sacrifice pur, vivant, spirituel, non sanglant, parfait[3]. Comme l'euchologe de Sérapion a appelé le pain la similitude du corps du Christ, aussi dit-il qu'on célèbre, dans ce sacrifice, la similitude de la mort (ὁμοίωμα τοῦ θανάτου) du même Christ (xiii, 13); et de même que Grégoire de Nazianze a nommé les éléments eucharistiques « les antitypes du précieux corps et du sang », aussi parle-t-il du sacrifice comme de « l'antitype des grands mystères », c'est-à-dire de la mort et de la passion du Sauveur[4]. L'acte liturgique est mis ainsi en relation étroite avec la mort rédemptrice de Jésus-Christ. On y trouve, comme à la croix, une immolation mystique que le même Grégoire essaie de définir quand il parle de cette division non sanglante qui

1. *De sacerdotio*, III, 4; VI, 4; *De s. Pentec.*, hom. I, 4.
2. *Serapion. sacramentar.*, XIII, 11; *Constitut. apostol.*, II, 57, 21; V, 19, 7; VIII, 12, 39; 46, 11.
3. Didyme, *De trinit.*, II, 7, col. 589; Cyrill. Hier., *Catech.* XXIII, 8, Chrysost., *In s. Eustathium antiochenum*, 2; *De proditione Iudae*, hom. I, 6; *Constitut. apostol.*, VIII, 5, 7; 46, 15; cf. VIII, 46, 14.
4. *Orat.* II, 95; cf. XVII, 12.

sépare le corps et le sang du Seigneur et dont l'instrument, « le glaive », est la parole du prêtre[1]. Mais l'auteur qui a le plus insisté sur l'identité des deux sacrifices de l'autel et du calvaire est saint Chrysostome. Il n'affirme pas seulement que le prêtre à l'autel est le ministre de Jésus-Christ, prêtre principal, dont les paroles opèrent le changement eucharistique[2]; il assure que le sacrifice de l'autel est le même que celui de la croix, ou plutôt n'en est que la commémoraison, puisque la victime est la même[3]; et il représente toujours le Christ dans l'eucharistie comme dans l'état où ce Christ se trouvait dans sa passion. Son sang est un sang versé; son corps est percé de clous et battu de verges; de son côté jaillissent le sang et l'eau[4].

Les détails de la liturgie eucharistique en Égypte, à Jérusalem et en Syrie, à cette époque, nous sont connus par l'euchologe de Sérapion, la catéchèse XXIII de saint Cyrille et les *Constitutions apostoliques* (VIII). Relevons-y seulement la commémoration des défunts qu'elle comportait[5]. Saint Athanase et saint Chrysostome ont particulièrement insisté sur la pureté de cœur requise pour la communion[6], et le dernier sur l'union intime que cette communion met entre le Sauveur et le chrétien et entre les chrétiens eux-mêmes[7].

1. Ὅταν ἀναιμάκτῳ τομῇ σῶμα καὶ αἷμα τέμνῃς δεσποτικόν, φωνὴν ἔχων τὸ ξίφος (*Epist.* CLXXI).
2. *In proditionem Iudae*, hom. I, 6; *In Matth.*, hom. LXXXII, 5.
3. *In epist. ad Hebr.*, hom. XVII, 3.
4. *In epist. I ad Corinth.*, hom. XXIV, 1, 2, 4.
5. CYRILL. HIER., *Catech.* XXIII, 10; *Serapion. sacram.*, XIII, 17, 18; *Constit. apostol.*, VIII, 12, 6.
6. ATHAN., *Epist. eortaticae*, V, 5; XIX, 8; CHRYSOST., *In Matth.*, hom. LXXXII, 4-6; *De prodit. Iudae*, hom. I, 6.
7. *In epist. I ad Corinth.*, hom. XXIV, 2.

§ 7. — La pénitence[1]. L'ordre. Le mariage.

Il est difficile de synthétiser en un corps complet la doctrine pénitentielle de l'Église grecque du IVe siècle, d'autant plus que les usages des églises particulières variaient ou ne nous sont qu'imparfaitement connus.

Dans les lettres festales de saint Athanase, les exhortations à la pénitence comme préparation aux fêtes pascales tiennent, ainsi qu'il est juste, une place importante, mais ne nous renseignent pas sur la façon pratique dont se faisait cette pénitence. Tout au plus peut-on citer la lettre XIX, 8, dans laquelle le saint docteur presse les fidèles de se préparer à la communion de Pâques *paenitente animo et confessione*.

Les Cappadociens sont plus explicites. Saint Grégoire de Nazianze d'abord établit éloquemment, contre les novatiens, l'efficacité de la pénitence et la possibilité du pardon après le baptême[2]. Saint Grégoire de Nysse et surtout saint Basile précisent les choses. L'un et l'autre parlent de l'aveu qui doit être fait des fautes commises, au moins des fautes relativement graves, et dont saint Grégoire de Nysse essaie de donner une classification[3]. Cet aveu qui, en certaines circonstances du moins, est certainement secret[4], se fait à l'évêque seul peut-être (ἱερεῖ)[5], ou, comme parle plus généralement saint Basile, à ceux à qui est confiée la dispensation des mystères de Dieu[6]. Les

1. Voir G. Rauschen, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg im Br., 1908.
2. *Orat.* XXXIX, 17-19.
3 Basil., *In psalm.* XXXII, 3 (*P. G.*, XXIX, 332); *Regulae brev. tractatae*, Interrog. 229, 288; Greg. Nyss., *Epist. canonica* (*P. G.*, XLV, 233; 221 et suiv.).
4. Basil., *Epist.* CXCIX, 34; Greg. Nyss., *Epist. canon.*, col. 233.
5. Greg. Nyss., *loc. cit.*, col. 233.
6. *Regulae brev. tract.*, Interrog. 288.

épreuves imposées aux pénitents variaient de durée, et se proportionnaient non seulement à la gravité de la faute, mais aussi à la ferveur de la pénitence[1]. Pour les apostats seulement l'épreuve durait toute la vie et la réconciliation n'avait lieu qu'à la mort[2]. On sait que, dans les églises de Cappadoce, et cela depuis saint Grégoire le Thaumaturge[3], l'expiation consistait en une ségrégation de l'assemblée chrétienne pendant le service liturgique. Il y avait quatre degrés de la pénitence : la πρόσκλαυσις, l'état des pleurants qui se tenaient en dehors de l'Église; l'ἀκρόασις, celui des écoutants qui assistaient à la lecture de l'Écriture sainte et à la prédication; l'ὑπόπτασις, celui des prosternés qui assistaient à genoux à la prière; et enfin la σύστασις, où les pénitents assistaient debout à tout l'office, mais sans participer à la communion.

La situation de saint Jean Chrysostome, relativement à la question de la pénitence, fut un peu particulière, et il est nécessaire de ne pas confondre, à ce point de vue, les deux périodes de son ministère à Antioche et à Constantinople. Dans la première, on le voit affirmer que les prêtres ont le pouvoir de remettre les péchés, non pas de les déclarer remis, mais de les remettre proprement[4]; qu'il faut révéler au médecin ses blessures si l'on veut être guéri[5]; que la confession efface les péchés, les efface entièrement[6].

1. BASIL., *Epist.* CCXVII, 74.
2. BASIL., *Epist.* CCXVII, 73; GREG. NYSS., *Epist. canon.*, col. 225.
3. *Epist. canonica* (*P. G.*, X, 1020-1048). On observera que le canon XI n'est pas authentique.
4. *De sacerdotio*, III, 6. Remarquons qu'il cite, à cette occasion, le texte de saint Jacques, V, 14, 15 : *Infirmatur quis in vobis*, etc.
5. *In Genesim*, hom. XXX, 5. Ailleurs il paraît ne requérir que la confession à Dieu (*De paenitentia*, hom. II, 1; III, 4; *In Lazarum*, hom. IV, 4).
6. *De Davide et Saule*, hom. III, 2; *In Matth.*, hom. VI, 5; *De paenit.* hom. VIII, 2; *In Genesim*, hom. V 2.

Aussi exhorte-t-il les pécheurs à se confesser, à faire l'exomologèse avant de communier[1].

Mais, arrivé à Constantinople, le nouvel évêque se trouva en face de circonstances spéciales. Socrate[2] nous apprend que, depuis le schisme des novatiens, c'est-à-dire depuis 250 environ, les évêques — probablement de la Thrace seulement — avaient décidé qu'il y aurait désormais dans chaque église un prêtre à qui les pécheurs confesseraient leurs fautes commises après le baptême, et sous la surveillance de qui ils accompliraient leurs exercices d'expiation. Cette institution subsista à Constantinople jusque vers l'an 391, époque à laquelle le scandale causé par la révélation d'une faute commise par une noble dame avec un diacre amena le patriarche Nectaire à supprimer non seulement l'office du prêtre pénitencier, mais encore probablement l'obligation pour les pécheurs d'accuser leurs fautes et d'en obtenir le pardon avant de s'approcher des saints mystères, chacun étant laissé à sa conscience pour savoir ce qu'il avait à faire[3]. Cette mesure trop radicale, remarque Socrate vers 440, eut pour effet déplorable que beaucoup de chrétiens ne se soucièrent plus de faire pénitence avant de communier.

Quelle fut l'attitude de saint Chrysostome dans ces conjonctures? Nous ne le savons pas absolument. Cependant son homélie IX sur l'Épître aux Hébreux,

1. *In eos qui pascha ieiunant*, 4.

2. *Hist. eccl.*, V, 19.

3. Sozomène, qui reproduit Socrate en le commentant, ajoute que presque partout — c'est-à-dire dans l'Orient grec — les évêques suivirent l'exemple de Nectaire. La preuve cependant que ce témoignage doit s'entendre d'une partie restreinte de l'Orient grec est qu'Asterius d'Amasée (fin du IV[e] siècle) recommande au contraire aux fidèles de prendre un prêtre comme confident de leurs fautes et témoin de leur contrition (*Homil.* XIII, *Adhortatio ad paenitentiam*, *P. G.*, XL, 369). Sur toute cette question, v. P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, I, p. 149 et suiv.

prêchée à Constantinople en 402, combinée avec les faits qui lui furent reprochés plus tard, peut jeter quelque jour sur ses sentiments à cette époque. Dans cette homélie (4), l'orateur, après avoir observé que la pénitence (μετανοία) efface tous les péchés, expose comment il la faut faire. Elle comporte d'abord la condamnation (κατάγνωσις) et la confession (ἐξαγόρευσις) des péchés; puis l'humiliation et la contrition du cœur (συντριβὴ καρδίας); puis les prières, les larmes, les aumônes qui donnent à la pénitence son efficacité et sa valeur, en un mot les bonnes œuvres satisfactoires. Il n'est point question d'absolution; mais, revenant au n° 5 sur l'examen et l'aveu des péchés, saint Chrysostome insiste sur la nécessité, pour le pécheur qui veut se corriger, de s'accuser en détail (κατ' εἶδος), de ne point se contenter de dire en général qu'il a péché, mais bien de dire ὅτι τόδε καὶ τόδε ἥμαρτον.

Dans tout ce passage néanmoins, il n'est pas expressément question de prêtre ou d'évêque recevant l'aveu; et même on ne voit pas clairement, au n° 5, s'il s'agit d'un aveu proprement dit ou seulement d'un examen détaillé par lequel le pécheur se rend compte à lui-même de sa conduite. Mais d'autre part, nous savons qu'une des accusations portées contre saint Chrysostome au concile du Chêne fut qu'il autorisait, qu'il exhortait même les pénitents relaps à venir à lui pour être guéris aussi souvent qu'ils retomberaient dans leurs fautes[1]; et Socrate[2] lui reproche en effet d'avoir, contre la décision des évêques qui n'autorisaient qu'une fois la pénitence pour les fautes commises après le baptême, permis cette pénitence aussi souvent qu'on le désirerait. En rapprochant les faits et les textes, on

1. Mansi, *Collect. concilior.*, III, 1145.
2. *Hist. eccl.*, VI, 21.

peut conclure, pensons-nous, que, sans revenir violemment sur la mesure de Nectaire, saint Chrysostome conserva sa doctrine d'Antioche et insista pour que le *cursus* de la pénitence fût repris tel qu'il se pratiquait auparavant. Quant au reproche qui lui fut fait au conciliabule du Chêne, il repose vraisemblablement sur un malentendu. Ce n'est pas la pénitence canonique publique que l'évêque aura autorisé à renouveler : ce sera probablement la pénitence absolument privée, comportant l'accusation, l'expiation et l'absolution secrètes.

Sur l'extrême-onction on ne trouve rien à mentionner chez les Grecs, à cette époque, si ce n'est peut-être la prière *in oleum aegrotorum* qui se lit dans l'euchologe de Sérapion (XXIX).

C'est dans les écrits disciplinaires surtout qu'il faut chercher les renseignements relatifs aux ordres et à l'ordination. A la fin du IVe siècle, les ordres se sont multipliés en Orient, et à l'évêque, au prêtre, au diacre s'ajoute maintenant le sous-diacre[1]. Les lecteurs existaient déjà; les exorcistes font leur apparition, mais les *Constitutions apostoliques* (VIII, 26) déclarent qu'ils ne forment point un ordre proprement dit. On trouve également nommés chez elles les portiers et les chantres[2]. Saint Épiphane, de son côté, signale les exorcistes, les interprètes (ἑρμηνευταὶ γλώσσης εἰς γλῶσσαν), les *fossores* et enfin les portiers[3]. Les diaconesses continuaient de remplir un rôle important[4]. Tous les

1. *Constit. apostol.*, VIII, 21, 1. Quelques églises de Syrie en possédaient peut-être déjà vers la fin du IIIe siècle (V. *Didascalie des apôtres*, édit. FUNK, II, 34, 3).
2. *Constit. apostol.*, II, 26, 3; 28, 5; 57, 10; III, 11, 1, 3; VI, 17, 2; VII, 45, 2.
3. *Expositio fidei*, 20.
4. *Constit. apostol.*, VIII, 19.

ordres se donnaient par l'imposition des mains[1]; mais cette imposition des mains (χειροτονία) était expressément réservée à l'évêque, même pour les ordres inférieurs[2]. Elle était accompagnée de prières dont l'euchologe de Sérapion (xxvi-xxviii) et les *Constitutions apostoliques* (viii, 5; 16-22) donnent les formules. L'effet de ces rites, observe saint Grégoire de Nysse, est de séparer le prêtre du commun et d'opérer en lui, bien que, extérieurement, il paraisse rester le même, une transformation intérieure par une grâce et une vertu invisible. Saint Grégoire compare cette transformation à la consécration des autels ou même à la conversion eucharistique, ce qui indique bien qu'elle emporte, à ses yeux, un caractère permanent et stable[3]. J'omets les règles canoniques qui regardent le choix des sujets à ordonner et les devoirs qui leur incombent : objet de discipline plus que de dogme.

Le mariage, bien que son caractère sacramentel ne fût pas clairement reconnu encore, était cependant l'objet de l'attention des docteurs et de règlements ecclésiastiques assez précis. Le mariage était nul s'il était contracté sans le consentement du père ou du maître[4]. Il était interdit entre beau-frère et belle-sœur[5]. Le divorce était permis pour cause d'adultère, mais d'adultère seulement[6]; et encore saint Basile explique-t-il que, par suite d'une coutume qu'il trouve anormale mais qui s'impose, ce privilège n'existait qu'en

1. *Id.*, VIII, 16-22; 27.
2. « Le prêtre impose les mains (par exemple pour bénir), disent les *Constitutions apostoliques*, mais il n'ordonne pas », χειροθετεῖ, οὐ χειροτονεῖ (VIII, 38, 3; 46, 11; III, 11, 3).
3. *In baptismum Domini* (*P. G.*, XLVI, 585).
4. Basil., *Epist.* CXCIX, 42.
5. *Ibid.*, 23; *Epist.* CCXVII, 78; cf. 68; CLX.
6. Greg. Naz., *Orat.* XXXVII, 8.

faveur du mari. Le mari qui aura répudié sa femme ne sera donc pas adultère s'il se remarie : la femme ne pourra ni répudier son mari même adultère, ni se remarier si elle est répudiée par lui[1]. Même solution à peu près dans saint Chrysostome. Il dit nettement que, du côté de la femme, l'indissolubilité est absolue : répudiée pour n'importe quelle raison, elle ne peut se remarier : liée à son époux, elle reste, tant qu'elle vit, sa femme[2]. Relativement au mari, il est moins catégorique, et, bien que généralement il insiste sur l'indissolubilité absolue du lien conjugal, on ne voit pas qu'il interdise clairement à l'époux légitimement divorcé de se remarier[3]; car d'ailleurs il déclare que par l'adultère de la femme le mariage est déjà délié (ὁ γάμος ἤδη διαλελύσεται), et que le mari n'est plus mari (μετὰ τὴν πορνείαν ὁ ἀνὴρ οὐκ ἔστιν ἀνήρ)[4].

Quant aux secondes et surtout troisièmes et quatrièmes noces, elles étaient mal vues ou même tout à fait condamnées : « Les premières [noces], dit saint Grégoire de Nazianze, sont la loi, les secondes la tolérance, les troisièmes sont l'iniquité (παρονομία). » Les quatrièmes ne sont le fait que des pourceaux[5]. Les *Constitutions apostoliques* ont à peu près reproduit ce jugement (III, 2, 2). Saint Basile soumet les digames à un an ou deux de pénitence[6] : il déclare que les mariages des trigames sont contractés en dehors de la loi et regardés comme des souillures (ῥυπάσματα) ou comme une fornication modérée : les trigames sont

1. *Epist.* CLXXXVIII, 9; CXCIX, 21.
2. *De libello repudii*, II, 1, 3.
3. *In Matth.*, hom. XVII, 4; LXII, 1, 2.
4. *In epist. I ad Corinth.*, hom. XIX, 3. Saint Épiphane ne permet les secondes noces qu'après la mort du conjoint : il ne parle pas du divorce pour cause d'adultère (*Expositio fidei*, 20).
5. *Orat.* XXXVII, 8.
6. *Epist.* CLXXXVIII, 4.

soumis à cinq ans de pénitence[1]. Il est probable que, au canon 80 de l'*Epistula* CCXVII, il s'agit des tétragames : ils sont soumis à quatre ans de pénitence, mais parmi les pleurants et les prosternés.

§ 8. — Mariologie. Culte des saints. Pratiques chrétiennes.

On a dit souvent que les définitions du concile d'Ephèse de 431 donnèrent surtout l'impulsion à la dévotion à Marie dans l'Église. Cela peut être vrai; la théologie grecque cependant n'attendit pas ce moment pour s'occuper des prérogatives de la Mère de Dieu. Saint Justin et saint Irénée lui avaient déjà assigné une part dans l'œuvre de la rédemption. Cette idée fut reprise et développée par Amphiloque[2] et saint Épiphane[3]. Le mot de θεοτόκος devint, nous l'avons vu, assez courant au IVᵉ siècle pour désigner Marie. Sa perpétuelle virginité surtout attira l'attention. Parallèlement à l'erreur d'Helvidius en Occident, saint Épiphane a signalé en Orient une erreur contemporaine d'antidicomarianites qui affirmaient que la Vierge, après avoir mis au monde Jésus, avait eu commerce avec saint Joseph. Il proteste contre cette opinion, en proclamant à son tour la virginité de Marie *in partu* et *post partum*[4]. Même protestation de la part de Didyme, qui salue en Marie l'ἀειπαρθένος, ἀεὶ καὶ διὰ παντὸς ἄμωμος παρθένος[5]. Bien plus, il se trouva des dévots exagérés, les collyridiens, qui offrirent à la Vierge des

1. *Epist.* CXCIX, 50 ; CLXXXVIII, 4.
2. *Oratio I in Christi natalem*, 1, 4; *Oratio II in occursum Domini*, 3.
3. *Haer.* LXXVIII, 18.
4. *Haer.* LXXVIII. A remarquer que saint Épiphane observe incidemment que, en somme, nous ignorons si Marie est jamais morte (*ibid.*, 24).
5. *De trinit.*, I, 27, col. 404 ; III, 4, col. 832. Cf. AMPHILOQUE, *loc. cit.*

sacrifices. Saint Épiphane, qui nous les fait connaître[1], blâme leur zèle ignorant, et remarque que Marie étant une créature sainte doit être honorée, mais non point adorée : Τὴν Μαρίαν μηδεὶς προσκυνείτω — καὶ εἰ καλλίστη ἡ Μαρία καὶ ἁγία, καὶ τετιμημένη, ἀλλ' οὐκ εἰς τὸ προσκυνεῖσθαι[2].

Cet honneur rendu à la Vierge on le rend également aux saints; et saint Épiphane encore formule le principe que « Qui honore Dieu honore aussi le saint; qui méprise le saint méprise son Seigneur[3] ». Des panégyriques sont prononcés pour rappeler leurs vertus, le jour de leur fête; les fidèles sont exhortés à les invoquer; car leur pouvoir, remarque saint Chrysostome, est grand auprès de Dieu (πολλὴν ἔχοντας παρρησίαν)[4], d'autant plus, ajoute saint Grégoire de Nazianze, qu'ils sont actuellement plus rapprochés de Dieu que pendant leur vie terrestre[5]. On ne vénère pas seulement leur âme bienheureuse : on vénère encore leurs reliques[6], et saint Chrysostome, en relevant la vertu et l'efficacité surnaturelle de ces restes précieux, nous montre les fidèles empressés autour des saints tombeaux[7].

Des autres pratiques chrétiennes je ne signalerai, comme se rattachant plus étroitement au dogme, que la prière pour les morts. On la trouve mentionnée et pratiquée universellement en Orient, au IVe siècle. Saint Grégoire de Nazianze, saint Cyrille de Jérusa-

1. *Haer.* LXXIX.
2. *Id.*, 7.
3. *Haer.* LXXVIII, 21; cf. Greg. Naz., *Or.* XLIII, 2.
4. *Av. Iudaeos*, VIII, 6; *De s. Meletio antioch.*, 3; *In Genesim*, hom. XLIV, 2; *In Matth.*, hom. V, 5; *In epist. II ad Timoth.*, hom. V, 1.
5. *Orat.* XVIII, 4.
6. Greg. Nyss., *De s. Theodoro martyre* (*P. G.*, XLVI, 740).
7. *Exposit. in psalm.* CXV, 5; IX, 3; *In epist. II ad Corinth.*, hom. XXVI, 5; *In s. Eustathium antioch.*, 2. — Je grouperai à part, à l'occasion de la querelle des images, les témoignages anciens relatifs à l'honneur qu'on leur rendait.

lem et saint Chrysostome en témoignent[1]. Saint Épiphane écrit contre les aériens qui niaient l'utilité des suffrages pour les défunts : « La prière faite pour eux leur est profitable, encore qu'elle n'efface pas tous les péchés, mais parce qu'il nous arrive souvent, étant en ce monde, de chanceler involontairement ou volontairement pour marquer ce qui est plus parfait[2]. » L'euchologe de Sérapion et les *Constitutions apostoliques* contiennent des formules pour le service des funérailles[3].

A ce moment, du reste, comme tout le culte se développe, se développent aussi les diverses formes de la vie ascétique, le monachisme et le célibat. Saint Épiphane, dans un passage intéressant, après avoir indiqué quel est, dans l'Église, l'ordre hiérarchique officiel, propose une autre hiérarchie mystique, fondée non plus sur les privilèges et les pouvoirs mais sur la sainteté de la vie. Au premier rang vient la virginité, qui est comme la base et le gond de l'Église; puis la vie solitaire (les anachorètes); ensuite la continence (ἐγκράτεια); au-dessous le veuvage, et enfin l'état des personnes mariées[4].

§ 9. — Eschatologie.

Dans l'Église grecque du IVe siècle le millénarisme a disparu : l'autorité d'Origène lui a donné le coup fatal. On ne paraît même pas admettre une dilation quelconque pour les justes de leur entrée dans la gloire. Saint Jean Damascène a cité, il est vrai, comme

1. GREG. NAZ., *Or.* VII, 17; CYRILL. HIER., *Catech.* XXIII, 10; CHRYSOST., *In epist. ad Philip.*, hom. III, 4; *In acta apostol.*, hom. XXI, 4.

2. *Haer.* LXXV, 7; cf. *Expositio fidei*, 22.

3. *Serapion. sacrament.*, XXX; *Constit. apost.*, VIII 41; 42; cf. VIII, 12, 43; 13, 6.

4. *Expositio fidei*, 20.

de saint Athanase, un fragment qui supposerait leur félicité retardée jusqu'après la résurrection[1]; mais l'authenticité de ce texte est douteuse, et l'on peut citer, en sens inverse, un passage bien authentique de la *Vie de saint Antoine* (66), où le saint docteur suppose, au contraire, que les âmes justes sont immédiatement reçues au ciel. C'est aussi le sentiment de Macaire d'Alexandrie, des deux Grégoire et de saint Jean Chrysostome[2].

La résurrection de la chair était un dogme admis dès le principe, et que l'on devait seulement défendre contre les multiples objections des hérétiques et des philosophes, comme l'ont fait saint Chrysostome et saint Épiphane[3]. Mais on avait à déterminer de plus près le comment de cette résurrection. Les théories d'Origène avaient jeté sur ce point des obscurités qui troublaient la simple foi primitive; et d'ailleurs il fallait expliquer comment les mêmes éléments du corps antérieur et vivant sur la terre pouvaient se réunir de nouveau et se joindre à l'âme. Relativement aux théories origénistes, il serait intéressant de connaître exactement les vues de Didyme sur la question. Malheureusement, ce qui en reste[4] est trop incomplet pour qu'on puisse l'apprécier. En revanche, nous voyons saint Épiphane diriger contre Origène une réfutation vigoureuse et prolixe[5]. C'est bien notre corps actuel, encore que transformé et, en un sens, spiritualisé, qui

1. *P. G.*, XXVI, 1249.

2. Macaire, *Homil.* XXXIV, 2; Greg. Naz., *Or.* VII, 21; Greg. Nyss., *In funere Pulcheriae orat.* (*P. G.*, XLVI, 869); Chrysost., *De beato Philogonio*, VI, 1.

3. Épiph., *Ancoratus*, 83 suiv.; Chrysost. *In acta apostol.*, hom. I, 5; *De resurrectione mortuorum*, 7; *In sanctum Romanum martyrem*, I, 4; *In Genesim*, sermo VII, 4; *In Ioan.*, hom. XLVI, 4; *In epist. I ad Corinth.*, hom. XVII, 2.

4. *Fragmenta in Ioannem*, V, 29, col. 1645.

5. *Ancoratus*, 87-92.

ressuscitera[1]. Même doctrine dans Amphiloque[2] et dans saint Cyrille de Jérusalem : αὐτὸ τοῦτο (σῶμα) ἐγείρεται : τοῦτο, mais non pas τοιοῦτον, car le corps des justes revêtira des propriétés surnaturelles, et celui des méchants deviendra capable de brûler éternellement sans se consumer[3]. Quant à la manière dont on peut concevoir la possibilité de la résurrection et, malgré la mobilité des éléments matériels, l'identité du corps ressuscité avec le corps vivant, on en trouve un long essai d'éclaircissement dans saint Grégoire de Nysse, qui a consacré à cette question une partie de son traité *De anima et resurrectione*[4]. Grégoire pose en principe que la résurrection sera pour nous une restitution dans l'état premier que le péché d'Adam nous a fait perdre : ἀνάστασίς ἐστιν ἡ εἰς τὸ ἀρχαῖον τῆς φύσεως ἡμῶν ἀποκατάστασις (col. 148). Dès lors sera exclu des corps ressuscités tout ce qui est la conséquence du péché, la mort, les infirmités, difformités, maladies, blessures, la faiblesse, la vieillesse et la différence des âges. La nature humaine ne cessera point d'être humaine (ἑαυτὴν οὐκ ἀφίησιν), mais elle passera en un état spirituel et impassible supérieur (εἰς πνευματικήν τινα καὶ ἀπαθῆ κατάστασιν), indépendant de la quantité de matière première qui sera successivement entrée en composition du corps sur la terre.

Mais comment l'âme, qui devra, au dernier jour, se réunir avec une certaine quantité au moins de ces éléments matériels, qui entraient dans son corps, les retrouvera-t-elle dans la masse commune? L'auteur

1. *Expositio fidei cath.*, 17.
2. *Fragm.* X, col. 108.
3. *Catech.* XVIII, 18, 19; CHRYSOST., *De consolatione mortis*, 6; *De Anna*, sermo I, 3; *In epist. I ad Thessalonic.*, hom. VII, 1, 2; *In Ioannem*, hom. XLV, 2.
4. *P. G.*, tom. XLVI

répond en remarquant que chaque corps, malgré l'incessant tourbillon auquel ses éléments sont soumis, offre un type parfaitement reconnaissable et qui ne change point quant au fond. Ce type est connu de l'âme : il a été comme imprimé en elle pendant la vie mortelle : elle conserve donc, même après la mort, vis-à-vis de ce type et pour la matière dont son corps était composé, une attraction, une affinité qui lui permet de reconnaître les éléments qui lui appartiennent dans la masse commune où ils sont tombés. Elle suit d'ailleurs ces éléments, et veille pour ainsi dire toujours auprès d'eux jusqu'au moment de la résurrection, moment où elle en ressaisit ce qui lui est nécessaire pour son corps nouveau[1].

La résurrection sera suivie du jugement, dont saint Grégoire de Nazianze donne quelque description[2]. Les justes seront récompensés suivant leur mérite, les méchants punis[3]. Cette peine des damnés sera-t-elle éternelle? Par la réponse qu'ils font à cette question, on peut juger de l'influence d'Origène sur nos auteurs. Or nous constatons que, si la plupart d'entre eux ont conservé, sur ce point, le langage traditionnel, d'autres ont été ébranlés ou même gagnés par l'autorité du maître. La doctrine de Didyme, pour autant que nous la connaissons, est correcte[4]. Saint Basile, saint Cyrille de Jérusalem, saint Epiphane, saint Chrysostome sont très fermes[5]. Dans l'enfer, remarque saint

1. *De anima et resurrect.*, col. 73-80, 145 et suiv.; *De hominis opificio*, 27 (*P. G.*, XLIV, 225-229); *De mortuis* (*P. G.*, XLVI, 532-536).

2. *Orat.* XVI, 9; XIX, 15.

3. Basil., *Regulae brev. tract.*, Interrog. 267.

4. *De trinit.*, II, 3, col. 480; II, 7, col. 580; II, 12, col. 669; III, 42, col. 989; *De Spir. Sancto*, 47, 59.

5. Basil., *Regulae brev. tract.*, Interrog. 267; *De Spiritu Sancto*, 40; Cyrill. Hier., *Catech.* XVIII, 14, 19; Epiph., *Haer.* LIX, 10; Chrysost., *loc. inf. cit.*

Basile, l'Esprit-Saint est complètement séparé de l'âme pécheresse, et dès lors celle-ci devient incapable de pénitence[1]. Fidèle à sa méthode d'exégèse littérale, saint Chrysostome trace un tableau, d'après l'Écriture, de ce qu'est l'enfer[2]; puis il ajoute que ni le corps devenu immortel, ni l'âme ne périront dans ces tortures. Ni le temps, ni l'amitié, ni l'espérance, ni l'attente de la mort, ni même la vue des infortunés punis comme eux n'adouciront les peines des damnés. Ces peines seront éternelles[3]. Saint Basile est bien obligé toutefois de constater que la plupart des hommes (τοὺς πολλοὺς τῶν ἀνθρώπων), trompés par les artifices du démon, se persuadaient que les châtiments de l'autre vie auraient une fin[4]. Hélas! parmi ces hommes se trouvaient son propre frère, Grégoire de Nysse et, dans une certaine mesure, son intime ami, Grégoire de Nazianze. Celui-ci n'est évidemment pas complètement fixé sur la question. Si, en certains endroits de ses ouvrages[5], il enseigne nettement l'éternité des peines, ailleurs il paraît hésiter : il ne veut pas se prononcer, ou il insiste principalement sur le caractère moral de la peine des réprouvés[6]. Grégoire de Nysse, lui, n'hésite pas; et l'on trouve bien, sans doute, dans ses écrits, quelques passages où il parle de peines éternelles[7]; mais du reste il se prononce catégoriquement pour une restauration finale universelle, englobant tous les hommes, les démons et leur

1. *De Spiritu Sancto*, 40.
2. *Ad Theodorum lapsum*, I, 9, 10; *In epist. ad Hebr.*, hom. I, 4; *Exposit. in psalm.* XLIX, 6.
3. *Expositio in psalm.* XLIX, 6; *Ad Theodor. laps.*, I, 9, 10; II, 3; *In epist. II ad Thessalon.*, hom. III, 1; *In epist. ad Philipp.*, hom. III, 4.
4. *Regulae brev. tract.*, Interrog. 267.
5. Par exemple, *Orat.* XVI, 7.
6. *Orat.* XL, 36; XVI, 9; XXX, 6; XXXIX, 19; *Poemata*, lib. II, sect. I, 1 (*P. G.*, XXXVII, 1010).
7. Par exemple, *De castigatione* (*P. G.*, XLVI, 312)

chef. C'est absolument la théorie d'Origène. La purification des méchants après la mort sera plus ou moins longue suivant leurs crimes, mais enfin il faudra que le mal vaincu disparaisse et que Dieu règne tout en tous, que tous participent à ces biens que ni l'oreille, ni les yeux, ni l'esprit de l'homme ne sauraient atteindre et comprendre [1].

L'erreur de saint Grégoire de Nysse, on l'a vu, n'a pas été généralement partagée des auteurs grecs du IVe siècle. Deux d'entre eux cependant sont disposés à croire non à la cessation mais à un adoucissement de la peine des damnés par la charité et les suffrages des fidèles. Saint Chrysostome enseigne que, par l'aumône et les prières, on peut apporter quelque soulagement aux défunts morts sans baptême ou condamnés par Dieu [2]. D'autre part, saint Cyrille de Jérusalem, parlant du *memento* des trépassés dans la liturgie, se fait l'objection qu'il est inutile de prier pour ceux qui sont morts avec des péchés (μετὰ ἁμαρτημάτων). A quoi il répond que, de même que l'on peut obtenir d'un roi irrité, en lui offrant une couronne, la relaxation de la peine de l'exil qu'il aurait infligée à des coupables, aussi nous offrons à Dieu, pour les défunts même pécheurs, le Christ immolé, nous efforçant de rendre propice à eux et à nous le Dieu plein de bonté [3]. Il se peut, à la rigueur, qu'il s'agisse ici de fautes légères ou déjà pardonnées en principe et par conséquent du purgatoire : il est cependant plus vraisemblable que le saint docteur veut parler d'un adoucissement obtenu dans le châtiment des réprouvés.

1. *Orat. catechet.*, 26, 35; cf. 40; *De anima et resurrect.*, col. 72, 104, 105, 152, 157; cf. *De mortuis*, col. 524; *Contra Arium et Sabellium* (*P. G.*, XLV, 1292, 1293).
2. *In epist. ad Philipp.*, hom. III, 4; *In acta apostol.*, hom. XXI, 4.
3. *Catech.* XXIII, 10

Le sort des élus sera la félicité éternelle et la possession de Dieu. Sur ce dernier point toutefois, il faut signaler l'opinion spéciale de saint Chrysostome et de l'école d'Antioche. Entraîné par la lutte contre les eunomiens, et d'ailleurs défiant des théories qui absorbent l'âme en Dieu, saint Chrysostome admet bien sans doute que les élus voient Dieu comme il leur est possible (ὡς αὐτοῖς δυνατόν)[1]; mais il nie qu'ils voient réellement l'essence divine. Ni les prophètes, dit-il, ni les anges et les archanges n'ont vu et ne voient ce qu'est proprement Dieu : Αὐτὸ ὅπερ ἐστὶν ὁ θεὸς οὐ μόνον προφῆται ἀλλ' οὐδὲ ἄγγελοι εἶδον οὔτε ἀρχάγγελοι. Le Fils et le Saint-Esprit seuls l'ont vu et le voient, « car la nature créée tout entière, comment pourrait-elle voir l'incréé [2]? »

1. *De beato Philogonio*, VI, 1.
2. *In Ioan.*, hom. XV, 1, 2; *In Isaiam*, cap. VI, 1.

CHAPITRE VII

LA THÉOLOGIE DE LANGUE SYRIAQUE AU IVe SIÈCLE. APHRAATE ET SAINT EPHREM.

§ 1. — Aphraate[1].

Au IVe siècle, la langue grecque n'était pas seule, en Orient, à parler théologie. Au nord-est d'Antioche, et tout le long de l'Euphrate et du Tigre, des églises avaient grandi dont l'idiome national, le syriaque, ne s'était pas exercé uniquement à la traduction des Écritures, mais avait produit déjà quelques œuvres religieuses originales. Celles-ci, il est vrai, ne respiraient pas toujours une orthodoxie bien pure. Si le dialogue *De fato* ou plutôt *Le livre de la loi des contrées*[2] de Philippe, disciple de Bardesane, combat précisément le fatalisme astrologique et le déterminisme, Bar-

1. Aphraate est cité ici d'après l'édition R. GRAFFIN et J. PARISOT, *Patrologia syriaca*, I, II, *Aphraatis sapientis persae demonstrationes*, Paris, 1894, 1907. — Travaux : J. FORGET, *De vita et scriptis Aphraatis*, Lovanii, 1882. F. C. BURKITT, *Early eastern Christianity*, London, 1904. J. LABOURT, *Le christianisme dans l'empire perse*, Paris, 1904. R. H. CONNOLLY, *The early syriac Creed*, dans *Zeitschr. f. die neutestam. Wissensch.*, Separatabdr., 1906. P. SCHWEN, *Afrahat, seine Person und sein Verständnis des Christentums*, Berlin, 1907. J.-M. CHAVANIS, *Les lettres d'Afrahat, le sage perse, étudiées au point de vue de l'histoire et de la doctrine*, Saint-Etienne, 1908.

2. Edit. F. NAU dans *Patrologia syriaca*, II; traduct. franç. dans LANGLOIS, *Collection des historiens de l'Arménie*, I, Paris, 1867, p. 73 et suiv.

desane lui-même (+ en 222) est accusé d'avoir, dans des écrits que nous n'avons plus, soutenu des doctrines gnostiques. Ces doctrines se rencontrent, en tout cas, dans les *Actes de Judas-Thomas*, d'origine très probablement syrienne, et dont le texte primitif remonte au milieu du IIIe siècle environ[1]. Mais, au IVe siècle, l'orthodoxie allait prendre sa revanche par la plume de deux écrivains dont le second surtout est resté célèbre, Aphraate et saint Ephrem.

Saint Ephrem est plus connu, et Aphraate est peut-être pour nous plus important parce que, plus ancien que saint Ephrem — ses vingt-trois *lettres* ou *démonstrations* ont été écrites entre 337 et 345 — et sans doute plus éloigné que lui de Constantinople et d'Antioche[2], il a moins subi l'influence de la théologie grecque, et présente une forme de doctrine plus originale et plus archaïque. On aurait tort cependant de prendre pour l'expression complète de sa foi l'espèce de symbole qu'il formule dans sa démonstration I, 19, symbole où l'on ne trouve mentionnés que Dieu, la création, l'homme fait à l'image de Dieu, l'Esprit-Saint envoyé aux prophètes, Jésus-Christ envoyé de Dieu, la résurrection des morts, le baptême. Bien que les démonstrations d'Aphraate soient plus morales ou ascétiques que dogmatiques, le symbole ou du moins la foi qu'elles supposent étaient plus compréhensifs. On en jugera par l'analyse suivante.

Aphraate proteste d'abord qu'il ne veut pas parler de lui-même mais d'après la pensée de toute l'Église (XXII, 26) et l'enseignement des Écritures (V, 8; XIV,

1. Texte syriaque édité par W. WRIGHT, *Apocryphal acts of the apostles*, London, 1871. Supplément par F. C. BURKITT, *Studia sinaitica*, n° IX, London, 1900. Texte grec dans M. BONNET, *Supplementum codicis apocryphi*, I, *Acta Thomae*, Lipsiae, 1883.

2. Il aurait, d'après un manuscrit récent (XIVe siècle), habité le couvent de Mar Mattai, au nord-est de Mossoul.

47; xxii, 26) dont il proclame l'inspiration; car c'est Jésus-Christ et le Saint-Esprit qui se sont exprimés par les auteurs sacrés (iv, 10; vii, 10; viii, 3, 25).

Il connaît en Dieu trois termes, trois personnes (vi, 12; xxiii, 60, 61, 63). Jésus-Christ est Dieu et Fils de Dieu (vi, 9, 10). La démonstration xvii est tout entière consacrée à établir ce point et, bien qu'Aphraate s'y contente, la plupart du temps, d'argumenter *ad hominem* contre les juifs et les païens, montrant que ces titres de Dieu et de Fils de Dieu ont été donnés à Moyse (3), à Salomon et au peuple d'Israël (4), il est clair cependant que sa pensée dépasse cette divinité et cette filiation morales : « *Pro certo tenemus Iesum, Dominum nostrum esse Deum filium Dei*[1], *regem filium regis, lumen de lumine* (ܢܘܗܪܐ ܡܢ ܢܘܗܪܐ), *creatorem, consiliarium, ducem... Ceteris autem omissis, demonstremus illum esse Filium Dei ipsumque Deum qui a Deo prodivit* » (2). Et dans la démonstration xxiii, 52, d'une façon plus métaphysique : « *Confitemur in te* (*Christe*) *misericordiam quae misit te, et in nobis acquievit, ut per mortem unigeniti sui* (ܝܚܝܕܗ) *viveremus. In te laudamus* [*Deum*] *increatum, qui te, ex sua essentia separatum* (ܕܦܪܫܟ ܡܢ ܐܝܬܘܬܗ) *ad nos misit*[2]. » — Quant à l'Esprit-Saint, il est l'Esprit de sainteté, glorifié avec le Père et le Fils, qui s'est manifesté dans les deux Testaments et habite en nous (xxiii, 60, 61; vi, 14 et suiv.). Il est à côté du Père éternel comme notre mère[3] (xviii, 10), et c'est de lui que nous recevons la grâce (xiv, 47).

1. ܐܠܗܐ ܡܢ ܐܠܗܐ. M. Connolly (*art. cit.*, p. 211) fait remarquer que cette expression devrait plutôt se traduire par *Deum de Deo*. C'est le θεὸν ἐκ θεοῦ de Nicée. C'est ainsi que l'ont traduit les actes grecs de Judas-Thomas.

2. V. quelques lignes plus bas ce qui est dit de l'incarnation.

3. Se rappeler que le mot ܪܘܚܐ (Esprit) est du féminin en syriaque et généralement dans les langues sémitiques.

Aphraate n'a guère fait que toucher à la question de la chute originelle, principe de mort (XXII, 1; VII, 1; IX, 14); mais il parle de l'incarnation. Jésus a paru pour nous délivrer du péché : il a pris de la Vierge un corps humain (XXI, 9; XXIII, 50, 51). Son humanité est nettement distinguée de sa divinité (XVII, 2). En venant à nous, Jésus-Christ a reçu quelque chose qui lui était étranger, qui était « hors de sa nature », à savoir notre nature, et, remontant à son Père, il l'a emportée avec lui (VI, 10, et cf. le contraste de VI, 9). Sa personne cependant est supposée une (VI, 9, 10; XXIII, 49). Seul, il est sans péché et n'a pas reçu le Saint-Esprit *in mensura* (VI, 12; VII, 1).

Sur la rédemption, la doctrine de notre auteur présente les idées courantes. Jésus-Christ est notre médiateur; il a pris sur lui nos péchés et en a payé la peine : il a été notre victime : « *Cum peccatores essemus, peccatum omnium nostrum ipse (Christus) portavit, factusque est nuntius reconciliationis inter Deum et creaturam eius... Cum enim mali destructor existeret, poenam ipse reddendam sibi suscepit* » (XIV, 11). « *Oblatus est hostia viva propter nos* » (II, 6). Mais du reste, si Jésus-Christ a assumé notre nature, c'est afin que, par l'humilité qui nous convient, nous devenions participants de la sienne (VI, 10).

Nous correspondons à la rédemption par la foi, la charité et l'espérance qui nous justifie; puis nous devenons parfaits et sommes couronnés (I, 3). Les bonnes œuvres sont nécessaires au salut (I, 3; III, 8; IV, 14). Entre les vertus est recommandé l'état de virginité et de continence, bien que le mariage ne soit pas absolument interdit (VI, 3-7, 19).

L'Église est conduite par des pasteurs. Aphraate consacre à ces pasteurs sa démonstration X. Pierre a été le premier des disciples, le fondement de l'Église,

le témoin fidèle (vii, 15; xi, 12; cf. xxi, 10; xxiii, 12). — Le baptême, institué par Jésus-Christ quand il lava les pieds de ses disciples (xii, 10), se donne au nom des trois personnes divines (xxiii, 63); il est une régénération, remet les péchés et confère le Saint-Esprit (iv, 19; vi, 14; xi, 11). — L'eucharistie est le corps et le sang de Jésus-Christ (iii, 2; iv, 19; xii, 6 et suiv.), un sacrement (ou mystère) que l'on reçoit après le baptême (xi, 12; xii, 9; iv, 19), mais qu'il faut recevoir avec une conscience pure (xii, 9; iii, 2). Elle est aussi un sacrifice (xii, 9; cf. xvi, 3).

Aphraate traite de la pénitence dans la démonstration vii. D'une part, s'adressant aux pécheurs, il les presse de déposer toute fausse honte et d'avouer leurs fautes, de demander la pénitence aux médecins des âmes (3, 8, 12) : cet aveu est on ne peut plus utile (9, 14, 15, 16); il est nécessaire pour obtenir la guérison (5), après d'ailleurs que le coupable a conçu de sa faute une douleur profonde (2), et s'est résolu à la pleurer toute sa vie (23). D'autre part, notre auteur recommande aux *médecins* d'abord de garder secrets les aveux qui leur sont faits, de peur que la communauté tout entière et les innocents ne soient deshonorés si les fautes des coupables sont connues des ennemis des chrétiens[1]; ensuite il leur recommande de ne jamais refuser la pénitence ni repousser les pénitents : « *Non debetis medicinam iis denegare quibus curatione opus est* » (4). De pareils refus sont un abus intolérable (25). L'auteur ne fait aucune distinction : il faut pardonner à tous (23); et il est clair qu'il comprend dans ce mot les fornica-

1. VII, 4 : « Vos igitur medici... quicunque vobis suum vulnus detexerit, ei remedium imponite paenitentiae; eum autem qui infirmitatem suam manifestare erubuerit, ne hanc a vobis abscondat adhortamini; cumque ipsam vobis revelaverit, nolite eam publicare, ne propter illum ab inimicis et ab iis qui nos oderunt innocentes in culpa esse iudicentur. »

teurs et les sacrilèges (25). — Maintenant, qui sont proprement ces pénitents et ces médecins dont il parle ; et fait-il allusion simplement à la coulpe monastique ? Il est certain que ses exhortations visent en effet particulièrement ceux qui s'étaient voués à la vie cénobitique[1] religieuse et à la chasteté (25) ; mais il est certain aussi qu'il a en vue des fautes graves qui entraînent la mort éternelle (25). D'autre part, ces médecins qui doivent guérir les pécheurs « détiennent les clefs des portes du ciel et ouvrent ces portes aux pénitents » (11). Il est impossible de ne pas voir dans ces mots une allusion à *Matth.*, xvi, 19, et de n'en pas conclure que ces médecins ne sont pas des moines ordinaires : ce sont des confesseurs investis d'un pouvoir spécial, du pouvoir des clefs en vertu duquel ils agissent. Nous voilà tout près de la discipline commune de la confession[2].

L'imposition des mains de l'ordre est mentionnée (xiv, 25) : les trois ordres hiérarchiques sont l'épiscopat, le presbytérat et le diaconat (xiv, 1). De l'huile il est dit qu'elle contient le signe « du mystère de vie qui fait les chrétiens, les prêtres, les rois, les prophètes ; qu'elle illumine les ténèbres, oint les malades, et, par sa signification cachée, réconcilie les pénitents » (xxiii, 3) : allusions aux onctions du baptême et peut-être de la confirmation, à celles faites sur les malades (extrême-onction ?) et au rite réconciliateur des [hérétiques] pénitents (la confirmation encore).

De toutes les parties de la théologie d'Aphraate la plus archaïque est assurément l'eschatologie. Notre auteur regarde le chrétien comme composé de trois éléments, le corps, l'âme et l'Esprit-Saint qu'il a reçu au baptême (vi, 14). L'âme est immortelle (*ibid.*),

1. Le mot *ermites* (ܝܚܝܕܝܐ) peut parfaitement désigner des cénobites.
2. La démonstration XIV, 44 fait mention de l'excommunication.

mais, quand le corps est enseveli, elle est ensevelie avec lui et se trouve privée de sentiment : une sorte de sommeil engourdit ses puissances (vi, 14; viii, 19, 20). Quant à l'Esprit, si le corps l'a contristé par sa mauvaise conduite, il n'attend pas la mort pour s'en séparer et être son accusateur auprès de Jésus-Christ. Dans le cas contraire, il ne l'abandonne qu'à la mort, et, remontant vers le Christ dont il est l'Esprit, il prie le Sauveur de ressusciter ce corps et de l'unir lui, Esprit, à ce corps de nouveau (vi, 14).

Les trépassés cependant dorment dans leurs tombeaux; mais, bien qu'ils n'y discernent pas le bien du mal, et qu'ils n'y perçoivent pas, distinctement du moins, les justes leur récompense et les méchants la peine qui les attend (viii, 20), ils y éprouvent pourtant comme des pressentiments et des rêves qui rendent ce sommeil agréable aux justes et pénible aux pécheurs (viii, 19). Enfin, après 6000 ans depuis sa création, le monde touche au terme de sa durée (ii, 14); les morts ressuscitent et dans le corps même qui a été enseveli, non dans un corps étranger et céleste (viii, 1-4; xxii, 15). L'Esprit-Saint se tient à la porte du tombeau des justes et, au moment où retentit la trompette, s'unit à leur corps et le transfigure, absorbe leur âme, et les rend ainsi tout spirituels. Dans cet état, les élus vont au-devant du Christ (vi, 14; viii, 4, 5, 23). Les méchants ressuscitent aussi; mais leur corps reste terrestre et le Saint-Esprit ne se réunit pas à eux (viii, 4, 5, 23).

Suit le jugement. Aphraate paraît supposer parfois que tous les hommes seront jugés (viii, 20; xxii, 15); ailleurs il dit positivement que ni les justes, ni les impies dont les crimes sont notoires — les idolâtres par conséquent — ne le seront (xxii, 15-17). Il n'y aura donc à être jugés que les pécheurs ordinaires (*ibid.*),

et alors seulement Dieu décernera définitivement à chacun ce qu'il mérite (VIII, 22). Les impies et les idolâtres, aussitôt après la résurrection, retourneront en enfer — ils y étaient donc déjà — (XXII, 17); les pécheurs condamnés dans le jugement final iront aussi au supplice et leur sentence restera sur eux (XXII, 18; VIII, 19, 20; VI, 18). Leurs peines toutefois seront proportionnées à leurs fautes, et tel sera condamné aux ténèbres extérieures, tel autre au feu, tel autre au supplice du ver qui ne meurt pas (XXII, 22, 23). Quant aux justes, ils seront récompensés de même suivant leurs mérites, et notre auteur se plaît à faire du paradis qui sera leur séjour une peinture délicieuse (XXII, 12, 13, 19-21; cf. XIV, 22). Des réprouvés comme des élus du reste l'état, et partant la peine ou la récompense, sera éternel : « *Neque impii resipiscent regnumque ingredientur; neque iusti peccabunt amplius ut ad cruciatum abeant* » (XX, 12).

Il n'est pas besoin d'insister pour montrer la pauvreté relative de cette théologie, comparée avec celle des Pères grecs et latins contemporains d'Aphraate, Athanase, Cyrille de Jérusalem, Hilaire. Placé loin des controverses, le *sage perse*, comme on l'a appelé, s'efforçait surtout de vivre sa foi et de la faire vivre autour de lui, mais d'ailleurs se contentait, au point de vue spéculatif, de coordonner de son mieux les enseignements scripturaires, en les éclairant des quelques explications qu'une tradition bien timide lui avait léguées.

§ 2. — Saint Ephrem[1].

Avec saint Ephrem (✝ 373), qu'une légende vraisemblable a mis en rapport avec saint Basile, nous

1. Les œuvres dogmatiques de saint Ephrem sont contenues — sauf

nous rapprochons du monde grec. Non pas que le moine syrien en ait eu la mentalité, mais parce que, dans les dernières années de sa vie, surtout à Edesse (363-373), il se trouva forcément mieux informé des disputes qui s'y produisaient et des décisions qui y étaient prises. Au reste, l'église syrienne orthodoxe n'a pas eu tort de le considérer comme son docteur par excellence. A tous égards, il la représente admirablement. Plus poète que théologien, et génie qui brille moins par la profondeur et la précision que par la grâce et la fécondité, il possède toutes les qualités comme tous les défauts de sa race. Il a su mettre des fleurs jusque dans la controverse, mais s'est peu inquiété d'enfoncer dans les problèmes soulevés par ses adversaires, gnostiques ou manichéens. La foi de l'Église, on va le voir, lui suffisait.

Saint Ephrem, en effet, est essentiellement un théologien qui veut être orthodoxe, et d'une orthodoxie ecclésiastique absolue. L'Église enseigne la vérité pleine et entière; elle est l'ennemie de l'erreur; elle défend contre les hérétiques la vérité des Écritures[1]. C'est donc de sa bouche qu'il faut apprendre la doctrine de la foi. D'autre part, cette foi est contenue

quelques pièces — dans quatre collections principales : 1° *S. Patris nostri Ephraem syri opera omnia quae exstant graece, syriace et latine* recens. P. Benedictus, Ios. et St. Evod. Assemanus, Romae, 1737-1746. Les écrits syriaques occupent les trois premiers volumes I-III; les œuvres grecques les trois autres numérotés également I-III. 2° J. Overbeck, *S. Ephraemi syri, Rabulae, Balaei aliorumque opera selecta*, Oxford, 1865. 3° G. Bickell, *S. Ephraem syri Carmina nisibena*, Leipzig, 1866. 4° J. Lamy, *S. Ephraem syri Hymni et sermones*, 3 vol., Mechliniae, 1882-1889. Ces collections seront généralement citées ici simplement par le tome et la page, et, pour la collection romaine, j'omettrai même le titre, la mention du tome, sans autre indication, marquant qu'il s'agit de la partie syriaque — latine. — Travaux : C. Eirainer, *Der hl. Ephraem der Syrer, eine dogmengeschichtliche Abhandlung*, Kempten, 1889. F. C. Burkitt, *Early eastern Christianity*, London, 1904. J. Lamy, *Saint Ephrem*, dans l'*Université catholique*, 1890, tom. III et IV.

1. II, 442 B E; 560 B.

dans les Livres saints[1], et c'est le rôle de la théologie de les étudier et de les expliquer. Mais toute la vérité religieuse vient de ces deux sources, l'Écriture et l'Église. En dehors de là, notre auteur pense qu'il est inutile ou plutôt nuisible de chercher : « Il y a dans l'Église une recherche pour ce qui est révélé : il n'y en a point pour ce qui est caché[2]. » Les recherches n'aboutissent point et ne donnent pas le repos[3]. « Celui qui croit ne cherche point : celui qui cherche ne croit point[4]. » C'est assez dire le peu de cas que saint Ephrem fait de la philosophie et des philosophes. Quant à son exégèse, à lui, elle est plus littérale qu'on ne l'attendrait d'un poète, et tient bien le milieu entre la manière d'Antioche et celle d'Alexandrie.

Notre docteur s'exprime assez nettement sur la distinction des personnes de la Trinité, leur unité de substance, leur égalité et leur circumincession. N'oublions pas que son premier évêque, Jacques de Nisibe, avait assisté au concile de Nicée : « Que le Père, le Fils et le Saint-Esprit soient un (*unum*), crois-le et confesse-le; qu'ils soient trois, n'en doute point[5]. » Mais comment l'être divin peut-il être en trois sans être divisé, nous ne saurions le dire, puisque cet être ne nous est connu que par analogie[6]. Toutefois, pour en donner quelque idée, saint Ephrem apporte la comparaison du soleil dont l'éclat, la lumière et la chaleur se compénètrent en lui tout en étant distincts entre eux[7]. D'autre part son *Testament* — M. R. Duval en a contesté l'authenticité — contient la protestation

1. III, 132 B.
2. III, 18 C.
3. OVERBECK, p. 30.
4. III, 184 C.
5. III, 194 E; I, 166 D.
6. III, 74 B.
7. III, 71 D et suiv.; 75 F; 137 A et suiv.

suivante : « Si j'ai, dans mon cœur, tenu le Père pour plus grand que le Fils, qu'il n'ait point pitié de moi; et si j'ai estimé peu de chose l'Esprit-Saint, que mes yeux s'obscurcissent devant Dieu[1]. »

Le Fils est le fruit du Père, distinct de lui, mais un avec lui par la volonté, semblable à lui en essence, en nature, en puissance[2]. Le Saint-Esprit vient du Père, mais le Fils aussi l'a émis et soufflé. Un passage cité par M. Lamy énonce positivement que le Saint-Esprit vient du Père et du Fils. Il n'a avec eux qu'une volonté et qu'une puissance[3].

Cette trinité divine a créé le monde et, en particulier, l'homme. L'homme est un microcosme, réunissant en lui les propriétés du monde visible et matériel et celles du monde spirituel[4]. Au corps et à l'âme, comme éléments de l'homme, Ephrem joint parfois l'Esprit[5]; mais c'est de l'Esprit chrétien qu'il veut parler : il est, en réalité, dichotomiste. Écrivant de la formation de la première femme, il paraît admettre une sorte de traducianisme, l'âme d'Ève préexistant en Adam[6]; ailleurs toutefois, il exclut formellement cette théorie[7] et se range plutôt au créatianisme. L'image et la ressemblance de Dieu dans l'homme consistent *a*) dans la liberté et le domaine de l'homme sur le reste de la création; *b*) dans la disposition et l'aptitude de l'homme à recevoir les dons de Dieu; *c*) dans la facilité de l'esprit humain à tout concevoir et à s'appliquer à tout[8].

Dans quel état ont été créés nos premiers parents?

1. *Opp. graeco-lat.*, II, 396 F.
2. III, 180 F; *Univers. cathol.*, IV, 187.
3. *Hymni et sermones*, II, 179, 151, 354, note; *Univers. cathol.*, IV, 185.
4. Overbeck, p. 76.
5. III, 34 B; *Hymni et serm.*, II, 699.
6. I, 18 F.
7. I, 129 C.
8. I, 128 D.

Saint Ephrem le décrit d'après la Genèse. Ils étaient immortels, exempts de douleurs et de maladies[1], remplis de sagesse et de science[2], capables cependant d'éprouver la concupiscence, puisque, suivant notre auteur, la tentation par le serpent ne fut que l'occasion, non la vraie cause de leur chute[3], enfin revêtus d'une lumière surnaturelle qui leur cachait leur propre nudité[4], et que saint Ephrem paraît avoir regardée comme un reflet extérieur de leur grâce intérieure, car il dit que le baptême nous rend cette splendeur[5].

Ces dons furent perdus par la désobéissance d'Adam et d'Ève. Une double mort suivit leur péché, mort de l'âme immédiate, mort du corps différée[6]. Cette chute a eu en nous son écho, car c'est elle qui nous a condamnés aux douleurs et à la mort[7]. Mais saint Ephrem ne dit pas que le péché même d'Adam nous ait été transmis. En revanche, il insiste beaucoup, contre les manichéens, les gnostiques et les astrologistes, sur la persistance en nous de la liberté même après la chute. Ce n'est pas qu'il méconnaisse la nécessité du secours de Dieu pour le salut. Cette liberté est malade et Dieu seul peut la guérir; si la grâce n'ouvre pas notre oreille, elle reste sourde aux exhortations divines[8]. Nous avons besoin de lumière, de santé, de force : il faut les demander à Dieu[9]. Cette grâce toutefois nous aide, elle ne nous nécessite pas : notre liberté reste entière[10].

1. I, 28 C; cf. 128 E; III, 595 E.
2. I, 25 A; 129 D.
3. I, 27 F; 30 F; *Evangelii concordantis expositio* (édit. Aucher-Moesinger, Venetiis, 1876), p. 220.
4. I, 26 F; 27 D.
5. *Hymni et serm.*, I, 107; cf. *Opera syriaca*, III, 312 B.
6. I, 137 D.
7. I, 37 E; II, 481 A.
8. II, 461 E; III, 553 C, D.
9. III, 553 B; II, 461 E; 338 E.
10. *Hymni et serm.*, I, 101.

Pour nous délivrer donc et nous guérir le Fils de Dieu s'est incarné. Contre Marcion et Bardesane, notre auteur établit la réalité du corps du Christ[1]; contre les ariens, il affirme l'existence en lui d'une âme humaine[2]. Marie est vraiment la mère de Jésus, la mère de Dieu (ܝܠܕܬ ܐܠܗܐ)[3], vierge *ante partum, in partu, post partum*[4], dont le moine syrien se plaît à exalter le rôle[5] et à célébrer l'absolue sainteté qu'il compare à celle de Jésus-Christ : « Toi seul et ta mère êtes absolument purs sous tout rapport; car en toi il n'y a aucune tache et en ta mère aucune souillure[6]. » Jésus est donc vraiment homme. D'autre part, il était Dieu : « Il était un de la divinité qui est en haut et de l'humanité qui est de la terre[7]. » Il était un sans division, un en personne (ܩܢܘܡܐ), un du Père et de Marie, un en humanité et en divinité, sans séparation, qui a accompli à la fois ce qui est de Dieu et ce qui est de l'homme[8]. Saint Ephrem se sert quelquefois, pour exprimer cette union, du mot *mêler* (ܡܙܓ, ܚܠܛ)[9] dont il ne faut évidemment pas trop presser le sens. La terminologie, comme on pouvait le prévoir, est peu précise; telle qu'elle est, elle présente plutôt une teinte monophysite.

La sotériologie de notre docteur est fort vague. Au lieu de disserter sur l'acte rédempteur, il préfère décrire, dans un tableau poétique, la descente de Jésus-Christ aux enfers, et montrer comment il a arraché au

1. II, 522 B; III, 58 D.
2. I, 549 A.
3. III, 481 A; 487 F; I, 188 F.
4. I, 189 A; II, 328 D; 423; 420 F; III, 5 F; 137 F.
5. II, 329 E.
6. *Carmina nisibena*, XXVII, 8.
7. I, 177 C.
8. *Hymni et sermones*, I, 475, 353.
9. II, 419 C; *Carmina nisibena*, XXXV.

démon et à la mort leur proie, c'est-à-dire Adam et le genre humain[1].

En revanche, son ecclésiologie est ferme et bien développée. C'est toujours avec enthousiasme que saint Ephrem parle de l'Église. Elle est, pour lui, l'épouse du Christ, la maison de Dieu[2], catholique et indéfectible[3], distributrice de la vérité et de la grâce[4]. Jésus-Christ lui a donné le pouvoir de lier et de délier au ciel et sur la terre. Qui la méprise est perdu; qui s'abrite en elle possède la vie[5]. Dans cette Église une hiérarchie existe composée d'évêques, de prêtres et de diacres[6] : ces directeurs de l'Église sont les successeurs des apôtres; ils ont reçu le don du Saint-Esprit[7]. Mais, à leur tête, il faut mettre saint Pierre, dont saint Ephrem exalte la primauté. Pierre est le fondement de l'Église, la source de la doctrine du Sauveur, le chef des disciples, l'héritier des trésors du Christ[8]; et encore le chef des apôtres, le gardien du troupeau, à qui les clefs ont été confiées[9] : il est le principe du sacerdoce, de qui les prêtres reçoivent leur pouvoir de sanctification[10].

Ce pouvoir de sanctification s'exerce surtout dans la collation des sacrements. Saint Ephrem n'a pas sur les sacrements en général de vues précises; mais il a parlé de quelques sacrements en particulier.

C'est dans son propre baptême que Jésus-Christ a ins-

1. *Hymni et sermones*, I, 511, 513, 547; cf. 153.
2. II, 295 A; III, 498 A.
3. I, 294 C; *Hymni et sermones*, I, 255.
4. II, 442 B E; 560 B; III, 578 A-C; *Hymni et sermones*, I, 355.
5. III, 578 A; *Hymni et sermones*, I, 537.
6. *Carmina nisibena*, XXI, 5.
7. II, 366 A.
8. *Hymni et sermones*, I, 411, 533; cf. *Université catholique*, IV, 171, 172.
9. II, 559 E.
10. *Hymni et sermones*, I, 73, 267.

titué le baptême chrétien : alors il a sanctifié les eaux; à ces eaux il a mêlé sa grâce, le ferment qu'il était lui-même; il les a achetées de son sang [1]. Les eaux ainsi sanctifiées sont versées sur le baptisé pendant qu'on invoque les trois personnes divines. L'invocation d'une seule ne suffirait pas : le baptême donné par ceux qui nient la Trinité est nul [2]. Les effets du baptême sont d'effacer les péchés, de rendre la lumière spirituelle et intérieure, la grâce perdue par la faute d'Adam, de faire du chrétien un membre du Christ et de l'Église [3]. Ce dernier effet du baptême est persévérant : le chrétien est marqué du sceau du Christ [4].

Or, parmi les cérémonies du baptême, saint Ephrem distingue une double onction d'huile : l'une qui précède l'immersion, l'autre qui la suit. Il nomme cette dernière la *perfection ou consommation* (ܫܘܡܠܠܐ) du Christ, la compare à l'eucharistie, et lui assigne pour effet de fortifier le baptisé et de l'armer contre les ennemis de son salut. Il ajoute enfin que la matière de cette onction est le chrême (ܡܘܪܘܢ). Nul doute qu'il ne s'agisse de la confirmation [5].

De l'eucharistie notre docteur a souvent parlé et, bien qu'il dise que « pour celui qui la mange sans foi elle n'est que du pain ordinaire »; bien qu'il requière la foi pour que l'eucharistie ait sa valeur et produise ses effets, il n'en est pas moins très affirmatif sur la présence réelle et sur le fait que le pain et le vin sont devenus, par la consécration, le corps et le sang de Jésus-Christ. Le passage principal se trouve dans les

1. *Hymni et sermones*, I, 97, 45, 67, 75.
2. III, 28 F; 75 B.
3. II, 440 B; III, 312 B; *Hymni et sermones*, I, 61, 73, 75, 89.
4. III, 34 A; *Hymni et sermones*, I, 29.
5. *Hymni et sermones*, I, 28, note, 29, 51, 53; *Opera syriaca*, III, 12 D; II, 252 D.

Hymni et sermones (I, 413) : j'en citerai ici une bonne partie[1].

Jésus Notre Seigneur prit dans ses mains du pain — au commencement ce n'était que du pain, — le bénit, fit le signe de la croix dessus, le consacra au nom du Père et au nom de l'Esprit-Saint, le rompit et le distribua à ses disciples par parcelles; dans sa miséricordieuse bonté, il appela le pain son corps vivant et le remplit de lui-même et de l'Esprit-Saint : étendant la main il donna à ses disciples le pain que sa droite avait consacré : Prenez, dit-il, mangez tous de ce que ma parole a consacré. Ce que je vous ai maintenant donné, ne croyez pas que c'est du pain; recevez-le, mangez-le, ne le brisez pas en miettes. Ce que j'ai appelé mon corps l'est en réalité. La plus petite de ses parcelles peut sanctifier des milliers d'âmes, et suffit pour donner la vie à ceux qui la reçoivent. Recevez, mangez avec foi, sans hésiter, car c'est mon corps, et celui qui le mange avec foi mange en lui le feu de l'Esprit divin. Pour celui qui mange sans foi, ce n'est que du pain ordinaire, mais celui qui mange avec foi le pain consacré en mon nom, s'il est pur, il conserve sa pureté, s'il est pécheur, il obtient son pardon. Celui qui le repousse, le méprise et l'outrage, celui-là qu'il tienne pour certain qu'il outrage le Fils qui a appelé et fait réellement du pain son corps... Prenez et mangez-en tous; par ce pain vous mangez mon corps, vraie source de la rémission... Après que les disciples eurent mangé le pain nouveau et saint, qu'ils eurent compris par la foi qu'ils avaient mangé le corps du Christ, Jésus continua à expliquer et développer tout le sacrement. Il prit le calice du vin et le mêla, puis il le bénit, fit le signe de la croix dessus, le consacra et confessa que c'était son sang qui allait être versé... En leur donnant (à ses disciples) le calice à boire, le Christ leur expliqua que le calice qu'ils buvaient était son sang : Ceci est mon vrai sang qui est versé pour vous tous, prenez, buvez-en tous, c'est le nouveau testament en mon sang. Vous ferez comme vous m'avez vu faire en souvenir de moi. Lorsque vous vous réunirez dans l'église en toutes contrées en mon nom, faites ce que j'ai fait en souvenir de moi, mangez mon corps et buvez mon sang, testament nouveau et ancien.

1. M. Lamy en a donné, dans *l'Université catholique*, IV, 173 et suiv., une traduction française à laquelle j'emprunte cette citation.

L'impression générale qui se dégage de ces lignes, surtout quand on fait la part de la poésie qui les pénètre, est évidemment que leur auteur est un réaliste convaincu. Cette conclusion résulte encore d'une singulière opinion de saint Ephrem, opinion qui n'est pas isolée dans ses œuvres. Dans le même morceau dont j'ai cité une partie, il prétend que Jésus-Christ, avant de donner à Judas le pain consacré, trempa ce pain dans l'eau « et de cette manière lava la bénédiction et l'enleva[1] ». L'eucharistie n'est donc pas le corps de Jésus-Christ seulement pour la foi du fidèle, mais en réalité et objectivement.

Ce même passage nous dit quels sont, d'après notre auteur, les effets de la bonne communion. Il les mentionne encore ailleurs. Elle nous unit au Christ, nous purifie intérieurement et conserve en nous la pureté, nous garde contre la concupiscence et prépare la vie éternelle[2] : elle est un viatique pour le moment de la mort[3].

Beaucoup moins complets sont les témoignages de saint Ephrem relatifs à la pénitence. Il parle, il est vrai, d'un aveu ou d'une confidence que l'on doit faire des fautes ou des embarras de sa conscience comme d'un moyen de s'éclairer et de se corriger[4]; mais on n'en saurait conclure qu'il s'agit ici de l'aveu sacramentel, si l'on remarque surtout que l'auteur s'adresse à des moines. En revanche, il reconnaît formellement à l'Église le pouvoir de remettre les péchés même en dehors du baptême, pouvoir dont l'exercice est conditionné par le regret du pénitent[5].

1. Voir aussi *Hymni et sermones*, I, 603, 623; *Evangelii concord. expositio*, p. 222. On retrouve cette opinion dans Jacques de Saroug.
2. I, 461 B; III, 297 F; 457 B; 480 E; *Hymni et sermones*, I, 417, 707.
3. III, 657 B; cf. 545 C.
4. III, 657 B; ZINGERLE, *Sermones duo*, p. 35.
5. II, 440 B.

L'ordre et le mariage ne sont mentionnés qu'en passant; l'extrême-onction l'est peut-être au tome II, 541 B.

On peut d'ailleurs relever dans les écrits du saint docteur — écrits populaires ou ascétiques pour la plupart — une foule de traits concernant les croyances, la discipline et la piété chrétiennes à son époque et dans son milieu. Tels, la sanctification du dimanche[1], le signe de la croix[2], le jeûne et l'abstinence[3]. La chasteté y est hautement célébrée[4]. On y trouve que les anges gardiens nous fortifient et nous secourent dans les luttes spirituelles[5]; que les peuples ont leurs saints patrons qui les protègent[6]; qu'il faut fêter les martyrs[7]; qu'il est utile d'invoquer les saints afin qu'ils prient pour nous[8]; que l'on doit honorer en particulier Marie et saint Joseph[9]; vénérer les reliques comme des restes bénis dont la vertu est puissante[10]; qu'il est juste et fructueux de prier pour les morts et spécialement d'offrir pour eux le saint sacrifice[11].

Que si nous passons maintenant à la doctrine eschatologique du moine syrien, nous sommes dès l'abord frappés d'une contradiction qu'elle semble présenter sur la condition des âmes justes immédiatement après la mort. D'un côté, saint Ephrem enseigne que ces âmes entrent de suite dans la vie, dans la joie, dans le

1. III C, 499; *Hymni et sermones*, I, 541.
2. *Hymni et sermones*, I, 301.
3. II, 338 B; III, 254 F.
4. III, 227, 228; II, 300 BC; *Hymni et sermones*, II, 777, 783.
5. III, 474 B.
6. III, 563 E.
7. *Carmina nisibena*, VI, 30.
8. III, 227 B; 236 B; 486 CD.
9. III, 481 A; 487 F; 600 C.
10. II, 349 F; 350, III, 250 F; *Carmina nisibena*, XIII, 18-21.
11. III, 314 F; 337 C; *Carmina nisibena*, LXXIV, 23; *Opera graeco-latina*, II, 401 C.

paradis, dans le ciel[1]; de l'autre, il dit non moins clairement que sans le corps ces âmes sont incapables d'exercer leurs facultés, de voir, d'entendre, de parler; d'où il conclut que, jusqu'à la résurrection de leurs corps, leur bonheur est fort incomplet, et qu'elles n'habitent pas encore le lieu de la félicité parfaite[2]. L'explication de cette contradiction apparente est probablement dans la division que notre docteur fait du paradis en trois parties, le sommet, les côtés, le bord[3]. Il réserve le bord aux pénitents pardonnés[4]; mais on peut croire qu'il en fait aussi le séjour des âmes justes jusqu'au moment de la résurrection des corps, moment où elles gagneront le sommet de la bienheureuse demeure[5].

Quelques textes font penser que saint Ephrem a soupçonné l'existence d'un purgatoire ou de limbes intermédiaires entre le ciel et l'enfer[6]. Il a, en tout cas, longuement établi, contre Bardesane, la possibilité, la convenance, la justice et le fait de la résurrection des corps[7]. Cette résurrection sera suivie du jugement. Notre auteur divise, par rapport à ce jugement, les hommes en trois classes : ceux qui sont au-dessus du jugement (*supra iudicium*) : ce sont les justes parfaits; ceux qui sont jugés (*sub iudicio*) : ce sont les justes imparfaits et les pénitents; enfin ceux qui sont en dehors du jugement (*extra iudicium*) : ce sont les impies et les méchants[8]. Le jugement étant achevé,

1. III, 251 F; 255 C; 225 E; *Hymni et sermones*, I, 669; *Carmina nisibena*, LXXIII, 1.
2. III, 587 B-F.
3. *Carmina nisibena*, prolegom., p. 25.
4. III, 568 A.
5. III, 588 B.
6. III, 565 E; 595 C.
7. I, 22 BC; III, 587 B; *Carmina nisibena*, XLIII, 17; XLIV; XLV; XLVII, 4; LXXII
8. I, 255 B C.

tous les hommes, justes et pécheurs, traversent le feu qui sort du gouffre de l'enfer. Ce feu respecte les justes : il saisit et retient les damnés [1]. Les premiers sont placés au ciel suivant leurs mérites [2], et leurs corps deviennent purs, subtils, élastiques [3]. Les réprouvés, parallèlement, reçoivent un châtiment proportionné à leurs fautes [4]. Ce châtiment sera-t-il éternel? On a noté dans saint Ephrem deux textes [5] qui jettent de prime abord quelque doute sur sa pensée à cet égard; mais, en y regardant de près, on s'aperçoit qu'il y fait simplement une hypothèse impossible : ailleurs il enseigne nettement l'éternité des peines aussi bien que celle des récompenses [6].

1. III, 209 B; cf. *Hymni et sermones*, II, 421.
2. I, 463 C; III, 567 F; *Hymni et sermones*, II, 423.
3. III, 575 CD.
4. III, 243 C; 637, 638; *Hymni et sermones*, II, 423.
5. III, 205 A; *Carmina nisibena*, LIX, 8.
6. III, 243 E; cf. *Hymni et sermones*, II, 423.

CHAPITRE VIII

LES HÉRÉSIES LATINES DU IV[e] SIÈCLE.

§ 1. — Le donatisme [1].

L'Église latine ne connut pas, au IV[e] siècle, d'hérésie comparable à celle qui agita l'Église grecque. Elle se trouva mêlée sans doute aux querelles ariennes, et quelques-uns de ses évêques même fléchirent dans leur adhésion à la foi de Nicée. L'ensemble cependant resta fidèle à cette foi, et l'apaisement que devaient amener les décisions du concile de Constantinople fut

1. Sources : 1° Avant tout, ce qui reste de la littérature donatiste, c'est-à-dire pratiquement les nombreuses citations donatistes contenues dans les ouvrages de saint Optat et de saint Augustin. 2° Les actes de la conférence de Carthage tenue en 411 entre catholiques et donatistes : *Gesta collationis carthaginensis* (*P. L.*, XI, col. 1231 et suiv.). 3° Les réfutations du donatisme écrites par SAINT OPTAT, *De schismate donatistarum* (Ed. ZIWSA) et SAINT AUGUSTIN (toutes contenues dans *P. L.*, XLIII. On exceptera le *De unitate ecclesiae*, d'authenticité douteuse, et le *Sermo de Rusticiano subdiacono*, qui est un faux). 4° Les procès-verbaux, actes des martyrs, lettres, lois et pièces diverses relatifs au schisme, dont on peut voir en partie l'énumération dans A. HARNACK, *Geschichte der altchristlich. Litterat.*, I, 744 et suiv., et dont on trouvera un bon nombre édités dans *P. L.*, t. VIII et XI. — Travaux : VÖLTER, *Der Ursprung des Donatismus*, Leipziz, 1882. L. DUCHESNE, *Le dossier du Donatisme*, Extrait des *Mélanges d'Archéol. et d'Hist. de l'Ecole française de Rome*, tome X, Paris, 1890. D. H. LECLERCQ, *L'Afrique chrétienne*, I, Paris, 1904. P. MONCEAUX, *Hist. littér. de l'Afriq. chrétienne*, IV, Paris, 1912. L. SALTET, *Les réordinations*, Paris, 1907, p. 59 et suiv. W. THUEMMEL, *Zu Beurteilung des Donatismus*, Halle, 1893.

assez vite réalisé en Occident, encore que retardé par l'intransigeance des lucifériens.

Mais si l'Église latine ne souffrit que peu de l'hérésie arienne, il s'y produisit cependant, dans le cours du IVe siècle, des déchirements et des erreurs qui intéressent au plus haut point l'histoire de la théologie et du dogme. Il les faut maintenant exposer.

Le premier de ces déchirements est le schisme donatiste. Il fut en Afrique une conséquence de la persécution de Dioclétien, comme le novatianisme avait été, dans cette même Afrique, une conséquence de la persécution de Dèce.

Ses origines historiques sont connues, et il n'entre pas dans notre plan de les raconter, non plus que de redire les détails de son histoire. Rappelons seulement que l'archidiacre Cécilien, élu en 311 pour succéder à son évêque Mensurius de Carthage, et sacré immédiatement par l'évêque d'Aptonge, Félix, avait vu se former contre lui, à la suite d'intrigues féminines et de mécontentements habilement exploités, un parti redoutable. Ce parti, qui avait à sa tête l'évêque de Casa Nigra, Donat, et celui de Tigisis, Secundus, se trouva assez fort pour provoquer, à Carthage même, en 312, une réunion de 70 évêques de Numidie dans l'intention de juger Cécilien. On lui reprochait, entre autres choses, de s'être laissé ordonner par Félix d'Aptonge, lequel, ayant été *traditeur* pendant la persécution — c'est-à-dire ayant livré aux païens les livres saints — était déchu par là même de l'épiscopat et n'avait pu validement ordonner Cécilien. Le fait imputé à Félix était faux, comme la suite le démontra. En tout cas, Cécilien refusa de comparaître devant le conciliabule qui l'avait cité. On le déposa, et on élut à sa place Majorinus, qui ne tint le siège que trois ans. En 315, Donat le Grand, homme habile

et audacieux, lui succéda comme évêque schismatique de Carthage : et c'est de lui probablement plutôt que de l'évêque de Casa Nigra que le donatisme a pris son nom.

Le schisme était consommé. Par quels principes le justifiait-on, et quelles raisons avait-on mises en avant pour écarter Cécilien? On lui reprochait, nous l'avons vu, d'avoir vainement reçu l'imposition des mains de Félix, puisque celui-ci était traditeur. Il y a, cachée dans ce reproche, toute une théorie sur la valeur des sacrements qu'il faut, avant d'aller plus loin, dégager et mettre en pleine lumière. Les donatistes n'ont jamais été de bien forts théologiens, et leur histoire, quand on la suit de près, montre qu'ils ont souvent varié dans l'application de leurs principes [1]. Ces principes eux-mêmes n'ont pas été pour eux clairs et complets dès le premier jour, et il est certain qu'ils ne sont arrivés que graduellement au système que je vais exposer. Mais enfin la logique autant que les événements les ont entraînés, et ils ont bien dû, à un moment donné, accepter les conséquences même théologiques de leurs affirmations et de leurs actes [2].

Toute leur doctrine parvenue à son développement repose sur ces deux assertions : 1° Les pécheurs publics et manifestes, et notamment les évêques et les prêtres prévaricateurs, n'appartiennent pas à l'Église. 2° Hors de la vraie Église les sacrements ne sauraient être validement administrés.

Ils justifiaient leur premier principe par cette considération que l'Église visible doit être sainte et im-

1. Au fond, leur opposition a été un mouvement national des populations africaines contre l'empire, autant et plus qu'une révolte dans l'ordre de la foi. D. Leclercq, *L'Afrique chrétienne*, I, p. 345 et suiv.

2. Il semble que ce soit après la controverse avec saint Optat, c'est-à-dire après 370, que les donatistes allèrent pratiquement jusqu'au bout de leurs principes

maculée, et qu'elle serait souillée par l'existence en elle de membres évidemment pervers et corrompus : *Ostendimus ecclesiam Domini in scripturis divinis sanctam et immaculatam fore ubique nuntiatam... Sequuntur enim apertissime blasphemantes* (*catholici*) *ut dicant Ecclesiam malorum delictis etiam manifestorum non posse maculari... Non modo moribus sed etiam corpore a malis debere* (*christianos*) *disiungi multis admodum testimoniis legalibus approbamus* [1]. Ceci est particulièrement vrai des évêques, prêtres et diacres traditeurs et notoirement indignes. Ils ne sauraient, après leurs crimes, continuer d'être membres de l'Église; ils ont perdu leur place dans la hiérarchie.

Mais ils n'ont pas perdu seulement leur place officielle : ils ont perdu aussi l'exercice de leur pouvoir d'ordre; ils sont devenus inhabiles à administrer les sacrements. *His ergo criminibus septus, esse verus episcopus non potes* [2]. Et encore : *Recedens ab Ecclesia baptismum quidem non amittit, ius dandi tamen amittit* [3]. Ceci suppose la seconde affirmation des donatistes, à savoir que, en dehors de la vraie Église, les sacrements ne sauraient être validement administrés. Cette erreur avait été celle de saint Cyprien, et les donatistes, en somme, n'avaient pas tort de se réclamer ici de son autorité [4]. En tout cas, ils reproduisaient ses arguments et demandaient, comme lui, s'il était possible, puisque l'Église était une et le Christ indivisible, de recevoir le baptême en dehors de cette Église et de ce Christ [5]. Avec lui, ils allaient

1. *Gesta collationis*, III, 258, col. 1408 D, 1410 D, 1413 A; cf. III, 263.
2. AUGUST., *Contra litter. Petiliani*, II, 21.
3. AUGUST., *Contra epist. Parmeniani*, II, 30.
4. Ils n'y manquaient pas, comme bien on pense, et saint Augustin a dû consacrer les livres II-V de son *De baptismo* à leur répondre sur ce point.
5. *Gesta collat.*, III, 258 (col. 1413 A). AUGUST., *De baptismo contra*

plus loin encore, et — doctrine infiniment dangereuse — ils faisaient de la sainteté intérieure du ministre la condition de la collation de la grâce : *Qui non habet quod det, quomodo dat*[1] ? Toute chose, répétaient-ils, remonte à un principe, et une racine mauvaise, un arbre mauvais ne sauraient produire de bons fruits; un mort spirituel, tel qu'un mauvais ministre, ne saurait donner la vie : *Conscientia namque dantis attenditur qui abluat accipientis*[2].

Toute l'erreur donatiste est dans ces deux principes dont, en pratique, ils étaient pourtant bien obligés parfois de corriger la rigueur. Par exemple, s'ils se montraient intransigeants à considérer comme hors de l'Église non seulement les traditeurs, mais encore tous ceux qui communiquaient de quelque façon avec eux, c'est-à-dire tous les catholiques[3], en revanche, ils ne poussaient à bout ni leur théorie de la sainteté de l'Église, ni leur théorie de la sainteté du ministre, condition de la validité du sacrement. Car enfin, en quoi les fautes secrètes étaient-elles moins contraires à la pureté de l'Église que les fautes manifestes, et pourquoi les pécheurs secrets n'étaient-ils pas *ipso facto* exclus de son sein? Les donatistes les y souffraient cependant, et déclaraient même que leur présence ne nuisait pas aux bons[4]. Et si la sainteté extérieure du ministre est requise pour l'administration des sacrements, si le ministre est la source de la grâce, et ne peut la donner que s'il la possède, ne

donatist., I, 17. Inutile de remarquer que, pas plus que saint Cyprien, les donatistes ne distinguaient entre la validité et l'efficacité du baptême.

1. OPTAT, V, 6.

2. AUGUST., *Contra litter. Petiliani*, II, 6, 8, 10, 12, 14; *Contra epistul. Parmeniani*, II, 32; OPTAT, V, 7.

3. *Gesta collationis*, III, 258 (col. 1411); AUGUST., *Contra epistul. Parmeniani*, I, 4, 6.

4. *Gesta collationis*, III, 258, col. 1410.

faut-il pas regarder comme nuls les sacrements administrés par des pécheurs même secrets? Les donatistes cependant reculèrent encore devant cette conséquence, et admirent les sacrements conférés par des indignes non connus comme tels : *Quamvis habeat (baptizans) conscientiam maculosam, mihi tamen, quia ab eo baptizor, quia latet et nescio, sufficit quod ab eo accipio, cuius innocentem, quia in ecclesia est, conscientiam puto. Nam ideo conscientiam dantis attendo non ut, quod fieri non potest, de latentibus iudicem, sed ut si quid de illo in publica conscientia est, non ignorem* [1].

Ce n'était pas assez toutefois pour les donatistes que de formuler des principes : pour avoir le droit de repousser les sacrements des catholiques, il fallait encore prouver que les catholiques étaient en dehors de la vraie Église; il fallait remonter à l'origine du débat, établir que Félix d'Aptonge avait été traditeur et que, en communiquant avec lui et ses successeurs, évêques, prêtres, diacres et fidèles du monde entier — en dehors des donatistes — étaient sortis du bercail du Christ. Cette tâche, les donatistes s'y employèrent avec ardeur sinon avec succès, en tout cas ils n'y purent avancer qu'à la condition de modifier le concept de la catholicité de l'Église [2]. Leurs adversaires en effet leur objectaient sans cesse leur petit nombre relatif, et les limites étroites de leur Église renfermée dans la seule Afrique, pendant que celle des cécilianistes remplissait le monde. Comment dès lors les donatistes pouvaient-ils prétendre à être l'Église catholique? Ils répondirent en déclarant que le mot de catholique ne signifie pas l'universalité territoriale,

1. Ap. August., *Contra Cresconium*, II, 21.
2. Sur les notes de la vraie Eglise d'après les donatistes, voir Optat, II, 2 et suiv.

mais la pureté, la sainteté, la pleine possession des sacrements : *Catholicum nomen putant ad provincias vel ad gentes referendum, cum hoc sit catholicum nomen quod sacramentis plenum est, quod perfectum, quod immaculatum, non ad gentes*[1]. C'était répondre en affirmant de nouveau la thèse à démontrer.

Quoi qu'il en soit, les donatistes se persuadèrent qu'ils l'avaient suffisamment établie, et agirent en conséquence. Ils tinrent pour nuls le baptême et la confirmation des catholiques et les renouvelèrent[2], renouvelèrent aussi les ordinations faites après le schisme par les évêques du parti adverse[3], et, pour bien montrer qu'ils n'accordaient à ces nouveaux prêtres ou évêques aucun pouvoir, ne craignirent pas de profaner et de fouler aux pieds le chrême et l'eucharistie consacrés par eux[4].

Telle est la doctrine donatiste; elle se résume dans une erreur sur l'Église et dans une erreur sur la valeur du rite dans l'administration des sacrements. Théologiquement, c'était fort médiocre, et le succès qu'obtint le donatisme ne s'expliquerait pas si l'on ne faisait entrer en ligne de compte les souvenirs laissés par l'enseignement de saint Cyprien, le caractère de résistance nationale contre les Romains que prit le schisme, et la forte organisation que Donat sut lui donner. Dès l'an 313, les dissidents avaient demandé à l'empereur Constantin de faire régler leur différend avec les catholiques. C'était introduire dans une question d'ordre religieux la puissance séculière, et ils eurent lieu plus

1. *Gesta collationis*, III, 102, col. 1381; cf. AUGUST., *Breviculus collation.*, III, 3; *Epist.* XCIII, 23 (*P. L.*, XXXIII, 333).
2. OPTAT, I, 5; III, 2; IV, 4; VII, 4. AUGUST., *De unico baptismo*, 21; *Epist.* CVI-CVIII.
3. AUGUST., *Epist.* CVIII, 19; *Contra litter. Petiliani*, III, 44. *Gesta collation.*, I, 201, col. 1339.
4. OPTAT, II, 19, 21; cf. VI, 1 et suiv.

tard de le regretter[1]. En attendant, Constantin acquiesça à leur demande. Un premier synode se réunit au Latran, sous le pape Miltiade, le 2 octobre 313. Les accusations portées contre Cécilien ne purent être prouvées, et l'on fit aux donatistes des avances pour la paix. Ils les repoussèrent et sollicitèrent une nouvelle enquête[2]. Elle démontra que Félix d'Aptonge n'avait point été traditeur[3]; et presque en même temps un grand concile réuni à Arles (1[er] août 314) condamna les pratiques des donatistes. Dans le canon 8, il interdit de rebaptiser ceux qui se convertissaient de l'hérésie, et qui avaient déjà été baptisés dans le Père, le Fils et le Saint-Esprit. Par le canon 13, il décida que les clercs ordonnés par les traditeurs, s'ils étaient dignes de rester dans le clergé, n'auraient pas à souffrir de cette circonstance de leur ordination : *Nam si iidem* (*traditores*) *aliquos ordinasse fuerint deprehensi, et hi quos ordinaverunt rationales subsistunt, non illis obsit ordinatio*[4].

Déboutés de leur plainte et condamnés, les donatistes auraient dû se soumettre. Ils s'y refusèrent, et fatiguèrent si bien l'empereur qu'il consentit encore à les juger lui-même à Milan (316). Ce fut pour les condamner de nouveau et déclarer Cécilien innocent[5].

Dès lors, il ne leur restait plus qu'à rentrer dans le sein de l'Église ou à se révolter, car Constantin, qui les avait jugés, entendait bien que sa décision sortît son effet. Ils choisirent la révolte. Le pouvoir impérial

1. *Quid christianis cum regibus? Aut quid episcopis cum palatio?* Mais il était trop tard pour se plaindre d'une situation qu'ils avaient eux-mêmes créée (OPTAT, I, 22; AUGUST., *Contra litter. Petiliani*, II, 202).
2. OPTAT, I, 22-25.
3. OPTAT, I, 27; *Gesta purgationis Felicis* (*P. L.*, VIII, col. 718 et suiv.).
4. HEFELE, *Hist. des Conciles*, 2[e] éd., tr. fr., I, 1, p. 289; *Epist.* II *synodi arelatensis ad Sylvestrum papam* (*P. L.*, VIII, 818 et suiv.).
5. *Epist. Constantini ad Eumalium vicarium* (*P. L.*, VIII, 491).

entreprit d'obtenir l'obéissance par la force; et alors commença entre les schismatiques appuyés par les circoncellions, et les empereurs servis par des généraux comme Ursacius et Macarius, cette lutte, intermittente il est vrai, mais qui dura un siècle, et dont certains épisodes furent si tragiques. Nous n'avons pas ici à la retracer. Elle n'aboutit à peu près à rien, sinon à cantonner peut-être le mouvement en Afrique. En dehors de là, les donatistes purent seulement établir à Rome une communauté qui végéta[1] et en Espagne un évêque qui resta isolé. Mais, en revanche, même à la fin du IVe siècle, ils étaient, en Afrique, la majorité. Leur concile de Carthage, vers 330, réunit 270 évêques; celui de Bagaï, en 394, en compta 310; à la conférence de Carthage, en 411, leurs évêques se trouvèrent 279[2].

Deux causes cependant amenèrent la ruine du parti. D'abord ses divisions intestines. Une première sécession de rogatistes, qui se séparèrent, vers 370, dans la Mauritanie césarienne, ne lui fit que peu de mal[3]; mais le grand schisme des maximianistes qui sévit à Carthage même, et qui fut le fait de plus de cent évêques, dans les années 392 et suivantes, lui porta un coup mortel[4]. D'autres dissidences plus personnelles aussi se produisirent, qui, sans avoir autant de portée, affaiblirent cependant la forte discipline établie par Donat le Grand[5].

1. OPTAT, II, 4.

2. Il faut cependant, pour apprécier ces chiffres, se rappeler, d'une part, que les évêchés étaient extrêmement multipliés en Afrique, et, de l'autre, que la même ville ou bourgade comptait souvent deux évêques, l'un catholique, l'autre donatiste.

3. AUGUST., *Epist.* XCIII, 1, 11.

4. Voir TILLEMONT, *Mémoires pour servir à l'hist. ecclés.*, VI, p. 160 et suiv.

5. Entre ces dissidences, il faut mentionner celle du célèbre Tychonius, esprit indépendant et sincère, excommunié par le parti, et qui

La seconde cause fut l'influence et l'action de saint Augustin. Saint Optat avait, dès 370, dirigé contre les schismatiques un traité bourré de raisons et de faits. Par sa douceur autant que par sa science, l'évêque d'Hippone ramena bon nombre de ces égarés; mais surtout la conférence publique de 411, où catholiques et donatistes discutèrent pendant trois jours devant le légat de l'empereur, Marcellinus, fut pour lui un triomphe[1]. La victoire resta aux catholiques, et un grand nombre de donatistes, reconnaissant leur défaite, rentrèrent à cette occasion dans l'Église. Ce mouvement se continua les années suivantes, et dès lors le schisme déclina sensiblement. On n'en trouve que peu de traces jusqu'à la fin du VIe siècle, où il paraît prendre un regain de vie sous Grégoire le Grand. Il fallut que le pape intervînt énergiquement, et que le bras séculier se fît encore sentir[2]. L'invasion arabe de l'Afrique, qui suivit bientôt, ne tarda pas d'ailleurs à anéantir complètement ce qui en restait.

§ 2. — Le priscillianisme[3]

L'histoire et surtout la doctrine de Priscillien constituent un problème qui n'est pas encore parfaitement

se rapprocha de l'orthodoxie sans y entrer. Il a laissé sur l'Écriture sainte des règles d'interprétation intéressantes. V. sur lui TRAUGOTT HAHN, *Tychonius-Studien*, Leipzig, 1900.

1. V. les actes, *P. L.*, XI, col. 1231 et suiv., et SAINT AUGUSTIN, *Breviculus collationis*, *P. L.*, XLIII, col. 613 et suiv.

2. V. diverses lettres du pape relatives à cet objet, *P. L.*, XI, 1435 et suiv.

3. Sources : Avant tout, les écrits de Priscillien : *Priscilliani quae supersunt recensuit* GEORGIUS SCHEPPS, Vindobonae, 1889 (*Corpus scriptor. ecclesiastic. latin.*, tom. XVIII); puis les actes des conciles et les ouvrages des auteurs qui se sont occupés de son hérésie : les voici à peu près par ordre de temps : Les huit canons du concile de Saragosse de 380 (MANSI, III, 633); PHILASTRIUS, *De haeresibus*, 61, 84; SAINT AMBROISE, *Epist.* XXIV (*P. L.*, XVI); MAXIME, *Epist. ad Siricium* (*P. L.*,

éclairci et qui peut-être ne le sera jamais. Avant la découverte et la publication par Schepps, en 1889, d'une partie de ses œuvres, on était assez d'accord pour voir en lui, sur l'autorité de témoignages presque contemporains, un hérétique de la pire espèce. Depuis, une réaction s'est faite en sa faveur, et quelques esprits seraient assez disposés à l'innocenter entièrement, et même à saluer en lui un grand réformateur et un grand exégète. Essayons de voir ce qu'il en est.

Les origines du priscillianisme sont connues surtout par l'*Historia sacra* de Sulpice Sévère (II, 46-51), composée tout au début du v° siècle. Ces origines, remarque-t-il lui-même, sont obscures. Un certain Marcus, égyptien, serait venu en Espagne vers 370, apportant une doctrine secrète empruntée au gnosticisme. Il gagna d'abord une noble femme, Agape et un rhéteur, Elpidius, qui devinrent à leur tour les maîtres de Priscillien. Celui-ci, encore laïc, esprit souple, ingénieux, recommandable par l'austérité de

XIII, 592); SAINT JÉROME, *De viris illustribus*, 121; *Epist.* CXXVI, CXXXIII; SULPICE SÉVÈRE, *Historia sacra*, II, 46-51; *Dialogus* III, 11-13 (*P. L.*, XX); P. OROSE, *Commonitorium de errore priscillianistarum et origenistarum* (édité à la suite des œuvres de Priscillien, ou bien *P. L.*, XXXI); SAINT AUGUSTIN, *Epist.* CCXXXVII; *Contra mendacium; De haeresibus*, 70; *Contra priscillianistas et origenistas;* PASTOR DE GALICE, *Libellus in modum symboli* (c'est le symbole et les anathématismes faussement attribués au premier ou au second concile de Tolède. MANSI, *Coll. conc.*, III, 1002 et suiv.; HAHN, *Biblioth.*, § 168; KUENSTLE, *Op. inf. cit.*, p. 43 et suiv.). Les anathématismes du concile de Braga de 563 (MANSI, IX, 774 et suiv.; HAHN, *Bibl.*, § 176; KUENSTLE, p. 36 et suiv.). Je ne mentionne que pour mémoire l'*Epist.* XV de saint Léon dont l'authenticité est douteuse. Celle de Turribius à Idacius et Caponius (*P. L.*, LIV, 693) est sûrement apocryphe. — Travaux : F. PARET, *Priscillianus, ein Reformator des 4 Jahrhunderts*, Würzburg, 1891. E. CH. BABUT, *Priscillien et le priscillianisme*, Paris, 1909. K. KUENSTLE, *Antipriscilliana*, Freiburg in Br., 1905. J. CHAPMAN, *Priscillian, the author of the monarchian prologues to the vulgate gospels*, dans la *Revue bénédictine*, 1906, t. XXIII, p. 335-339. — D. MORIN attribue à Instantius les traités de Schepps, et a édité un *De trinitate* priscillianiste (*Études, textes*, 1913).

ses mœurs, mais d'ailleurs vain et orgueilleux, groupa bientôt autour de lui un certain nombre de disciples, des femmes surtout. Mais des évêques aussi se laissèrent séduire, tels qu'Instantius et Silvanus. Alors les orthodoxes s'inquiétèrent. Dénoncée par l'évêque Hygin de Cordoue à Idacius d'Emerita, la nouvelle hérésie fut condamnée dans un concile de Saragosse en 380[1]. Malheureusement on chargea de l'exécution de la sentence l'évêque d'Ossonoba, Ithacius, violent et intempérant. Les priscillianistes résistèrent, Hygin de Cordoue passa dans leur camp et Priscillien fut ordonné évêque d'Avila. Le triomphe de la secte fut de courte durée; Idacius et Ithacius sollicitèrent l'appui de Gratien, et les priscillianistes furent exilés.

Cependant leurs évêques, Instantius, Salvianus et Priscillien ne s'abandonnèrent pas. Pour trouver du secours, ils partirent pour Rome, semant, en passant, leurs erreurs dans l'Aquitaine. A Rome, le pape Damase, prévenu, refusa de les recevoir[2]. Même hostilité de la part de saint Ambroise à Milan. Ils réussirent cependant par intrigue à faire rapporter l'édit de Gratien. Mais Ithacius n'était pas homme à lâcher sa proie. L'usurpateur Maxime venait de se déclarer à Trèves. Ithacius obtint de lui que les hérétiques comparaîtraient au concile de Bordeaux (385). Instantius s'y défendit; Priscillien commit la faute d'en appeler à

1. Le fait relaté ici par Sulpice Sévère est contredit par Priscillien lui-même (*Tract.* II, p. 35). Il prétend qu'au concile de Saragosse, « nemo e nostris reus factus teneiur, nemo accusatus, nemo convictus, nemo damnatus est, nullum nomini nostro vel proposito vel vitae crimen obiectum est »; il ajoute que les priscillianistes n'assistaient pas d'ailleurs au concile. De fait, les canons du concile ne les nomment pas, et condamnent seulement certaines exagérations d'austérité reprochées aux novateurs.

2. C'est à cette occasion sans doute que Priscillien écrivit son traité II, *Liber ad Damasum episcopum* (p. 34 et suiv.), où il fait l'apologie de sa conduite et de sa doctrine.

Maxime lui-même. Mal lui en prit. Amenés à Trèves, les priscillianistes y furent suivis de leurs accusateurs. En vain saint Martin, alors présent à Trèves, s'interposa auprès de Maxime pour que, si la doctrine des hérétiques était condamnée, leur personne fût sauve[1]. En vain même, effrayé, au dernier moment, de sa responsabilité et des protestations soulevées par sa conduite, Ithacius se désista de son rôle d'accusateur. Poussé par deux évêques, Rufus et Magnus, Maxime n'écouta que les conseils de rigueur. Un laïc reprit les poursuites. Priscillien avait avoué s'être rendu coupable d'actes immoraux, et s'être adonné à des études abominables. On le condamna à la peine capitale du chef de magie; et avec lui, deux clercs, un diacre, des laïcs et une femme même furent mis à mort. Instantius et d'autres priscillianistes furent déportés ou exilés. Un cri de réprobation accueillit ces mesures. Saint Ambroise, venu à Trèves sur ces entrefaites, refusa de communiquer avec les évêques qui y avaient engagé Maxime[2]; Idacius se démit volontairement de l'épiscopat et Ithacius en fut chassé.

Tel est le récit de Sulpice Sévère. Il ajoute que la mort ou l'exil des chefs priscillianistes, loin d'étouffer la secte, parut d'abord redoubler son fanatisme. Le concile de Tolède, en 400, vit cependant revenir à l'orthodoxie quelques évêques, entre autres Dictinius d'Astorga, auteur d'un livre intitulé « La balance » (*Libra*). En 415, saint Augustin, sollicité par Paul Orose, écrivit contre l'erreur sa lettre CCXXXVII et son traité *Contra mendacium*. Dans ce dernier ou-

1. Il regrettait même qu'un juge séculier fût appelé à se prononcer dans une question doctrinale : *Satis superque sufficere, ut episcopali sententia haeretici iudicati ecclesiis pellerentur; novum esse et inauditum nefas, causam ecclesiae iudex saeculi iudicaret* (*Hist. sacra*, II, 50).

2. AMBROISE, *Epist.* XXIV, 12. Ce trait n'est pas dans Sulpice Sévère.

vrage, il réprouvait le secret et la dissimulation que l'on accusait les priscillianistes d'observer vis-à-vis de leur doctrine, mais en même temps il blâmait l'usage du même mensonge et de la même dissimulation avec eux, pour arriver à surprendre leurs secrets. Un peu plus tard, vers 447, l'évêque d'Astorga, Turribius, écrivit à saint Léon pour lui dénoncer encore la secte. La lettre de l'évêque a péri, et la réponse authentique du pape aussi probablement[1]. La guerre se continua entre hérétiques et orthodoxes sous forme de traités, de symboles et de condamnations conciliaires plus ou moins directes. La dernière grande manifestation contre le priscillianisme eut lieu au concile de Braga de 563, où 17 anathématismes furent portés contre les divers points de son enseignement. Ce fut le coup de grâce de l'hérésie. A partir de ce moment il n'en est à peu près plus question.

Et maintenant, quelle était au juste la doctrine priscillienne? L'exposé le plus clair et le plus complet s'en trouve dans ces anathématismes du concile de Braga dont je viens de parler. Ils sont éloignés, il est vrai, de près de deux cents ans des origines de la secte, mais leur substance se retrouve toute entière dans le *Libellus* de l'évêque Pastor, composé vers le milieu du ve siècle, et en grande partie dans les sources datées du commencement de ce même siècle, ou même de la fin du ive. On peut donc les considérer comme contenant l'expression fidèle de ce qu'était la doctrine priscillianiste pleinement développée. Quant à la doctrine personnelle de Priscillien, c'est évidemment dans ses écrits qu'il faut la chercher. Or il se trouve qu'entre

1. V. Kuenstle, *op cit.*, p. 117 et suiv. Les deux conciles de Tolède et de Braga, indiqués comme tenus à la suite de la réponse du pape, n'ont jamais existé. Dans l'état de l'Espagne à ce moment, il était impossible de tenir des conciles provinciaux.

cet enseignement des écrits de Priscillien et l'enseignement qu'on lui attribue ou du moins qui est censé être venu de lui, des divergences, des contradictions même existent. Comment les expliquer? Qui faut-il croire, de Priscillien ou des auteurs qui nous parlent de lui? Où est enfin la vérité dans ce conflit? C'est ce que nous allons nous appliquer à rechercher.

Voyons d'abord ce qu'était le priscillianisme au v[e] et au vi[e] siècle.

Le concile de Braga réduit, comme je l'ai dit, ses erreurs ou pratiques répréhensibles à dix-sept chefs dont voici l'énumération. En note sont indiquées les sources plus anciennes qui confirment les assertions du concile.

I. — Les priscillianistes nient la distinction réelle des personnes divines : ils sont sabelliens[1].

II. — Ils admettent en Dieu une sorte d'émanation *ad intra* d'éons ou d'êtres divins : il y aurait dans la divinité *trinitas trinitatis*[2].

III. — Le Fils de Dieu Notre-Seigneur n'existait pas avant de naître de Marie.

IV. — Ils sont docètes, et ne croient pas que Jésus-Christ soit né *in vera hominis natura.* Aussi jeûnent-ils le jour de la naissance du Christ et le dimanche[3].

V. — Les anges et les âmes humaines sont des émanations de la substance divine[4].

VI — Les âmes humaines ont péché dans le lieu céleste où elles habitaient, et, à cause de cela, ont

1. Orose, *Commonitor.*, 2. Pastor, *Libellus*, anath. II, III, IV. August., *De haeresibus*, 70. Il faut sans doute rapporter ici également l'anathème VI du *Libellus : Si quis dixerit Christum inascibilem esse*, expression qui semble caractéristique du priscillianisme.

2. Pastor, *Libellus*, anath. XIV.

3. Conc. de Saragosse, canon 2.

4. Orose, *Commonitor.*, 2; August., *De haeresibus*, 70; *Contra mendac.*, 8; Pastor, *Libell.*, anath. XI.

été précipitées dans des corps humains sur la terre[1].

VII. — Le diable n'a pas été d'abord un bon ange créé de Dieu : il est sorti du chaos et des ténèbres; il n'est pas créé : il est le mal substantiel même.

VIII. — Il est dans le monde des créatures qui sont l'œuvre du diable : c'est lui qui est l'auteur du tonnerre, des éclairs, des tempêtes et de la sécheresse[2].

IX. — Les âmes et les corps humains subissent l'influence des astres[3].

X. — Les douze signes du zodiaque correspondent aux diverses parties du corps et de l'âme, et sont en rapport avec les noms des douze patriarches[4].

XI. — Le mariage est mauvais et la procréation des enfants condamnable[5].

XII. — Ce sont le diable et les démons qui forment au sein de la mère le corps de l'enfant. La chair ne ressuscitera point[6].

XIII. — La chair n'est pas l'œuvre de Dieu, mais une création des mauvais anges[7].

XIV. — Les priscillianistes s'abstiennent de manger de la chair et même des légumes cuits avec de la viande, non par mortification, mais parce qu'ils regardent la chair comme une nourriture impure[8].

1. P. Orose (*Commonitor.*, 2) et saint Augustin (*De haeresibus*, 70) précisent ce point. Les âmes, nées de Dieu, descendent à travers sept cieux ou cercles pour venir combattre sur la terre. Elles sont saisies par les puissances malignes qui gouvernent le monde, et disséminées dans les corps. C'est à cause de cela que le diable est représenté, dans la parabole de la semence, sous la forme du semeur, parce qu'il a semé les âmes dans les corps, dans les pierres et les épines.

2. Cf. Philastrius, *De haeres.*, 84; Pastor, *Libellus*, anath. I.

3. Pastor, *Libellus*, anath. XV; August., *De haeresib.*, 70.

4. Orose, *Common.*, 2; August., *De haeres.*, 70; Pastor, *Libell.*, anath. XV.

5. Philastrius, *De haer.*, 84; Aug., *De haer.*, 70; Pastor, *Libell.*, anath. XVI.

6. Pastor, *Libell.*, anath. X.

7. Philastrius, *De haeres.*, 84.

8. Philastrius, *De haeres.*, 84; August., *De haeresib.*, 70; Pastor, *Libell.*, anath. XVII.

XV. — La secte enseigne que les clercs et les moines peuvent, en dehors de leur mère, de leur sœur, de leur tante ou d'une très proche parente, retenir auprès d'eux des femmes étrangères et cohabiter avec elles.

XVI. — Le jeudi saint, contre la coutume de l'Église, les priscillianistes célèbrent, à l'heure de tierce, des messes pour les défunts, et rompent le jeûne.

XVII. — Enfin le XVII[e] anathématisme déclare que Priscillien a corrompu les Écritures; il interdit de lire et de défendre les traités que l'évêque Dictinius avait composés avant sa conversion, aussi bien que les écrits fabriqués par les hérétiques sous le pseudonyme des patriarches, prophètes et apôtres[1].

A ces reproches du concile de Braga on peut en ajouter quelques autres, mentionnés par les auteurs du IV[e] et du V[e] siècle. On accusait encore les priscillianistes d'introduire dans l'interprétation des Écritures un allégorisme outré[2], de mettre sur le même pied que les livres canoniques ou même de leur préférer des apocryphes sans autorité[3], de se servir d'une *Memoria apostolorum* qui expliquait l'évangile d'une façon particulière[4]. Saint Augustin cite quelques passages d'un *Hymnus Domini*, ou cantique chanté par Notre-Seigneur après la scène, et dont les hérétiques faisaient grand cas[5]. Ils expliquaient l'origine de certains phénomènes naturels par des mythes étranges[6]. Saint Jérôme et Sulpice Sévère les accusent de pratiques infâmes[7]. Enfin on leur reprochait de dissimuler leurs

1. OROSE, *Commonit.*, 2; AUGUST., *Contra mendac.*, 5; *De haeres.*, 70; *Epist.* CCXXXVII, 3.
2. AUGUST., *De haeres.*, 70.
3. AUGUST., *Epist.* CCXXXVII, 3; *De haeres.*, 70; OROSE, *Commonit.*, 2; PASTOR, *Libell.*, anath. XII.
4. OROSE, *Commonit.*, 2.
5. *Epist.* CCXXXVII, 4 et suiv.
6. OROSE, *Commonitor.*, 2.
7. JÉRÔME, *Epist.* CXXXIII, 3; SULPICE SÉVÈRE, *Histor. sacra*, II, 50.

vrais sentiments en présence de ceux qui ne les partageaient pas, et d'autoriser le parjure plutôt que la violation des secrets de la secte : « *Iura, periura, secretum prodere noli*[1] ». Ils autorisaient même leurs adhérents à renier le Christ pour échapper à la persécution[2].

Telle était l'idée qu'on se faisait, au ve siècle, de la doctrine priscillianiste. On y voyait un mélange de gnosticisme et de manichéisme[3], un système composite où se rencontraient le dualisme, l'astrologie, le pythagorisme, le docétisme, un encratisme exagéré, le tout combiné avec le sabellianisme et certaines doctrines origénistes.

Mais était-ce là la doctrine de Priscillien, et, même en faisant la part de développements ultérieurs qui ont pu et dû se produire, en retrouve-t-on le fond dans ses écrits?

Sur quelques points, oui, mais non sur l'ensemble. Le premier des reproches que la lecture des écrits de Priscillien paraît confirmer, est celui d'abuser des livres apocryphes. Priscillien a écrit sur ce sujet un traité tout entier, le troisième : *Liber de fide et apocryphis*. Il remarque que les écrivains canoniques se sont servis eux-aussi de livres et de prophéties non canoniques : tels saint Jude (p. 44, 45), l'évangile, saint Paul, Daniel, Ezéchiel (p. 48, 50). On trouve indiquées dans la Bible des prophéties de Noë, d'Abraham, d'Isaac et de Jacob (p. 45-47). Saint Paul a recommandé aux Colossiens la lecture de son épître aux Laodicéens, qui n'est pas canonique (p. 55). Priscillien en conclut que

1. August., *De haeres.*, 70; *Epist.* CCXXXVII, 3; *Contra mendac.*, 2.
2. August., *Contra mendac.*, 25.
3. Philastrius, *De haeres.*, 84, 61; August., *De haeres.*, 70. M. Harnack *Lehrb. der DG.*, II, 527) dit qu'il n'est pas prouvé que le manichéisme ait réellement influé sur le priscillianisme.

le canon ne contient pas tout ce qui est inspiré, que les apocryphes ou livres extra-canoniques ne doivent pas sans doute être mis entre toutes les mains, parce que les hérétiques les ont corrompus, mais qu'il s'y trouve de bons éléments dont il faut profiter (p. 46, 47, 56). Conformément à ces principes, M. Schepps regarde comme probable que, dans ses canons sur les épîtres de saint Paul, l'évêque d'Avila avait fait entrer l'épître aux Laodicéens, et qu'il comptait ainsi 15 épîtres de l'apôtre[1].

Un second reproche, plus grave, qui trouve quelque soutien dans les œuvres de Priscillien, est celui de sabellianisme. Outre qu'il insiste beaucoup sur l'unité de Dieu[2], — ce qui en soi est fort correct, — on trouve chez lui deux ou trois formules inquiétantes au point de vue qui nous occupe : « Tu enim es deus qui... unus deus crederis, invisibilis in patre, visibilis in filio et unitus in opus duorum sanctus spiritus inveniris[3]. » Et encore, parlant de l'incarnation : « Invisibilis cernitur, *innascibilis nascitur*, incomprehensibilis adtinetur[4]. » Et enfin : « Unus deus trina potestate venerabilis, omnia et in omnibus Christus est sicut scribtum est : Abrahae dictae sunt repromissiones et semini eius : non dicit *in seminibus* tanquam in multis sed quasi in uno *et semini tuo* quod est Christus[5]. » Ce dernier passage, observe M. Künstle, paraît dénoter une sorte de panchristisme[6]. Et cependant nous voyons Priscillien condamner le patripassianisme[7], et sa formule baptismale n'omet nullement, entre les noms des

1. *Praefatio*, p. XII.
2. *Tractat.* I, p. 5 ; V, p. 66, 67.
3. *Tract.* XI, p. 103.
4. *Tractat.* VI, p. 74. Cf. le traité édité par D. Morin.
5. *Tract.* II, p. 37, et cf. *Tract.* VI, p. 75.
6. *Op. cit.*, p. 21, et cf. OROSE, *Commonitor.*, 2.
7. *Tract.* I, p. 6, 23; II, p. 38.

personnes divines, le mot « et », comme Orose le prétend[1].

Troisième reproche. Le concile de Braga (anath. V) accuse Priscillien de regarder les anges et les âmes comme des émanations de la substance divine, et l'évêque Pastor (anath. V) l'accuse d'apollinarisme. N'y aurait-il pas quelque trace de la dernière erreur surtout dans ces mots du traité VI (p. 74) : « Denique deus noster adsumens carnem, formam in se dei et hominis,id est *divinae animae* et terrenae carnis adsignans, etc. » La *divina anima* ici est le Verbe.

Que l'on ajoute encore, si l'on veut, le caractère nettement gnostique du fragment de lettre cité par P. Orose dans son *Commonitorium*, 2; l'insistance du canon XXXIII (p. 124) sur l'abstention des œuvres de la chair; du canon XXXV (p. 125) sur l'abstinence de la viande et du vin; une désapprobation, en tout cas très indirecte, du mariage et de la procréation dans le traité IV (p. 59, 60 : « humanae nativitatis vitia castigat [Christus] »); c'est tout ce que les écrits de Priscillien contiennent des doctrines que les IVe et Ve siècles lui ont attribuées à lui ou à ses disciples.

Car par ailleurs, ces doctrines sont plutôt, dans ces écrits, contredites et condamnées. Ainsi Priscillien admet que Dieu est le créateur du monde, de l'homme et de son corps[2]; il condamne le manichéisme, dont il avoue d'ailleurs qu'on accuse son parti[3]; il condamne ceux qui adorent les astres et leur accordent un pouvoir[4]; il affirme et répète que Jésus-Christ est venu dans la chair, et repousse le docétisme[5]. Anathème

1. *Tract.* II, p. 37; OROSE, *Commonitor.*, 2.
2. *Tractat.* V, p. 63, 65; XI, p. 104, 105.
3. *Tractat.* I, p. 22; II, p. 39, 40.
4. *Tractat.* I, p. 14; V, p. 63, 65; VI, p. 78.
5. *Tractat.* I, p. 7, 21; IV, p. 60; X, p. 102.

aux nicolaïtes, ophites, ariens, novatiens, basilidiens, homuncionites, borborites, patripassiens[1]. La différence des sexes vient de Dieu, et l'on doit lutter contre la concupiscence[2]. Il confesse la résurrection de la chair[3], et n'admet que quatre évangiles[4]. A remarquer le témoignage qu'il donne à la virginité de Marie *post partum*[5].

Entre ces affirmations de Priscillien et le priscillianisme connu jusqu'à la découverte de M. Schepps, il y a une distance qu'un développement même rapide d'idées ne suffit pas à combler, car de ces idées les germes ne se trouvent pas tous dans le fondateur de la secte. Saint Jérôme constatait déjà, en 392, dans son *De viris illustribus* (121), que l'on était partagé sur ce qu'enseignait au juste l'évêque d'Avila « defendentibus aliis non ita eum sensisse ut arguitur ». C'est donc que cet enseignement prêtait à des interprétations différentes, ou que ses écrits ne correspondaient pas tout à fait aux opinions qu'on lui prêtait. Or la controverse signalée par saint Jérôme, pouvons-nous la trancher? Pouvons-nous expliquer les divergences qui séparent les traités de Priscillien des anathématismes de Pastor par exemple, décider entre les deux qui a droit d'être cru? — Pas entièrement. On peut sans doute observer, d'une part, que des homme comme Sulpice Sévère, P. Orose, Pastor, sont des hommes sincères et rapprochés des événements, d'autre part, que nous ne possédons qu'une partie des écrits de Priscillien, que leur allure fuyante, la souplesse de sa phrase obscure et traînante sont plutôt de nature à

1. *Tractat.* I. p. 23; II, p. 38.
2. *Tractat.* I, p. 28; X, p. 101, 102.
3. *Tractat.* I, p. 29; II, p. 37.
4. *Tractat.* I, p. 31.
5. *Tractat.* VI, p. 74.

nous mettre en défiance contre sa véracité; que l'on ne voit pas pourquoi il aurait si haut prisé les apocryphes s'il n'y avait eu quelque intérêt doctrinal; que la secte est de bonne heure accusée de dissimuler ses sentiments. Toutes ces considérations plaident sans doute contre le novateur; mais elles ne détruisent pas entièrement l'impression que produit la netteté de ses déclarations. On est bien obligé de tenir compte du caractère mondain et sensuel de son premier et plus grand ennemi, l'évêque Ithacius, et l'on peut se demander si, au point de vue de l'encratisme par exemple, certaines pratiques d'austérité, exagérées si l'on veut, de Priscillien et de son entourage n'ont pas été présentées aux contemporains comme de véritables hérésies par cet homme dont Sulpice Sévère écrit qu' « il portait la folie jusqu'à incriminer comme complice ou disciple de Priscillien tout homme pieux, ayant le goût de l'étude ou s'imposant des jeûnes prolongés », et qu' « il osa même lancer une infamante accusation d'hérésie contre saint Martin, homme de tout point comparable aux apôtres[1] ».

On ne saurait donc, en dehors des points clairement confirmés par ses écrits, se prononcer absolument sur la doctrine originale de l'évêque d'Avila.

§ 3. — Les erreurs d'Helvidius, de Bonosus de Jovinien et de Vigilance.

Pendant que le priscillianisme agitait l'Espagne et l'Aquitaine, de moindres erreurs — qu'il faut signaler cependant — troublaient d'autres parties de l'Église.

La première en date est celle d'Helvidius[2].

1. Sulpice Sévère, *Historia sacra*, II, 50.

2. Source unique : Saint Jérôme, *De perpetua virginitate B. Mariae adversus Helvidium* (*P. L.*, XXIII).

Elle n'est connue que par saint Jérôme, dont la réfutation est très probablement de l'an 383. On y voit qu'Helvidius, homme sans culture ni notoriété, avait soutenu dans un livre qu'il publia : 1° que Marie, après avoir enfanté Jésus *ex Spiritu Sancto,* avait entretenu des relations conjugales avec saint Joseph et en avait eu des enfants (3-17); 2° que l'état du mariage n'est pas inférieur, devant Dieu, à la vie de continence (18). Il appuyait sa première affirmation sur les textes qui parlent de Jésus comme d'un premier-né, sur ceux qui mentionnent ses frères (*Matth.*, I, 18; XIII, 55, 56; *Marc.*, VI, 3; *Luc.*, II, 4 et suiv.; VIII, 20; *Ioann.*, II, 12; VII, 3-5; *Act.*, I, 14), et aussi sur l'autorité de Tertullien et de Victorin de Pettau. Il fortifiait la seconde simplement par cette considération que le mariage étant chose naturelle et voulue de Dieu, ne peut être considéré comme d'une moralité inférieure.

Cette erreur ne paraît pas avoir reçu d'autre sanction que la réplique hautaine de saint Jérôme qui expliqua les textes objectés (3-16), rejeta l'autorité de Tertullien comme d'un homme qui n'était pas « de l'Église », nia que Victorin eût soutenu l'opinion qu'Helvidius lui prêtait (17), releva les éloges faits de la virginité dans le Nouveau Testament (20,21) et conclut : « Natum Deum esse de virgine credimus quia legimus, Mariam nupsisse post partum non credimus, quia non legimus » (19).

La même erreur fut renouvelée cependant, vers la même époque mais un peu plus tard, par un évêque de Sardique nommé Bonosus[1]. Jugé ce semble une

1. Sources : la lettre du pape SIRICIUS attribuée à tort à saint Ambroise (*P. L.*, XVI, 1172 et suiv.); SAINT INNOCENT, *Epist.* XVI, XVII (*P. L.*, XX); ISIDORE DE SÉVILLE, *De haeresibus*, 53; HONORIUS D'AUTUN, *De haeresibus,* 68; PAUL, *De haeresibus*, 43; GENNADIUS, *De ecclesiasticis dogmatibus*, 52; MARIUS MERCATOR, *Blasphemiarum Nestorii capitula* XII, *Dissertatio Marii Mercatoris*, 15 (*P. L.*, XLVIII, 928).

première fois, condamné et exclu de son église, il avait reçu de saint Ambroise le conseil de se soumettre au moins provisoirement à sa condamnation. Mais, à la suite d'une nouvelle dénonciation ou d'un appel, il se vit derechef condamné et par le pape Sirice et par les évêques de Macédoine, vers 391 ou 392. Un schisme s'ensuivit, et une secte de bonosiens se forma qui dura jusqu'au VIIe siècle. On accusa plus tard les bonosiens de diverses erreurs, notamment de photinianisme et de nestorianisme. Il est difficile de dire ce que valent ces reproches. Leur baptême fut reconnu valide par le second concile d'Arles en 443 ou 452 [1], mais rejeté plus tard tant par Gennade dans le *De ecclesiasticis dogmatibus* (52) que par saint Grégoire le Grand [2].

Avec Jovinien [3], nous revenons à saint Jérôme, car c'est par ce dernier surtout que nous le connaissons. Jovinien avait été d'abord moine et moine austère; puis, à la suite de réflexions, il changea de vie. Tout en restant moine et en gardant le célibat, il adopta des vêtements luxueux, rechercha la bonne chère et se donna tout le confort de l'existence. Ce revirement de conduite était justifié par les aphorismes suivants, dans lesquels saint Jérôme résume sa doctrine :

« Dicit virgines, viduas et maritatas, quae semel in Christo lotae sunt, si non discrepent caeteris operibus, eiusdem esse meriti.

Nititur approbare eos qui plena fide in baptismate renati sunt, a diabolo non posse seduci.

1. HEFELE, *Hist. des Conc.*, 2e édit., trad. fr., II, 1, p. 467, can. 17.
2. *Epist. lib.* XI, *Epist.* LXVII (*P. L.*, LXXVII, 1206).
3. Sources : avant tout, les fragments conservés de Jovinien lui-même dans W. HALLER, *Op. infra cit.;* puis SAINT JÉRÔME, *Adversus Iovinianum libri duo* (*P. L.*, XXIII); *Dialogus advers. pelagianos, Prolog.*, 2 (*P. L.*, XXIII). SAINT AUGUSTIN, *De haeresibus*, 82. La lettre synodale du concile de Milan de 390, inter epist. sancti Ambrosii, *Epist.* XLII (*P. L.*, XVI), *Epist. Siricii* (*P. L.*, XVI, 1121). — Travaux : W. HALLER, *Iovinianus* (*Texte und Untersuch.*, N. F., II, 2), Leipzig, 1897.

Tertium proponit, inter abstinentiam ciborum et cum gratiarum actione perceptionem eorum nullam esse distantiam.

Quartum quod et extremum, esse omnium qui suum baptisma servaverint, unam in regno caelorum remunerationem[1]. »

Ainsi donc, 1° L'état de virginité n'est pas en soi plus méritoire que l'état du mariage; 2° Ceux qui ont reçu le baptême avec une foi pleine ne peuvent plus pécher; 3° L'abstinence ne vaut pas mieux que la bonne chère; 4° Tous ceux qui ont gardé la grâce de leur baptême recevront au ciel même récompense. A ces erreurs ajoutons-en deux autres que rapportent saint Jérôme et saint Augustin : 5° Tous les pécheurs seront également punis, parce que tous les péchés sont égaux en gravité : « nullam esse inter iustum et iustum, peccatorem et peccatorem distantiam[2] ». 6° Marie a perdu sa virginité dans son enfantement[3].

Ces erreurs furent répandues à Rome par Jovinien, en un livre d'un style obscur et emphatique, mais qui fit quelques ravages. En réalité, et pour grossières qu'elles parussent d'abord, leur portée était grande. Ce que Jovinien prêchait au fond — et ce qui lui a valu toujours depuis les sympathies protestantes — c'est le salut par la foi seule, et l'inutilité des bonnes œuvres pour le salut, c'est le salut universel de tous les chrétiens. Quiconque avait reçu le baptême *plena fide* ne pouvait plus déchoir, et il importait peu qu'il pratiquât ou non l'abstinence et la continence, puisque ces austérités ne valaient pas plus que leur contraire, et que tous les justes devaient être également récom-

1. *Adv. Iovinian.*, 1, 3.
2. *Adv. Iovinian.*, II, 21, 30, 31, 35.
3. « Virgo concepit, sed non virgo generavit » (*Epist. syn. mediol.* 4; AUGUST., *De haeres.*, 82.

pensés[1]. L'important était de conserver la foi, et on la conservait sûrement si on l'avait apportée dès le principe pleine et ferme dans son baptême. Or, nous verrons que cette idée du salut par la foi et par le seul baptême, cette idée du salut universel des chrétiens était une idée qui, à la fin du IV[e] siècle, hantait plus d'un esprit et que saint Augustin dut combattre énergiquement[2]. La doctrine de Jovinien avait donc en réalité plus d'importance qu'il ne semble d'abord : il y allait de toute la morale chrétienne.

On s'en aperçut, et l'erreur fut dénoncée au pape Sirice par un ami de Jérôme, Pammachius et d'autres chrétiens distingués. Le pape la condamna dans un synode romain, en 390[3], et communiqua cette décision à saint Ambroise qui la fit recevoir et confirmer dans un petit concile tenu à Milan la même année. La lettre synodale écrite à cette occasion à Sirice nous apprend (13) que l'empereur lui-même — c'était Valentinien II — avait exsécré cette erreur. En 406, Jovinien était mort; mais avant de mourir, il avait pu lire la virulente réfutation que, en 392 ou 393, saint Jérôme avait écrite de ses idées. Il ne paraît pas d'ailleurs que celles-ci lui aient survécu.

A Jovinien on associe souvent Vigilance[4] comme offrant avec lui une parenté intellectuelle. Né en Gaule, probablement non loin de Toulouse, vers l'an 370, et d'abord esclave dans les domaines de Sulpice Sévère,

1. « Si autem mihi opponis, disait Jovinien, quare iustus laboret in pace, aut persecutionibus, si nullus profectus est nec maiora praemia : scias hoc eum facere non ut plus mereatur, sed ne perdat quod accepit » (*Adv. Iovinian.*, II, 18).

2. Dans son traité *De fide et operibus*.

3. *Epist. Siricii*, 5, 6.

4. Sources : SAINT JÉROME, *Epist.* LXI, CIX; *Contra Vigilantium* (*P. L.*, XXIII); GENNADIUS, *De scriptoribus ecclesiasticis*, 33 (*P. L.*, LVIII).

il s'éleva peu à peu jusqu'au sacerdoce, fut chargé plusieurs fois de missions honorables, et se trouva en rapport avec saint Jérôme et Paulin de Nole. Cela seul prouve qu'il n'était pas aussi « imperitus verbis et scientia et sermone inconditus » que le prétend saint Jérôme [1], mais qu'il était plutôt, comme le dit Gennade, « homo lingua politus » [2]. Quoi qu'il en soit, cet homme poli semble avoir manqué d'une certaine largeur d'esprit. Frappé probablement des abus se produisant presque toujours au sein des masses dans le culte rendu aux saints et à leurs reliques, ou témoin encore de certains excès pieux auxquels se laissaient entraîner quelques moines ou ascètes, il ne sut pas distinguer entre l'usage et l'abus, la pratique et l'excès, et condamna en bloc des coutumes et une discipline qui sortaient des entrailles mêmes du dogme chrétien.

C'est vers l'an 403 qu'il publia ses erreurs. Rien n'est resté de ses écrits que ce que saint Jérôme en a conservé dans ses réfutations, et il se peut que le rude polémiste, en rapportant les sentiments de son adversaire, les ait un peu exagérés. Tout se tient bien cependant dans son exposé, et l'exagération, si elle y est, n'est pas altération ni déformation.

Deux pratiques principales provoquent la critique de Vigilance : la vie monastique et le culte des saints.

Il ne veut pas de la vie monastique. Le jeûne est inutile (1) [3]. Mieux vaut donner petit à petit son bien aux pauvres que de le distribuer d'un coup tout à la fois (14) ; et mieux vaut secourir les pauvres de son pays que d'envoyer des aumônes aux monastères pa-

1. *Contra Vigil.*, 3.
2. *Op. et loc. cit.*
3. Les références entre parenthèses, et sans autre indication, reportent au *Contra Vigilantium*.

lestiniens (13, 14). La retraite dans la solitude est une désertion des devoirs de la vie; la continence prive le pays de citoyens utiles (15).

Mais il s'attaque surtout au culte des saints. Vigilance pose en principe que les âmes des justes glorifiés ne peuvent avoir avec nous aucun commerce, en d'autres termes, qu'il n'existe pas de communion des saints entre le ciel et la terre (6) : les saints ne peuvent ni prier, ni intercéder pour nous, et les prier est chose inutile (6). Il ne faut donc pas leur élever des basiliques, offrir le sacrifice liturgique sur leurs tombeaux, ni célébrer les vigiles des martyrs, exercice qui est une occasion de désordres (1, 8) [1]. Quant aux reliques, c'est une idolâtrie, une insanité que de vénérer cette poussière morte, ce je ne sais quoi qui n'a plus avec l'âme aucun rapport; on abuse quand on fait brûler des cierges devant elles (1, 4, 7) [2].

Vigilance blâmait encore l'usage des monastères de Bethléem de chanter l'alleluia en dehors de Pâques (1), et nous apprenons enfin par la lettre LXI, 4, que saint Jérôme lui écrivit, qu'il interprétait d'une façon singulière le passage de Daniel (II, 34-45) relatif à la pierre détachée de la montagne. La montagne était le démon, la pierre Jésus-Christ.

En somme, les idées de Vigilance sont bien claires : il veut, d'une part, séculariser l'Église, de l'autre, ramener le culte sur Dieu comme objet unique, et en réduire les manifestations extérieures : c'est du protestantisme pratique avant la lettre.

Ces idées ne furent pas d'abord mal accueillies; l'évêque de Toulouse, saint Exupère probablement, parut les favoriser, et d'autres évêques se laissèrent

1. Et v. SAINT JÉROME, *Epist.* CIX, 1, 3.
2. Et v. *Epist.* CIX, 1.

séduire[1]. Mais le novateur fut dénoncé par deux prêtres, Desiderius et Riparius, à saint Jérôme qui avait eu déjà quelques démêlés avec lui à propos de l'origénisme[2]. Le solitaire de Bethléem réfuta quelques-unes de ses erreurs dans sa lettre CIX à Riparius; mais n'ayant pas en main ses écrits, il ne put le faire complètement. Ceux-ci lui parvinrent en 406, et en une nuit, pressé par le temps, Jérôme écrivit sa philippique *Contra Vigilantium*, où l'ironie et la violence suppléent quelquefois aux raisons, mais dont l'argumentation, en somme, reste solide, et la force victorieuse contre l'adversaire, incontestable.

On ne sait trop ce qu'il advint de Vigilance à la suite de cet éclat. On a supposé, d'après Gennade[3], qu'obligé par son évêque de quitter son diocèse, il s'était réfugié à Barcelone où il aurait obtenu le gouvernement d'une paroisse. En tout cas, ses protestations n'arrêtèrent pas le développement du monachisme ni les progrès du culte des saints.

1. JÉROME, *Epist.* CIX, 2; *Contra Vigil.*, 2.
2. JÉROME, *Epist.* LXI.
3. *De scriptor. ecclesiast.*, 35.

CHAPITRE IX

LA THÉOLOGIE LATINE AU IVe SIÈCLE.

§ 1. — Aperçu général sur les auteurs.

C'est en vain que nous tenterions de grouper en écoles les écrivains ecclésiastiques latins du IVe siècle, comme il a été possible de le faire pour les écrivains grecs. L'Orient connaissait alors des écoles à tendances ou doctrines définies et précises : l'Occident ne possédait rien de semblable. Chacun des auteurs dont nous devons maintenant parler porte, sans doute, dans la forme de sa pensée et la manière de son style, les traits caractéristiques d'un certain milieu où il a vécu et de certaines influences intellectuelles et théologiques qu'il a subies : il ne se confond pas avec ses voisins ; mais on ne trouve point entre eux tous ces distinctions tranchées de méthodes et de principes qui constituent des écoles différentes. Et la dernière raison en est que l'ancienne église latine n'a jamais spéculé sur ses croyances pour le plaisir de spéculer ; elle en a traité seulement pour s'en édifier ou pour les défendre.

Ce premier principe de classification nous faisant défaut, il resterait à grouper nos écrivains ou suivant la nationalité — africaine, espagnole, italienne, gauloise — à laquelle ils appartiennent, ou suivant le genre

— apologétique, polémique, catéchistique — auquel on peut ramener leurs ouvrages. Mais ce dernier mode de procéder serait, pensons-nous, d'une application fort complexe, et l'autre ne différerait guère d'une simple énumération. Contentons-nous donc, dans l'exposé qui va suivre, de mettre en vedette les noms les plus illustres et les plus saillants, en tâchant de réunir autour d'eux, suivant des affinités dont la nature variera, ceux dont la notoriété est moindre.

Trois noms dominent évidemment toute l'histoire de la littérature chrétienne latine au IVe siècle : ceux d'Hilaire, d'Ambroise et de Jérôme. Entre ceux qu'ils désignent, le plus théologien fut sans contredit saint Hilaire[1]. Saint Ambroise et saint Jérôme ont vécu à une époque de paix dogmatique relative, ou ne se sont mêlés aux controverses que par occasion. Saint Hilaire (évêque vers 353, † en 366) a vu l'arianisme dans son plus haut triomphe, et en a préparé ou même assuré la ruine dans les Gaules et en Italie. Le premier grand théologien de langue latine, si l'on excepte Tertullien, il s'est forgé une langue bien à lui, peu limpide, mais pleine, nerveuse, spontanée. Ses idées ont été empruntées en majeure partie aux grecs, dont il eut le loisir, pendant ses quatre années d'exil dans le diocèse d'Asie, d'étudier les ouvrages, et dont il fit connaître à l'Église latine les conceptions doctrinales et certaines interpré-

1. Je citerai ses œuvres d'après la *Patrologie latine*, IX, X. — Travaux : J. R. WIRTHMULLER, *Die Lehre des heil. Hilarius von Poitiers, über die Selbstentäusserung Christi*, Regensburg, 1865. BALTZER, *Die Theologie des heil. Hilarius von Poitiers*, Rottweil, 1879. ID., *Die Christologie des Hilarius von Poitiers*, Rottweil, 1889. TH. FÖRSTER, *Zur Theologie des Hilarius*, dans *Theolog., Stud. Krit.*, LXI, 1888. A. BECK, *Die Trinitätslehre des heil. Hilarius von Poitiers*, Mayence, 1903. G. RAUSCHEN, *Die Lehre des heil. Hilarius von Poitiers über die Leidensfähigkeit Christi* dans *Zeitschr. für kathol. Theol.*, t. XXX, 1906. G. RASNEUR, *L'homoïousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie*, dans *Revue d'histoire ecclésiast.*, t. IV, 1903.

tations scripturaires. Son exégèse dérive d'Origène; mais sa doctrine trinitaire et christologique relève de celle d'Athanase dont elle reproduit l'intransigeance de fond et les avances conciliantes dans les procédés. Le surnom d' « Athanase de l'Occident », qu'on lui a donné, ne lui convient donc pas seulement au point de vue du caractère; on peut le lui appliquer encore au point de vue théologique. Entre ses ouvrages, il faut signaler comme plus importants pour nous les douze livres *De Trinitate* et le *De synodis;* mais du reste les indications dogmatiques abondent aussi dans les autres, et l'on n'en doit négliger aucun.

En saint Ambroise (évêque en 374, † 397)[1] nous retrouvons encore l'influence grecque, mais contrebalancée par le tempérament latin le plus prononcé. Devenu évêque, Ambroise a gardé le sens et l'allure de sa précédente charge consulaire. C'est avant tout un homme de gouvernement, un pasteur, un conducteur d'âmes, un administrateur de la république chrétienne, un prélat qui parle d'autorité. Très doux d'ailleurs et de sentiments très modestes, il incarne en soi une Église qui a pris conscience de sa force, et qui, le paganisme vaincu, n'aspire plus seulement à vivre, mais à prendre la direction morale des peuples. Comme exégète, il s'est formé à l'école de saint Basile, avec qui il correspond et qu'il admire, et aussi à celle de saint Hilaire, de saint Hippolyte, d'Origène, de Philon même qu'il imite et qu'il transpose. C'est dire que l'allégorie tient, a côté de l'exhortation, une large place dans ses com-

1. Je citerai ses œuvres d'après la *Patrologie latine*, XIV-XVII. — Travaux : TH. FÖRSTER, *Ambrosius, Bischof von Mailand*, Halle, 1884. J. B. KELLNER, *Der heil. Ambrosius*, *Bischof von Mailand, Erklärer des Altes Testamentes,* Regensburg, 1893. R. THAMIN, *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, Paris, 1895. J. E. NIEDERHUBER, *Die Eschatologie des heil. Ambrosius*, Paderborn, 1907. P. de LABRIOLLE, *Saint Ambroise*, Paris, 1908.

mentaires. Sa théologie offre un caractère analogue. On y trouve des théories sur le mal, des remarques précises sur le sens des définitions de Nicée, des envolées mystiques sur la virginité, sur l'âme épouse de Dieu, qui lui viennent bien des grecs; mais où le romain se révèle, c'est dans l'attention donnée aux questions de conduite pratique, d'ascétisme réglé, de discipline, de gouvernement intérieur de la communauté. On sent bien que son cœur est là, et qu'il bornerait volontiers la théologie à n'être qu'un grand catéchisme. On peut dire qu'aucun de ses ouvrages n'a pour le dogme d'importance capitale : ils ne l'ont point fait avancer; mais ils sont très représentatifs de cette spéculation sereine où se complaisait le bon sens latin, et qui donnait pleine satisfaction aux meilleurs esprits.

De saint Jérôme [1] on sait qu'il a été un grand érudit et un grand exégète, plus remarquable par ses travaux de critique textuelle et de géographie scripturaire que par ses commentaires proprement dits; on ne saurait dire qu'il a été grand théologien. « Il ne s'est jamais livré à des méditations personnelles sur les dogmes... et si l'intérêt d'un système se mesurait à la puissance de conception qu'il accuse, la théologie de saint Jérôme n'en offrirait aucun [2] ». Il a bataillé cependant à l'occasion pour l'orthodoxie contre Helvidius, contre Jovinien, contre Vigilance, contre les lucifériens, contre les origénistes, contre les pélagiens. Mais dans toutes ces occasions, il a pris la doctrine toute faite, telle que l'église de Rome la lui présentait : il ne l'a

1. Je citerai ici ses œuvres d'après la *Patrologie latine*, XXII-XXX. — Travaux : G. Grutzmacher, *Hieronymus, ein biographische Studie zur alten Kirchengesch.*, Berlin, 1906-1908. A. Rohricht, *Essai sur saint Jérôme exégète*, 1892. L. Sanders, *Études sur saint Jérôme*, Paris, 1903. J. Brochet, *Saint Jérôme et ses ennemis*, Paris, 1906. J. Turmel, *Saint Jérôme*, Paris, 1906.

2. J. Turmel, *Saint Jérôme*, p. 155.

pas faite sienne en la pensant à nouveau. Joignez que son érudition lui joue parfois de mauvais tours, et que, à force de lire tout ce qui lui vient à la main, bon ou douteux, il ne sait à quoi s'arrêter dès que l'enseignement exprès de l'Église lui manque. Ecrivain d'ailleurs original, plein de saveur, de mouvement et de vie, celui qui, de tous les auteurs de l'Église latine, a le plus étroitement uni en lui la forme classique et le tour personnel de l'expression et de l'idée.

Saint Hilaire, saint Ambroise et saint Jérôme sont, comme nous l'avons dit, les trois personnages de l'église latine qui attirent d'abord l'attention au IVe siècle; mais, à côté d'eux, il en est d'autres, et de considérables encore, dont l'étude importe à l'histoire des doctrines chrétiennes. Au moment à peu près où saint Hilaire, victime de sa foi nicéenne, partait pour l'exil, un rhéteur fameux se convertissait à Rome qui devait, lui aussi et immédiatement (de 355 à 360 probablement), écrire contre l'arianisme, et surtout essayer d'une fusion intime entre les doctrines néoplatoniciennes et les enseignements de l'Église sur Dieu et le Logos. C'était C. Marius Victorinus[1], désigné généralement sous le nom de Victorinus Afer, de sa patrie d'origine. Philosophe profond et polémiste vigoureux, Victorin manie avec force et alternativement l'arme des Écritures et celle de la raison; il a en sa dialectique une confiance absolue, et en pousse jusqu'au bout, jusqu'à l'excès, l'application dans le domaine de la foi. Mais il ne possède, du reste, du christianisme qu'une

1. Je citerai ici ses œuvres d'après la *Patrologie latine*, VIII. — Travaux : KOFFMANE, *De Mario Victorino philosopho christiano*, Breslau, 1880. C. GORE, *Victorinus Afer* dans *Dict. of christ. Biogr.*, IV, 1887. GEIGER, *C. Marius Victorinus Afer, ein neuplatonischer Philosoph*, Metten, 1887-1889. R. SCHMID, *Marius Victorinus rhetor, und seine Beziehungen zu Augustin*, Kiel, 1895. P. MONCEAUX, *Histoire littér. de l'Afrique chrétienne*, III, Paris, 1905.

connaissance médiocre, et le caractère néoplatonicien de ses ouvrages, qui fit d'abord leur succès, contribua plus tard à en détourner les lecteurs. Saint Jérôme déjà se plaignait qu'ils fussent obscurs; ils le sont bien davantage pour nous, à qui ils ne sont parvenus que par des manuscrits fautifs et qui ne sommes plus familiers avec la philosophie qu'ils supposent.

Les ariens trouvèrent encore un adversaire dans l'évêque d'Agen Phebadius, auteur, après 357, de plusieurs ouvrages dirigés contre eux[1], et dans le prêtre luciférien Faustin qui composa, vers 384, à la prière de l'impératrice Flacilla, un *De Trinitate*[2]. Ils en eurent un autre encore, combattant plus particulièrement l'erreur sur le Saint-Esprit, dans l'évêque de Remesiana en Dacie, Niceta[3], l'ami de saint Paulin de Nole. Mais Niceta est moins un polémiste qu'un catéchiste. Il est connu surtout par son interprétation du symbole, écrite vers 375, et, à ce point de vue, il vaut mieux le rapprocher soit de Rufin d'Aquilée, auteur lui aussi d'un commentaire sur le symbole, soit de Zénon de Vérone (évêque de 362 à 380)[4], pasteur comme Niceta et s'occupant d'édifier son peuple, soit enfin de l'évêque de Barcelone, saint Pacien (évêque vers 360-390), dont il reste sur le baptême et sur la pénitence des écrits intéressants et pleins de vie[5].

A saint Ambroise on a longtemps attribué un *De sacramentis*[6] important, que certains critiques (Bar-

1. *P. L.*, t. XX.
2. *P. L.*, t. XIII.
3. Edit. E. Burn, *Niceta of Remesiana, his life and works*, Cambridge, 1905. — Travaux : L'introduction du même ouvrage, et W. A. Patin, *Niceta, Bischof von Remesiana*, München, 1909.
4. Œuvres dans *P. L.*, XI. — Travaux : A. Bigelmair, *Zeno von Verona*, Münster i. Westph., 1904. P. Monceaux, *Hist. littér. de l'Afrique chrétienne*, III, Paris, 1905.
5. Œuvres dans *P. L.*, XIII. — Travaux : A. Gruber, *Studien zu Pacianus von Barc.*, München, 1901. R. Kauer, *Studien zu Pacianus*, Wien, 1902.
6. Dans *P. L.*, XVI.

denhewer) retardent jusqu'au vᵉ ou au vɪᵉ siècle, mais que d'autres (Duchesne, Batiffol) maintiennent aux environs de l'an 400, et qui appartient bien en tout cas au cercle de l'église de Milan. Le commentaire sur les épîtres de saint Paul[1], cité sous le nom d'Ambrosiaster, n'est pas non plus de l'évêque de Milan : il est très probablement du juif, converti d'abord puis relaps, Isaac, qui écrivait sous le pontificat de Damase (366-384), et qui est l'auteur encore des *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* que l'on trouve parmi les œuvres de saint Augustin[2].

Je ne nommerai guère que pour mémoire Julius Firmicus Maternus dont le livre *De errore profanarum religionum*[3], écrit vers 347, offre plus d'intérêt pour l'histoire que pour la théologie. Prudence, de son côté, a consacré toute une partie de ses poèmes (404-405)[4] à combattre le paganisme et l'hérésie, et l'on a voulu voir notamment dans son *Apothéose* et son *Hamartigénie* une réfutation voilée, mais non équivoque, du priscillianisme. L'histoire des dogmes n'a que fort peu à glaner dans ces compositions. Il en va tout autrement du livre de saint Optat *De schismate donatistarum* (370-385). Dans la littérature du ɪvᵉ siècle l'évêque de Milève reste presque un isolé : par le sujet qu'il traite c'est à saint Augustin qu'il se rattache plus qu'à ses contemporains, et c'est pourquoi je l'ai nommé le dernier ; mais d'ailleurs il est, dans la théologie de l'église et des sacrements, un initiateur dont les idées doivent être étudiées de près. Il n'a pas combattu le donatisme seulement par l'histoire et les faits : il lui a opposé une doctrine dont celle de l'évêque d'Hippone

1. *P. L.*, XVII.
2. *P. L.*, XXXV.
3. *P. L.*, XII.
4. *P. L.*, LIX, LX.

n'est qu'un développement, et dont l'avenir devait un jour consacrer les principes[1].

Essayons, au moyen de ces auteurs, de nous représenter ce qu'était la théologie latine au IVe siècle.

§ 2. — La doctrine sur les sources de la foi.

La première des sources où nos auteurs vont puiser leur enseignement est naturellement l'Écriture. Ils la regardent tous comme inspirée[2], mais sans analyser un peu profondément le concept de l'inspiration. Seul, saint Jérôme fait remarquer que l'auteur inspiré n'est pas entre les mains de Dieu, comme le pensaient les montanistes, un instrument purement passif, ravi en extase et ne comprenant pas lui-même ce que Dieu disait par sa bouche. Non, cet auteur restait conscient et actif, et c'est pourquoi nous constatons tant de différence dans le style des écrivains sacrés, chacun d'eux marquant l'expression de la vérité inspirée de sa personnalité propre[3]. Une conséquence de l'inspiration est d'ailleurs que l'Écriture ne peut ni se contredire, ni se tromper, ni nous tromper[4]. Elle doit donc être notre guide; en elle tout est parfait[5].

1. Édit. C. ZIWSA, Vindob., 1893. V. P. MONCEAUX, *Hist. litt. de l'Afr. chr.*, V, 1920. — Il faudrait aussi nommer LUCIFER de Cagliari et son disciple GRÉGOIRE d'Elvire dont les opinions sur l'Église rappellent le rigorisme de Novatien. D. Wilmart a démontré que Grégoire est le véritable auteur des *Tractatus Origenis* édités par Mgr Batiffol. V. le premier volume de cette histoire, 6e édition, p. 357-362.

2. HILAIRE, *In psalm.* LXIV, 3; AMBROISE, *De Spiritu Sancto*, III, 112; JÉRÔME, *In epist. ad Gal.*, V, 20 (col. 417); *In Michaeam*, VII, 7 (col. 1222); *Epist.* CXXIII, 5.

3. *In Isaiam*, Prolog. (col. 19); *Epist.* CXXI, 10; et cf. les préfaces aux divers commentaires.

4. JÉRÔME, *In Nahum*, I, 9 (col. 1238); *Epist.* LVII, 7; cf. *In Matth.*, XIV, 8 (col. 98); *In Ieremiam*, XXVIII, 10, 11 (col. 855).

5. HILAIRE, *In CXVIII psalm.*, litt. VI, 1; AMBROISE, *In psalm. CXVIII*, sermo XIV, 11.

Comment nos auteurs l'interprètent-ils? J'ai déjà dit que saint Hilaire et plus encore saint Ambroise allégorisent souvent, et cherchent volontiers au delà, et quelquefois en dehors du sens littéral un sens plus haut. On en peut dire autant de Zénon de Vérone. Victorin, au contraire, malgré les explications originales, singulières, qu'il a données de certains passages de l'Écriture, se tient plus près de son texte et l'interprète en grammairien[1]. Quant à saint Jérôme, il emprunte à Origène la distinction des trois sens historique, tropologique et spirituel. Le premier est conforme à la lettre; le second expose la leçon morale que le texte contient; le troisième enfin met en relief, s'il y a lieu, les vues que ce même texte nous donne sur le ciel et la vie future[2]. Saint Jérôme ne veut pas qu'on s'arrête toujours uniquement au sens littéral, qui peut être une occasion de scandale[3]; mais il condamne bien davantage ceux qui « divaguent » sous prétexte d'interprétation tropologique ou spirituelle[4].

L'Écriture est donc une première autorité qui nous instruit de ce que nous devons croire. Mais saint Hilaire observe que ceux qui sont hors de l'Église « ne peuvent avoir l'intelligence de la parole divine », que dans l'Église « a été établie la parole de vie »[5]. Saint Ambroise dit que le doigt de l'Église nous montre la foi, qu'elle seule garde la loi complète du Seigneur[6]. Saint Jérôme à son tour remarque, par la bouche du lucifériens qu'il approuve, que la tradition et la coutume

1. *In epist. ad Galatas*, II (col. 1184); *In epist. ad Ephesios*, II, *prooem.* (col. 1273).
2. *Epist.* CXX, 12; *In Amos*, IV, 4 (col. 1027); *In Ezechiel.*, XVI, 31 (col. 147).
3. *In epist. ad Galat.*, V, 13.
4. *In Isaiam*, XVII, 19; XVIII, 2 (col. 177, 179).
5. *In Matthaeum*, XIII, 1.
6. *In Lucam*, V, 97; *In psalm. CXVIII*, sermo XXII, 33.

de l'Église peuvent suppléer au silence de l'Écriture, comme on le voit pour maintes pratiques[1]. Et nous connaissons par l'histoire tous les faits qui supposent dans nos auteurs la conviction intime que la vraie Église ne peut errer dans son enseignement. L'argument tiré des « Pères » n'était pas encore, il est vrai, complètement créé, et saint Hilaire n'était pas fixé sur ce qui faisait au juste l'autorité d'un concile[2]. Saint Jérôme cependant a opposé aux pélagiens les écrits de saint Cyprien et même de saint Augustin[3]; et l'on sait que les définitions de Nicée ont été regardées par saint Hilaire comme irréfragables.

Mais autant les écrivains latins du IVe siècle relèvent l'autorité de l'Écriture et celle de l'Église, autant font-ils peu de cas de la philosophie, du moins si l'on entend ce mot des spéculations métaphysiques. En général, ils ne veulent pas de l'immixtion de la philosophie dans les choses de la foi. Saint Hilaire l'en écarte expressément, la déclarant inhabile à nous y éclairer[4]. Saint Ambroise, qui pense d'ailleurs que la philosophie a emprunté aux Écritures ce qu'elle a dit de bien, l'accuse de nous empêcher de trouver le Christ[5]. Tous la présentent comme une science vaine, incapable de nous faire vivre, plus riche de paroles que de vérité, devenue inutile par l'avènement du Christ[6]. De ce concert toutefois, qui n'étonnera pas de la part de nos latins du IVe siècle, il faut excepter Victorin. Philosophe dans le paganisme, il n'a pas renoncé à l'être en

1. *Dialog. contra luciferianos*, 8.
2. *De synodis*, 86.
3. *Advers. pelagian.*, III, 18, 19.
5. *De trinit.*, I, 13; IX, 8; XII, 19.
5. *De virginitate*, XIV, 92; *De officiis ministrorum*, I, 133, 179; *Epist.* XXXVII, 28.
6. HILAIRE, *In CXVIII psalm.*, Prolog., 4; AMBROISE, *In psalm. XXXVI*, 28; JÉRÔME, *In Isaiam*, XLIV, 24 et suiv. (col. 439); *In epist. ad Ephes.*, IV, 17 suiv. (col. 504); ZÉNON, *Tractat.* I, 7, 1.

devenant chrétien. Il a vu dans la nouvelle religion surtout une consécration de ses idées néoplatoniciennes, et c'est pourquoi tout son effort tend à montrer les harmonies de sa philosophie et de sa foi. Effort intéressant par sa nouveauté même, et qui ne sera pas renouvelé de longtemps avec autant de vigueur et de sincérité.

§ 3. — La lutte contre l'arianisme et la doctrine trinitaire.

Entre les docteurs latins qui défendirent au IVe siècle la foi de Nicée, il y a lieu évidemment de distinguer ceux qui écrivirent avant son triomphe définitif, et ceux dont les ouvrages sont sensiblement contemporains de ce triomphe ou même sont postérieurs au concile de Constantinople de 381. Dans le premier groupe il faut ranger saint Hilaire, Phebadius, Victorin et Zénon. Ils sont naturellement de beaucoup les plus importants pour l'histoire de la lutte contre l'arianisme en Occident au IVe siècle.

Hilaire tient sa doctrine de saint Athanase; Phebadius et Zénon paraissent avoir lu Tertullien et en avoir gardé quelque chose; Victorin se classe à part et établit moins le dogme par l'Écriture qu'il ne cherche à l'expliquer par la raison.

La première chose à faire pour réfuter les ariens était de se dégager du sabellianisme dont ils accusaient sans cesse les orthodoxes d'être fauteurs. Saint Hilaire établit avec soin la distinction des personnes : « Non persona Deus unus est, sed natura ». « Non unum subsistentem sed substantiam non differentem [1]. » Le Père et le Fils sont deux personnes dis-

1. *De synodis*, 69, 64; *De trinit.*, I, 16; IV, 20; VII, 2, 32; cf. III, 23; IV, 21, 30, etc.

tinctes. Chacune de ces personnes est parfaite en soi, et bien que le Fils soit vertu, sagesse, gloire, le Père n'en est pas moins puissant, sage et glorieux[1]. Mais la seconde personne n'est pas faite, créée par la première, le Fils est engendré, et engendré ab *aeterno*[2].

Jusque-là Hilaire pouvait s'entendre, sinon avec les ariens purs ou anoméens, du moins avec les homoiousiens; mais il fallait pousser plus loin. Le Père et le Fils sont deux personnes distinctes. Par où et comment ne sont-ils qu'un Dieu? D'abord, répond Hilaire, parce qu'ils sont strictement égaux; ils possèdent l'un et l'autre pleinement la divinité : « Plenitudo in utroque divinitatis perfecta est. Non enim diminutio Patris est Filius, nec Filius imperfectus a Patre est[3]. » Les textes de l'Écriture qui paraissent insinuer l'infériorité du Fils vis-à-vis du Père (*Ioann.*, XIV, 28) ou son ignorance (*Marc.* XIII, 32) ne prouvent rien[4]. Ensuite, ils ne sont qu'un seul Dieu parce qu'ils ont une même substance : « Absolute Pater Deus et Filius Deus unum sunt non unione personae, sed substantiae unitate[5] ». C'est ce qu'exprime le mot ὁμοούσιος (homoousion). Il ne signifie pas que les deux personnes sont identiques, ni que la substance divine est partagée entre elles deux, ni qu'elles participent toutes deux à une substance qui leur serait antérieure, mais que le Fils, tout en étant distinct, a reçu du Père la substance par laquelle il est tout ce qu'est le Père : « Sit una substantia ex naturae genitae proprietate, non sit aut ex portione, aut ex unione, aut ex communione[6]. » On a prétendu

1. *De trinit.*, II, 8.
2. *De trinit.*, VI, 23-27; XII, 23-32.
3. *De trinit.*, III, 23; cf. *De synodis*, 73-75.
4. *De trinit.*, IX, 53, 54, 51, 55, 57, 67.
5. *De trinit.*, IV, 42, 40. Remarquer l'opposition des mots *unio* et *unitas*. Hilaire emploie toujours le premier quand il parle des personnes, le second quand il s'agit de la substance.
6. *De synodis*, 71, 67-69, 88.

qu'Hilaire entendait ὁμοούσιος dans le sens d'ὁμοιούσιος, et l'unité de substance du Père et du Fils d'une unité purement spécifique[1]. C'est une erreur, et ce que nous venons de dire le montre assez[2]. Hilaire assurément a fréquenté le parti homoiousien, et n'a pas craint de s'unir à lui pour repousser les anoméens; il s'est efforcé, dans l'intérêt de la paix et afin de le gagner, d'interpréter bénignement ses formules de foi, et de montrer qu'elles manquaient de logique plus que de vérité; mais il n'a pas hésité dans ses propres conclusions. Oui, à son avis, on peut admettre à la rigueur l'ὁμοιούσιος, puisque la parfaite ressemblance en Dieu entraîne l'unité de substance[3]; mais cette expression prête d'ailleurs à des ambiguïtés[4]. Mieux vaut la formule nicéenne : elle marque plus clairement l'unité substantielle du Père et du Fils[5].

La doctrine d'Hilaire se retrouve dans Phebadius, avec cette nuance, que le dernier n'ayant pas été en contact avec les Orientaux, reste davantage dans la rigueur latine : « Tenenda est igitur, ut diximus, regula quae Filium in Patre et Patrem in Filio confitetur; quae unam in duabus personis substantiam servans, dispositionem divinitatis agnoscit[6]. » Cette « dispositio divinitatis » vient de Tertullien. Mais voici qui est plus strict : « Pater et Filius etsi duae personae creduntur, ratione tamen et substantia unus sunt[7]. » De

1. V. GUMMERUS, *Die homoüsianische Partei bis zum Tode des Konstantius*, Leipzig, 1900.

2. On peut voir également *De trinit.*, VII, 41, où tout le raisonnement sur la circumincession suppose évidemment l'identé numérique de la substance divine dans le Père et le Fils.

3. *De synodis*, 72-77.

4. *De synodis*, 89.

5. V. la réfutation de Gummerus par G. RASNEUR, *L'homoiousianisme dans ses rapports avec l'orthodoxie* dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, IV, p. 411 et suiv., 1903.

6. *Liber contra arianos*, 22, col. 30.

7. *De filii divinit.*, 7, col. 44.

là l'ὁμοούσιος énergiquement défendu[1]; de là l'éternité absolue du Fils, et le rejet de toute génération temporelle[2]; de là l'égalité parfaite du Père et du Fils : « Totum Patri ascribimus quod est Filius, et totum Filio quod Pater est[3]. — Quid est enim Filius de eo quod Pater est? Alius idem[4]. » De là enfin cette conclusion que si le Verbe s'est manifesté dans les théophanies de l'Ancien Testament — comme l'auteur l'admet, — il ne s'y est cependant pas rendu visible dans sa substance; il l'était seulement par les formes extérieures qu'il avait momentanément revêtues[5].

Zénon lui aussi a lu Tertullien; mais il n'a pas su toujours le corriger, et il en a reçu dans sa doctrine trinitaire des concepts que l'on est surpris de rencontrer encore dans la deuxième moitié du IVe siècle. Car l'évêque de Vérone proclame sans doute l'unité de substance du Père et du Fils : ils sont comme deux mers qu'emplit la même eau: le Père s'est reproduit dans le Fils tout en restant ce qu'il était[6]; il proclame leur égalité « O sancta aequalitas ac sibi soli dignissima individuae deitatis... Deus in alio se inferior esse quemadmodum potest, quidquid enim uni ex duobus indiscrete in omnibus sibimet similantibus detraxeris, cui detraxeris nescis[7] »; mais quand il en vient à la naissance éternelle du Verbe, son langage se trouble : il reprend celui des apologistes sur le double état du Logos, d'abord dans le sein du Père et alors presque simple attribut de la divinité, puis proféré pour la

1. *De filii divinit.*, 2-5.
2. *Liber contra arian.*, 16; *De filii divinit.*, 2, col. 36.
3. *De filii divinit.*, 7, col. 44; 6, col. 43; *Libellus fidei*, col. 49.
4. *De filii divinit.*, 6, col. 42.
5. *Lib. contra arian.*, 17, col. 26; *De filii divinit.*, 8, col. 45-47.
6. II, 2 (col. 391, 392); I, 1, 1; II, 3; II, 5. 1.
7. II, 1, 1; II, 3; II, 5, 1; 6, 3, 4. Cependant voyez II, 5, 1 (col. 400), où l'auteur ne paraît viser ni l'incarnation ni les théophanies.

création et acquérant sa pleine personnalité[1]. On est ramené près de deux siècles en arrière par ces archaïsmes.

Il est inutile de nous appesantir sur la façon dont saint Ambroise, Faustin et Niceta traitent ce sujet des rapports du Fils et du Père : il faudrait répéter ce que nous avons écrit à propos d'Hilaire et de Phebadius[2]. Car saint Ambroise, remarquons-le bien, encore qu'il ait été un des maîtres de saint Augustin, se tient beaucoup plus près que lui de la conception trinitaire des Grecs. Pour l'évêque de Milan, le Père est toujours posé le premier, comme la racine et la source du Fils et de toute la Trinité : « Fons Pater Filii est, quia radix Pater Filii est[3] ». Le Fils est Fils parce qu'engendré, Verbe parce que proféré : « Ex utero generavit ut Filium; ex corde eructavit ut Verbum[4] »; engendré et proféré ni par un acte libre de la volonté, ni par contrainte proprement dite, mais par une nécessité de nature supérieure à la fois à la contrainte et à la volonté libre[5]. Il est temps d'en venir à Victorin, et d'examiner les contributions nouvelles qu'il apporte à la question qui nous occupe.

Victorin est amené à écrire sur cette question par les objections qu'un arien, nommé Candidus, lui a

1. « Principium, fratres dilectissimi, Dominus noster incunctanter est Christus, quem ante omnia saecula pater in profundo suae sacrae mentis arcano insuspicabili ac soli sibi nota conscientia, Filii non sine affectu, sed sine revelamine amplectebatur... Procedit in nativitatem qui erat, antequam nasceretur in Patre, aequalis in omnibus » (II, 3; II, 4; II, 5, 1). Voyez cependant II, 2, col. 392 et même II, 3.

2. Voir pour saint Ambroise surtout les deux traités *De fide ad Gratianum augustum*, écrit en 378-380, et le *De incarnationis dominicae sacramento*, probablement de 382 (*P. L.*, XVI); pour Faustin, son traité *De trinitate* (vers 384) et sa *Fides Theodosio imperatori oblata* (*P. L.*, XIII); pour Niceta, les *Libelli instructionis*, *Libellus tertius*, I, *De ratione fidei*, edit. Burn, p. 10 et suiv.

3. *De fide*, IV, 10, 132.

4 *De virginibus*, III, 1, 3.

5. *De fide*, IV, 9, 103

faites contre la doctrine nicéenne. Candidus, dans son *Liber de generatione divina*, 1-7[1], a objecté qu'on ne saurait imaginer en Dieu une génération. Elle blesserait son immutabilité parce qu'elle suppose un changement (*mutatio*), sa simplicité par ce qu'elle emporte une division, une séparation. D'autre part, un Verbe engendré ne saurait être Dieu, puisqu'il aurait passé d'un état à un état; il ne saurait être consubstantiel au Père : « Ex quibus apparet quoniam neque consubstantiale est quod generatur, neque sine conversione generatio a Deo[2] ».

Victorin s'efforce, par la philosophie, de résoudre ces difficultés, tout en reconnaissant combien il est malaisé de traiter de ce qui regarde Dieu[3]. Il remarque d'abord que toute action implique un mouvement : « Facere nonne motus est? »; mais il n'est pas vrai que tout mouvement implique un changement, une *mutatio*[4]. Dieu est éternellement en action, en mouvement : il se meut sans cesse[5]. Ce mouvement est une faction, une création par rapport aux êtres contingents, mais par rapport au Verbe c'est une génération; génération éternelle comme le mouvement dont elle est le terme, et parce que le Verbe, ayant été l'instrument de la création, a donc préexisté à toute créature[6]. Sans doute, Victorin laisse échapper çà et là quelques expressions incorrectes : le Père est *antiquior*, le Fils *iunior*; le Père a créé le Logos[7]; mais sa pensée n'est pas douteuse. Le Verbe est éternel et

1. *P. L.*, VIII, col. 1013-1017.
2. *Loc. cit.*, 7, col. 1017 A.
3. *De generatione Verbi divini*, 1, 28, col. 1033 C, 1034 A; *Adv. Arium*, II, 3, col. 1091 A.
4. *De generat. Verbi divini*, 30, col. 1035 A.
5. « Est enim movere ibi et moveri ipsum quod est esse, simul et ipsum » (*Adv. Arium*, I, 43, col. 1074 A).
6. *De generat. Verbi divini*, 29, 30, col. 1034, 1035 A B.
7. *Adv. Arium*, I, 20, col. 1053 D; *Hymn.*, III, col. 1114.

consubstantiel au Père : « Ὁμοούσιον ergo et filius et pater, et semper ita, et ex aeterno et in aeternum[1] ». Le Père et le Fils sont quelque chose d'un et de simple : « Unum ergo et simplex ista duo[2] ».

Cette conclusion est celle qui ressort de tout ce que Victorin nous dit des rapports du Fils avec le Père.

Le Fils est le terme de la volonté du Père, ou plutôt sa volonté en acte : « Pater ergo cuius est voluntas, filius autem voluntas est, et voluntas ipse est λόγος ». Toute volonté est enfant ; le λόγος est donc Fils : « Omnis enim voluntas progenies est... λόγος ergo filius ». Et comme Dieu atteint tout par une volonté unique, il n'y a qu'un Fils. Et comme ce Fils procède par la volonté, il est « non a necessitate naturae sed voluntate magnitudinis Patris » : ce qui ne veut pas dire que cette génération est libre, mais qu'elle a pour principe la volonté[3].

De même que le Fils est la volonté actuée du Père, aussi est-il le terme de sa connaissance, ou plutôt l'image par laquelle le Père se connaît lui-même : « Est autem lumini et spiritui imago... filius ergo in patre imago et forma et λόγος[4] ». De là il suit, d'un côté, que le Verbe est distinct du Père, comme l'image est distincte du sujet connaissant, mais d'un autre côté, qu'il lui est identique, parce qu'il le représente à lui-même. Il y a « alteritas nata » mais qui « cito in identitatem revenit[5] ».

1. *Adv. Arium*, I, 34, col. 1067 C, 31 ; IV, 21, col. 1128 ; I, 1, col. 1039 D ; I, 30 ; *De generat. Verbi divini*, 1, col. 1019 D ; *De ὁμοουσίῳ recipiendo*, 2, col. 1138 ; *Hymn.*, 1, col. 1141 C.
2. *De generat. Verbi divini*, 22.
3. *Adv. Arium*, I, 31, col. 1064 A B ; *In epist. ad. Ephes.*, I, 4, col 1236 B C.
4. *Adv. Arium*, I, 31, col. 1064 A ; 57, col. 1083, 1084.
5. *Adv. Arium*, I, 57, col. 1084 A.

Puis, se lançant définitivement dans la théorie néoplatonicienne de Dieu et de ses rapports avec le monde, Victorin représente ceux du Père et du Fils absolument comme ceux de l'Un et du νοῦς dans la philosophie de Plotin. Le Père est l'absolu, l'inconditionné, l'être transcendant qui semble n'avoir ni attribut, ni détermination quelconque, inconnaissable, invisible : le Fils est ce par quoi le Père se conditionne, se précise, se détermine, se limite en quelque sorte, se met en relation avec le fini, devient connaissable et tombe sous notre étreinte. Le Père est la substance, le Fils est plutôt la vie; le Père est le surêtre, le Fils l'être simplement.

Deus quod est esse, id est vivere, incognitus et ndiscretus est et eius forma, id est vitae intellegentia incognita et indiscreta est... Cum autem foris esse coeperit, tunc forma apparens imago Dei est, Deum per semet ostendens; et est λόγος, non iam inde πρὸς τὸν θεὸν λόγος, in qua vita et intellegentia, iam ὄν; quia certa cognitio est, existentia quae intellectu et cognitione capitur[1]. — Pater ergo et magis principalis vita motionem requiescentem habens in abscondito et intus se moventem : Filius autem in manifesto motio, et ideo filius quoniam ab eo quod est intus processit[2]. — Hic est Deus supra νοῦν, super veritatem, omnipotens potentia, et idcirco non forma; νοῦς autem et veritas et forma, sed non ut inhaerens alteri inseparabilis forma, sed ut inseparabiliter annexa ad declarationem potentiae Dei patris eadem substantia vel imago vel forma... Si silentium Deus est, Verbum dicitur; si cessatio, motus; si essentia, vita... Ergo ista essentia, silentium, cessatio Pater, hoc est Deus pater. At vero vita, Verbum, motus aut actio filius et unicus filius[3]. — Deus ergo est totum πρόον : Iesus autem ipsum hoc totum ὄν[4]. — Verum esse primum ita imparticipatum est ut nec unum dici possit nec solum, ultra simplicitatem, praeexistentiam potius quam existentiam, universalium

1. *Adv. Arium*, IV, 20, col. 1123 A.
2. *Adv. Arium*, I, 42, col. 1073 A.
3. *Adv. Arium*, III, 7, col. 1103, 1104.
4. *De generatione Verbi div.*, 2, col. 1021 A.

omnium universale, infinitum interminatum, sed aliis omnibus, non sibi, et idcirco sine forma intellectu quodam auditur... Hoc illud est quod diximus vivere vel vivit, illud infinitum, illud quod supra universalium omnium vivere, est ipsum esse, ipsum vivere, non aut aliquid esse, aut aliquid vivere unde nec ὄν. Certum enim etiam quiddam est ὄν, intelligibile, cognoscibile. Ergo si non ὄν nec λόγος, λόγος enim definitus est et definitor [1].

D'une manière générale donc, on peut dire que le Verbe, d'après Victorin, est l'actuation de la puissance active qu'est le Père. Et ainsi, en un sens, il est vrai que le Verbe est inférieur au Père, parce qu'il le tire de sa transcendance et le rapproche du fini, parce que lui-même en reçoit la vie [2]. Il lui est à la fois inférieur et égal : égal, car le Père a tout donné au Fils, sa substance et sa dignité; inférieur, car le Fils tient tout du Père comme de son principe [3]. Le subordinatianisme enseigné par Victorin, on le voit, se rapporte non à la nature mais à la personne du Verbe : il est une conséquence de la condition de Fils.

Les controverses qui s'agitaient en Orient sur le Saint-Esprit ne pouvaient non plus laisser indifférents les écrivains latins du ɪvᵉ siècle. On a de Niceta un traité *De Spiritus sancti potentia*, qui fait partie de ses *Libelli instructionis*, et de saint Ambroise un *De Spiritu Sancto* paru en 381. Quant à saint Jérôme, sollicité d'écrire sur le sujet, il préféra traduire — en le remaniant un peu — l'ouvrage de Didyme dont il a été question plus haut. De tous nos auteurs saint Hilaire est le seul qui — par ménagement pour les semi-ariens évidemment — ne nomme pas expressé-

1. *Adv. Arium*, IV, 19, col. 1127 B; et cf. IV, 23, col. 1129, 1130; III, 11, col. 1107 A B.
2. *Adv. Arium*, I, 42, col. 1073 A; *In epist. ad Philipp.*, III, 20, col. 1227 A B.
3. *Adv. Arium*, I, 13, col. 1047 C D.

ment le Saint-Esprit Dieu. Il n'en affirme pas moins que le Saint-Esprit n'est pas une créature, qu'il n'est pas étranger à la nature divine, qu'il est de la même substance que le Père et le Fils [1]. Phebadius [2], Zénon [3], Faustin [4], Niceta [5] et les autres tiennent plus expressément encore le même langage. Pour Victorin, s'il paraît quelquefois — par suite de l'imprécision du mot *spiritus* — confondre le Saint-Esprit avec le Fils, il l'en distingue cependant comme on distingue l'intelligence de la vie; comme on distingue la voix de la bouche qui l'émet; il dit que le Fils et l'Esprit sont deux, encore qu'ils aient même essence entre eux et avec le Père : « Est enim Pater loquens silentium, Christus vox, Paracletus, vox vocis [6] ». « Vivere quidem Christus, intellegere Spiritus [7] ». « Una substantia tribus a substantia Patris : ὁμοούσια ergo tria, hoc est simul οὐσία... ergo ὁμοούσιοι sunt, unam et eamdem substantiam habentes [8] ».

Reste la question de l'origine du Saint-Esprit. Depuis Tertullien, la doctrine de l'Occident comme celle de l'Orient en était restée à la formule : *a Patre per filium*. Mais on pouvait l'interpréter diversement, ou bien en ne voyant dans le Fils qu'un milieu par où la substance du Père est communiquée au Saint-Esprit, ou bien en faisant du Fils conjointement avec le Père un vrai principe actif producteur de l'Esprit-Saint. C'est à ce dernier sens que s'arrête la théologie latine. Elle y est amenée par le texte de saint Jean, xvi, 15;

1. *De trinit.*, I, 36; II, 4; XII, 55.
2. *Libellus fidei*, col. 49; *De filii divinitate*, 11, col. 49.
3. *Tract.* I, 1, 5 (col. 268); II, 13, 1.
4. *De trinitate*, VII, 1; *Fides Theodos. imper. obl.*, col. 80.
5. *De Spiritu sancto*, 18.
6. *Adv. Arium*, IV, 16, col. 1111 C; I, 13, col. 1048 A.
7. *Adv. Arium*, I, 13, col. 1048 B; cf. III, 4, 5.
8. *Adv. Arium*, I, 16, col. 1050 B C; 8, col. 1044 C; 12, col. 1046 D; etc.

mais elle n'ose dire d'abord que le Saint-Esprit *procède* du Fils, puisque l'Évangile n'emploie pas cette expression. Ainsi saint Hilaire, ayant écrit que le Saint-Esprit reçoit du Fils sa nature même et ce que le Fils a reçu du Père, se demande si recevoir du Fils est le même acte que *procéder* du Père. Il n'ose trancher la question; mais il remarque que, en tout cas, en recevant du Fils, le Saint-Esprit reçoit du Père, puisque tout ce que le Fils donne au Saint-Esprit lui vient du Père[1]. Le Saint-Esprit est donc « res naturae Filii, sed eadem res et naturae Patris est[2] ». D'où la conclusion que le Saint-Esprit est du Père par le Fils : « Quod ex te per eum (Filium) Sanctus Spiritus tuus est, etsi sensu quidem non percipiam, sed tamen teneo conscientia[3] ». — Même doctrine, sans le mot précis, chez Phebadius : « Misit nobis (Filius) Spiritum Sanctum de propria sua et ipsa una substantia sua... De meo, inquit, accipiet (*Ioan.*, XVI, 15); ex eo utique quod est Filius, quia et Filius de eo quod Pater est[4] ». — Même réserve dans saint Ambroise[5], bien qu'il enseigne très clairement que le Fils est le principe du Saint-Esprit : « Quae Filio incognita putas, ea de Filio Spiritus sanctus accepit. Accepit autem per unitatem substantiae, sicut a Patre Filius[6] ». — « Eo quod apud te... Deus omnipotens, Filius tuus fons vitae sit, hoc est fons Spiritus sancti, quia Spiritus vita est[7] ». — Et enfin même enseignement dans Victorin. Par un mouvement unique, dit-il, *uno motu*,

1. *De trinit.*, VIII, 20.
2. *De trinit.*, VIII, 26.
3. *De trinit.*, XII, 56; cf. 55, 57.
4. *De filii divinit.*, 11, col. 49.
5. Saint Ambroise use sans doute du mot *procedere*, mais seulement pour marquer la mission *ad extra* du Saint-Esprit par le Fils; par exemple *De Spiritu Sancto*, I, 119, 120.
6. *De Spir. Sancto*, II, 118.
7. *De Spir. Sancto*, I, 152.

le Père produit le Fils et l'Esprit-Saint : « Unus motus utrumque in existentiam protulit »; mais par ce mouvement le Père ayant donné au Fils tout ce qu'il a, — même de pouvoir se communiquer, — le Fils l'a donné à son tour à l'Esprit-Saint : « Et quia quae habet Pâter filio dedit omnia, ideo et filius qui motus est, dedit omnia Spiritui sancto [1] ». Et ainsi le Père reste toujours la source première; et il est vrai, en un sens, que ce n'est pas le Fils qui donne, mais le Père; mais cependant le Fils donne aussi, et produit comme principe subordonné : « Sicuti enim a gremio patris et in gremio filius, sic a ventre filii Spiritus [2] ».

Le rôle du Saint-Esprit dans la vie intime de Dieu est d'être le lien des deux autres personnes. Cette pensée de Zénon de Vérone [3] est fortement inculquée par Victorin. L'Esprit-Saint est « patris et filii copula » : « Primo connectis duo, esque ipsa tertia complexio duorum [4] ». Avec lui la Trinité est complète. La formule latine qui en exprime le mystère est et reste celle de Tertullien : *una substantia, tres personae :* « Tres personas unius substantiae et unius divinitatis confitentes [5] », personnes qui n'ont qu'une vertu, une opération, une volonté, un pouvoir comme elles n'ont qu'une substance [6]. Saint Jérôme écarte, comme suspecte d'arianisme, la formule cappadocienne trois *hypostases :* le mot hypostase, à son sens, correspondant à essence [7]. En revanche, au mot *per-*

1. *Adv. Arium*, III, 8, col. 1105 A B.
2. *Adv. Arium*, I, 8, col. 1044 C; 12, col. 1047 B.
3. *Tract.* II, 2, col. 392.
4. *Hymn.*, I, col. 1139 D; III, col. 1146 B.
5. PHEBADIUS, *De filii divinit.*, 11, col. 50.
6. AMBROISE, *De fide*, IV, 91; V, 134; *De Spir. Sancto*, III, 20; *Apologia proph. David*, 71; *In Lucam*, V, 3.
7. *Epist.* XV, 3, 4.

sonne Victorin préférerait le mot *subsistance :* « Dictum de una substantia tres subsistentias esse, ut ipsum quod est esse subsistat tripliciter, ipse Deus et Christus, id est λόγος, et Spiritus sanctus [1] ». Ces trois subsistances sont l'une dans l'autre par la circumincession : « uterque in utroque — omnes in alternis existentes [2] ». Elles sont entre elles dans le même rapport que l'être, la vie et l'intelligence, la vie qui est le Fils n'étant qu'une forme de l'être qui est le Père, comme l'intelligence, qui est l'Esprit-Saint, n'est qu'une forme de la vie qui est le Fils [3]. Par cet effort vigoureux pour ramener aux catégories plus générales de l'ontologie les données trinitaires de la foi, Victorin se pose en précurseur, non seulement de saint Augustin, mais des plus hardis scolastiques.

§ 4. — Création. Angélologie.

Le néoplatonisme qu'il a porté dans sa doctrine de la Trinité, Victorin l'étale aussi dans sa théorie de la création. Les essences des choses se trouvent potentiellement en Dieu qui les engendre, mais plus particulièrement dans le Logos, en qui tout être est insubstantié : « Semen est, et velut elementum omnium quae sunt ». « Insubstantiata enim sunt omnia ὄντα in Iesu, hoc est ἐν τῷ λόγῳ [4] ». C'est le Verbe qui fait exister les essences, qui est l'organe de la création [5]. Cette

1. *Adv. Arium*, II, 4, col. 1092 D; I, 41, col. 1072 A; III, 4, col. 1101 D.
2. *Adv. Arium*, I, 15, col. 1050 A ; 16, col. 1050 C. Cf. HILAIRE, *De trinit.*, II, 4; VII, 41; IX, 51; ZÉNON, *Tract.* II, 1, 2; II, 2, col. 392; II, 5, 1.
3. *Adv. Arium*, I, 13, col. 1048 B; 63, col. 1087 C D; III, 7-9, col. 1103-1105; IV, 21, col. 1128 D.
4. *Adv. Arium*, I, 25, col. 1059 A; 26, col. 1059 B; III, 3, col. 1100 C; IV, 4, col. 1116 C.
5. *Adv. Arium*, I, 33, col. 1066 C; 22, col. 1056 B C; *In epist. ad Ephes.*, I, 9, col. 1266 A.

création d'ailleurs nous est dépeinte plutôt comme une sorte d'émanation. La plénitude de vie versée d'abord par le Père dans le Verbe, déborde de celui-ci et se répand dans les créatures, en s'adaptant aux êtres qui la reçoivent[1]. Voici l'échelle des êtres : « Catena enim Deus, Iesus, Spiritus, νοῦς, anima, angeli et deinde corporalia omnia subministrata[2] ». Remarquons νοῦς et *anima* placés avant les anges, et la distinction de νοῦς et d'*anima*. L'âme n'est pas le νοῦς : elle le reçoit seulement[3]. Quant à la matière, elle est μὴ ὄν : elle ne devient quelque chose que par l'âme qui la vivifie[4].

Il est inutile de remarquer que toute cette théorie de la création, si l'on excepte l'idée du Verbe créateur et de la matière néant par elle-même, est particulière à Victorin. Les anges, qu'il a nommés dans sa chaîne des créatures, ne sont pas entrés dans le cadre de sa théologie, mais nos autres auteurs, surtout Hilaire, Ambroise et Jérôme s'en sont occupés. Les deux derniers croient qu'ils ont été créés avant le monde corporel[5]. De leur nature saint Jérôme ne dit rien de précis, mais, en expliquant leur chute par un péché d'orgueil[6], il écarte l'argument qui de *Genèse* VI, 1, 2, concluait à leur corporéité. Cet argument au contraire a rendu incertaine l'opinion de saint Hilaire et de saint Ambroise. Tous deux semblent parfois regarder les anges comme affranchis de corps, *spirituales* et *incorporales*[7]; mais le premier rapporte cependant la tradition qui voit les anges dans les fils de

1. *Adv. Arium*, I, 24, col. 1057 D; 25, col. 1058 D, 1059 A B; 47, col. 1077 A B; III, 3, col. 1100 B C; IV, 31, col. 1135 C D.
2. *Adv. Arium*, I, 25, col. 1059 B.
3. *In epist. ad Ephes.*, I, 4, col. 1239 B C.
4. *De generat. Verbi div.*, 10, col. 1026.
5. AMBROISE, *De incarnat. domin. sacramento*, 16; JÉROME, *In epist. ad Titum*, I, 2 seq., col. 560; cf. *Epist.* XVIII, 7.
6. *In Ezechiel*, XXVIII, 16.
7. HILAIRE, *In psalm.* CXXXVII, 5; AMBROISE, *In Lucam*, VII, 126.

Dieu de *Genèse* VI, 1, 2 [1]; et le second n'hésite pas à attribuer la chute des anges à leur incontinence, encore que chez lui on trouve ailleurs l'idée que les « fils de Dieu » sont les hommes justes, et que Satan est d'abord tombé par orgueil [2].

Saint Jérôme explique par la différence de leur mérite la différence qui existe entre les anges et leurs différents ordres; ordres dont nous ne pouvons pas d'ailleurs connaître le nombre et les degrés précis [3]. Cette question, toute théorique, a du reste peu préoccupé les Latins jusqu'à saint Grégoire. Les auteurs du IVe siècle insistent plus volontiers sur les secours que les bons anges nous apportent. Non seulement les nations, les églises et les communautés particulières sont protégées par un ange, mais chacun de nous a son ange gardien « qui unicuique adheret comes ». Ces anges intercèdent pour nous et nous couvrent de leur protection [4]. Saint Jérôme a même pensé qu'un compte serait exigé des anges préposés aux collectivés et qu'un jugement serait exercé sur eux, ayant pour objet l'accomplissement exact de leurs fonctions [5].

§ 5. — L'homme, la chute, la grâce, le mérite.

Fort peu encline aux questions de spéculation pure, la théologie latine se portait plus volontiers à l'étude

1. *In psalm.* CXXXIII, 6.
2. *De virginibus*, I, 8, 53; *Apologia proph. David*, I, 4; *De Noe et arca*, IV, 8; *In psalm. CXVIII*, sermo IV, 8; sermo VII, 8; sermo XVI, 15.
3. *Apol. adv. libros Rufini*, I, 23; *Adv. Iovinianum*, II, 28; *In epist. ad Ephes.*, I, 21.
4. JÉROME, *Commentar. in Ecclesiasten*, *P. L.*, XXXIII, 1053; *In Daniel*, VII, 3; *In Mich.*, VI, 1; HILAIRE, *In psalm.* LXV, 13; CXX, 4; CXXIV, 5; CXXIX, 7; CXXXIII, 6; CXXXIV, 17; *In Matth.*, XVIII, 5; AMBROISE, *In psalm. CXVIII*, sermo VII, 36; *In Lucam*, VII, 210, etc.
5. *In Michaeam*, VI, 1, 2.

de l'homme, de sa situation et de ses besoins dans l'économie chrétienne. Il est très important de relever l'idée qu'elle s'en faisait à la veille de la controverse qui devait mettre aux prises saint Augustin et Pélage.

Saint Hilaire, saint Ambroise et saint Jérôme sont à la fois dichotomistes et créatianistes. Pour eux, l'homme se compose de deux éléments seulement, et l'âme de l'homme est créée [1]. Cette âme est spirituelle, immortelle, répandue par tout le corps, bien qu'existant particulièrement dans un lieu spécial [2]. Zénon de Vérone ne paraît pas distinguer cette immortalité naturelle de l'immortalité bienheureuse ou malheureuse que nous méritent nos vertus ou nos fautes [3]. D'autre part on trouve dans saint Jérôme des passages où, sous l'influence d'Origène, il avait semblé d'abord favorable à la préexistence des âmes [4]. On sait qu'il repoussa depuis cette erreur. Mais elle paraît bien avoir été celle de Victorin. Victorin dit aussi que l'homme est composé de deux éléments, *ex corpore et anima;* toutefois il compte en lui deux âmes, l'une attachée à la matière, hylique, animale, ayant en soi son νοῦς hylique de même substance qu'elle; l'autre, insufflée en Adam par Dieu, céleste, divine, ayant en soi son νοῦς divin et céleste. Cette seconde âme est contenue dans la première, comme la première l'est dans le corps [5]. Et ces âmes, les âmes célestes du moins, ont préexisté

1. HILAIRE, *In psalm.* CXXIV, 4; *De trinit.*, X, 22; AMBROISE, *De Isaac et anima*, 3, 4; *De Noe et arca*, 9; JÉRÔME, *In Daniel*, III, 39; *Contra Ioannem hierosol.*, 22; *Apol. adv. libros Rufini*, III, 28; *Epist.* CXX, 12; cf. *Epist.* CXXVI, 1.

2. HILAIRE, *In psalm.* CXXXIX, 4-6; CXVIII, litt. XIX, 8; LXII, 3; LXIII, 9; AMBROISE, *De bono mortis*, 38; *In psalm. CXVIII*, sermo IX, 15; *De Cain et Abel*, II, 36. Saint Ambroise distingue cependant dans l'âme comme deux parties, l'une animale, l'autre spirituelle (*De Noe et arca*, 92).

3. *Tract.* I, 12, 4.

4. *In epist. ad Ephesios*, I, 4, 5, 12, 15 et suiv.

5. *Adv. Arium*, I, 62, col. 1086 D, 1087 A B.

de quelque façon réelle, *substantialiter*, et non pas seulement en puissance. Pour elles le monde actuel a été créé, afin qu'elles y fussent éprouvées, confirmées, et devinssent purement spirituelles[1].

Quelle était la condition primitive d'Adam et d'Ève? Saint Hilaire suppose qu'ils étaient immortels, puisque la mort est la suite du péché[2]. Saint Ambroise et Zénon vont plus loin : ils ne leur accordent pas seulement la sagesse, la vertu, l'exemption de la concupiscence[3]; ils paraissent croire qu'ils étaient semblables aux anges, célestes, et n'avaient par conséquent aucun besoin de nourriture[4].

Leur chute fut la conséquence, d'après Zénon, d'un péché de luxure[5], selon saint Ambroise d'un péché dont l'orgueil fut le principe[6]. Ils furent condamnés à la mort, soumis à la concupiscence et aux misères de la vie. Nous avons hérité de leur châtiment. Sur ce point, nulle difficulté. Hilaire déclare qu'Adam nous a transmis sa condamnation à la mort et la triste condition de son existence; que la concupiscence qui nous presse est une conséquence de notre nature, mais aussi de notre naissance « sub peccati origine et sub peccati lege »; que, par suite du péché d'Adam, nous sommes des captifs spirituels; le péché est le père de notre corps et l'infidélité la mère de notre âme[7]. On trouve des affirmations analogues dans Zénon[8], dans saint

1. *In epist. ad Ephesios*, I, 4, col. 1241 D, 1242 A B.
2. *In psalm.* LIX, 4.
3. ZÉNON, *Tract.* I, 12, 2; AMBROISE, *De paradiso*, 24, 63; *Epist.* LVIII, 12.
4. ZÉNON, *Tract.* I, 16,12; AMBROISE, *De paradiso*, 42; *In psalm. CXVIII*, sermo XV, 36.
5. *Tract.* I, 13, 5; I, 2, 8.
6. *In psalm. CXVIII*, sermo VII, 8; *Epist.* LXXIII, 5.
7. *In psalm.* LIX, 4; I, 4; CXXVI, 13; CXVIII, litt. XXII, 6; CXXXVI, 5; *In Matth.*, X, 23.
8. *Tract.* I, 12, 2.

Ambroise[1], dans saint Jérôme[2], dans l'Ambrosiaster[3]. Mais ces auteurs, qui admettent notre déchéance physique et morale en Adam, pensent-ils qu'à cette déchéance s'ajoute en nous une véritable faute, que nous naissons, comme enfants d'Adam, véritablement souillés et coupables? C'est proprement la question du péché originel.

Laissons de côté la théorie de Victorin qui explique par l'imperfection ou le caractère mauvais de la matière la souillure que les âmes contractent, lorsqu'elles sont introduites dans le monde matériel[4]. L'auteur essaie bien de corriger cette conception gnostique et fataliste de la faute originelle, en observant, contre les manichéens, que l'homme n'est pas mauvais par nature, et que le mal vient du libre choix de l'âme[5]. Il n'en reste pas moins que ses souvenirs origénistes et néoplatoniciens l'ont mal servi. Saint Hilaire dit, d'une façon générale, qu'en Adam nous avons tous erré, parce qu'il nous contenait tous : « In unius Adae errore omne hominum genus aberravit[6] ». Saint Pacien déclare que « le péché (peccatum) d'Adam a passé avec justice dans ses descendants, parce qu'ils ont été engendrés de lui[7] ». Saint Ambroise, qu'on ne saurait interpréter avec trop d'attention, entend, il est vrai, de la simple concupiscence les *haereditaria peccata* et l'*iniquitas calcanei* dont il parle au *De mysteriis*, VI, 32, et dans son commentaire sur le psaume XLVIII, 9-10; mais ailleurs il paraît aller plus loin : « *Lapsus*

1. *In Lucam*, VII, 234; *De mysteriis*, 32; *In psalm.* XLVIII, 8-10; LXIII, 75; *Epist.* XLI, 7; etc.
2. Par exemple, *In Ionam*, III, 5.
3. *In epist. ad Romanos*, V, 12.
4. *Adv. Arium*, I, 26, col. 1060 A; *In epist. ad Ephes.*, I, 7, col. 1243 C.
5. *Ad Iustinum manich.*, 16, col. 1008 B.
6. *In Matth.*, XVIII, 6; cf. X, 24.
7. *Sermo de baptismo*, 6; cf. 1, 2, 5. Il se peut qu'il s'agisse seulement ici de la concupiscence.

sum in Adam, de paradiso eiectus in Adam, mortuus in Adam; quomodo revocet, nisi me in Adam invenerit, ut in illo *culpae obnoxium*, morti debitum, ita in Christo iustificatum [1]? » Ici la solidarité de tout homme avec Adam n'est plus seulement dans la peine : elle est dans la faute : *lapsus sum, culpae obnoxium*. Et ailleurs : « Antequam nascamur, maculamur contagio; et ante usuram lucis, originis ipsius excipimus iniuriam, in iniquitate concipimur : non expressit utrum parentum an nostra. Et in delictis generat unumquemque mater sua, nec hic declaravit utrum in delictis suis mater pariat, an iam sint et aliqua delicta nascentis. *Sed vide ne utrumque intellegendum sit*. Nec conceptus iniquitatis exsors est, quoniam et parentes non carent lapsu. Et si nec unius diei infans sine peccato est, multo magis nec illi materni conceptus dies sine peccato sunt [2]. » Il est difficile de se rapprocher plus de saint Augustin que ne le fait ici saint Ambroise.

Mais voici qui anticipe non plus seulement la doctrine, mais le langage de l'évêque d'Hippone. L'Ambrosiaster commente le verset 12 du chapitre v de l'épître aux Romains : « In quo, id est in Adam, omnes peccaverunt. Ideo dixit *in quo* cum de muliere loquatur, quia non ad speciem retulit sed ad genus. Manifestum itaque in Adam omnes peccasse quasi in massa; ipsa enim per peccatum correptus, quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur cuncti peccatores, quia ex eo ipso sumus omnes. » On remarquera dans ce texte les mots *in quo* traduisant ἐφ' ᾧ : c'est la traduction qu'adoptera saint Augustin; et lui aussi parlera de la *massa perditionis*. Il est vrai que l'Ambrosiaster ajoute que, si la première mort nous atteint en

1. *De excessu fratris sui Satyri*, II, 6.
2. *Apologia proph. David*, 56.

conséquence du péché d'Adam, la seconde mort — l'enfer — ne nous sera infligée que pour nos péchés personnels, mais il dit cependant que la malédiction qui, dans le principe, ferma le ciel à Adam s'est trouvée étendue à tous les hommes. Si donc le péché originel ne nous précipite pas par lui seul en enfer, il nous exile au moins du ciel.

L'Ambrosiaster a écrit sous Damase (366-384)[1]. Après lui et avant saint Augustin nous ne trouvons rien de plus net sur le péché d'origine. Saint Jérôme en énonce clairement la doctrine à la fin de son dialogue contre les pélagiens, III, 18. Mais ce dialogue est de la fin de l'année 415, et postérieur par conséquent aux premiers écrits antipélagiens de l'évêque d'Hippone dont il fait l'éloge.

La chute originelle cependant n'a pas détruit en nous la liberté, et le péché reste notre fait. Toutefois il nous est difficile de l'éviter, et bien que la chair ne soit pas l'auteur responsable, mais seulement l'organe du désordre voulu par l'âme, elle n'en coopère pas moins à l'iniquité[2]. Nous ne saurions, sans la grâce, nous sauver. Il ne paraît pas que nos auteurs requièrent cette grâce surnaturelle ou médicinale pour l'accomplissement de toutes les œuvres même moralement bonnes, ni, à plus forte raison, qu'ils considèrent les œuvres faites hors de la foi comme des péchés. Au contraire, saint Jérôme croit que, sans être chrétien, on peut mener une vie honnête, et il pense même que cette honnêteté est une préparation à recevoir la foi[3]. D'autre part, saint Ambroise ne condamne pas les vertus

1. Il faut observer que l'ouvrage a subi des interpolations.

2. HILAIRE, *In Matth.*, X, 23; *In psalm.* LXVIII, 9; AMBROISE, *Apologia proph. David*, 24, 15-19; *In psalm.* I, 22; *De Abraham*, II, 81; *Hexaemeron*, I, 31; *De Iacob et vita beata*, I, 10; *De paenitentia*, I, 73.

3. *In epist. ad Galat.*, III, 11; *Epist.* CVII

naturelles des païens, encore qu'il les déclare vaines, et ceux qui les pratiquent semblables à des arbres qui portent des feuilles sans fruit[1]. Mais quand il s'agit d'œuvres surnaturelles et méritoires, le langage change. Hilaire, Victorin, Ambroise, Jérôme sont unanimes à proclamer que nous ne pouvons, sans la grâce, faire œuvre salutaire et qui plaise à Dieu[2]. « Adiuvandi igitur per gratiam eius, dirigendique sumus, ut praeceptarum iustificationum ordinem consequamur... Quanta opus est nobis Dei gratia ut recte sapiamus, ut... ad universas Dei iustificationes aequa ac pari operum ac doctrinae observantia dirigamur[3] ». « Video itaque quia ubique Domini virtus studiis cooperatur humanis; ut nemo possit aedificare sine Domino, nemo custodire sine Domino, nemo quidquam incipere sine Domino[4] ». Bien plus, Victorin et Jérôme observent que l'acte même par lequel nous voulons le bien est l'œuvre de Dieu et se produit sous l'action de la grâce. Le langage de Victorin est remarquable :

Sic enim dixit *Salutem vestram operamini*. Sed rursus ne unusquisque parum gratiam Deo referat, si ipse sibi salutem operari videatur adiectum est illud : *Deus est enim qui operatur in vobis, et voluntate et efficacia, pro bona voluntate*. Ergo *salutem vestram*, inquit, *operamini;* sed ipsa operatio tamen a Deo est. Deus enim operatur in vobis, et operatur ut velitis ita. Et velle quasi nostrum est, unde nos operamur nobis salutem. Et tamen quia ipsum velle a Deo nobis operatur, fit ut ex Deo et operationem et voluntatem habeamus. Ita utrumque mixtum est, ut et nos habeamus voluntatem et Dei sit ipsa voluntas... Ope-

1. *In psalm.* I, 41; *In Lucam*, VII, 103.
2. On a soulevé sur la doctrine de la grâce de Zénon quelques difficultés qui ne méritent pas d'arrêter sérieusement. Cf. BALLERINI, *Dissertatio* II, capp. 5, 6 (*P. L.*, XI, col. 123 et suiv.).
3. HILAIRE, *In psalm.* CXVIII, litt. 1, 12; litt. X, 15; litt. XIV, 1, 2; litt. XVII, 8; *In psalm.* LI, 20; LXIII, 6; CXXVI, 10-12; CXLII, 7; *De trinit.*, III, 35.
4. AMBROISE, *In Lucam*, II, 84; III, 37; *In psalm.* XXXVI, 15; CXVIII, sermo I, 18.

ratur autem Deus in nobis et velle et agere pro bona voluntate. Ita, qui non ex Deo operatur, primo non habet velle; deinde, etiamsi habuerit velle, efficaciam non habet, quia non habet bonam voluntatem [1].

Jusqu'ici tout est bien; là où quelques-uns de nos docteurs paraissent fléchir, c'est sur la nécessité de la grâce pour le commencement de la bonne œuvre et de la foi. Saint Ambroise est cependant très net. Dans le texte de lui cité plus haut, il affirme que nous ne pouvons « rien commencer sans le Seigneur », et ailleurs il ajoute : « Quidquid autem sanctum cogitaveris hoc Dei munus est, Dei inspiratio, Dei gratia [2] ». Il en conclut avec l'Ambrosiaster que la grâce nous est donnée gratuitement et non sur nos mérites [3]. Mais sur cette même question, saint Hilaire, saint Optat, et même saint Jérôme ont émis des propositions que nous qualifierions actuellement de semi-pélagiennes. « Imbecilla enim est per se ad aliquid obtinendum humana infirmitas, écrit saint Hilaire; et hoc tantum naturae officium est, ut aggregare se in familiam Dei et velit et coeperit. Divinae misericordiae est ut volentes adiuvet, incipientes confirmet, adeuntes respiciat : ex nobis autem initium est, ut ille perficiat [4] ». Et l'on rencontre dans saint Optat et saint Jérôme des formules analogues [5].

Partagée encore sur la nécessité de la grâce pour le commencement de la foi et de la bonne œuvre, la théologie latine du IVe siècle se retrouve unanime pour af-

1. *In epist. ad Philipp.*, II, 12, 13, col. 1212 A B. JÉRÔME. *Epist.* CXXXIII, 6.
2. *De Cain et Abel*, I, 45.
3. *In Lucam*, VII, 27; *Exhort. virginit.*, 43; AMBROSIASTER, *In epist. ad Roman.*, XI, 6.
4. *In psalm.* CXVIII, litt. XVI, 10; cf. litt. XIV, 20.
5. OPTAT, *De schism. donatistar.*, II, 20; JÉRÔME, *Adv. pelag.*, I, 5; III, 1, cf. 10; *In Isaiam*, XLIX, 4.

firmer la nécessité de notre coopération pour la rendre efficace. On a lu déjà les déclarations de Victorin et de saint Ambroise; saint Hilaire et saint Jérôme ne sont pas moins explicites. Le premier remarque qu'en insistant surtout sur la miséricorde de Dieu, le psalmiste n'a pas exclu pour l'homme le devoir de mériter son salut; qu'il faut retirer nous-mêmes notre cœur du péché et le courber sous l'obéissance divine [1]. Le second nous avertit qu'il appartient à Dieu de nous appeler et à nous de croire : « Dei enim vocare est et nostrum credere [2] ».

De là à la théorie du mérite il n'y a qu'un pas. Le mot et la chose se rencontrent souvent dans nos textes. La foi a une part importante dans notre justification, et Victorin surtout la lui assigne fort grande [3]; mais les œuvres doivent suivre et appuyer cette foi : « Prima ergo haec iustitia est agnoscere creatorem, deinde custodire quae praecipit [4] ». Ces œuvres nous méritent le salut [5], et c'est sur elles en définitive que nous serons jugés, condamnés ou récompensés : « Manifestum est quia unusquisque operibus suis aut iustificabitur aut condemnabitur [6] ». Et saint Hilaire en donne la raison : « ut praemium sibi voluntas bonitatis acquireret, et esset nobis aeternae huius beatitudinis profectus atque usus ex merito, non necessitas indiscreta per legem [7] ». Mais surtout saint Jérôme, invité par l'erreur de Jovinien à traiter *ex professo* de la valeur des bonnes œu-

1. *In psalm* CXLII, 13; CXVIII, litt. XIV, 20.
2. *In Isaiam*, XLIX, 4.
3. *In epist. ad Galat.*, III, 22, col. 1172 B; *ad Philipp.*, III, 8, 9, col. 1219 C D; IV, 8, 9, col. 1231 A; *ad Ephes.*, II, 15, col. 1258 C; 16, col. 1259 C.
4. AMBROSIASTER, *In epist. ad Rom.*, IX, 30. AMBROISE, *In Lucam*, VII, 101.
5. AMBROISE, *In psalm.* I, 17; *In Lucam*, VIII, 47.
6. AMBROSIASTER, *In epist. ad Rom.*, XIII, 2; AMBROISE, *Epist.* II, 16.
7. *In psalm.* II, 16; XCI, 10; LXIV, 6; PACIEN, *Sermo de baptismo*, 7.

vres pour le salut, à donné à cette doctrine toute son ampleur. La foi, dit-il, ne nous sauve pas seule, non plus que les œuvres seules ne nous sauvent. Celles-ci n'ont pas simplement pour rôle de nous préserver du péché; elles nous méritent positivement le ciel : à ces œuvres sera proportionnée notre récompense : « Iam nostri laboris est, pro diversitate virtutum diversa nobis praemia preparare... Ecce servo et servo plus minusve committitur, et pro qualitate commissi atque peccati plagarum quoque numerus irrogatur[1] ». Et néanmoins il semble que la rigueur purement juridique de Tertullien soit adoucie, surtout chez ceux de nos auteurs qui ont étudié les Grecs, par ce sentiment fréquemment exprimé que nos mérites, quels qu'ils soient, sont très mêlés de démérites, qu'ils sont en partie le fruit de la grâce, et restent en somme fort au-dessous de la récompense qui nous est promise; si bien que, à tout prendre, cette récompense est l'effet moins de nos mérites que de la miséricorde de Dieu. Saint Hilaire a très heureusement traduit ce sentiment quand il écrit : « Non enim ipsa illa iustitiae opera sufficiunt ad perfectae beatitudinis meritum, nisi misericordia Dei etiam in hac iustitiae voluntate humanarum demutationum et motuum vitia non reputet[2] ».

Le problème de la prédestination a peu occupé la théologie latine avant saint Augustin. Victorin en parle souvent en philosophe[3]. L'Ambrosiaster prélude à des doctrines qui seront plus tard rejetées. Il ne se contente pas d'accentuer fortement la prédestination à la foi et à la gloire : il paraît n'admettre pas que Dieu veuille

1. *Adv. Iovinianum*, II, 32, 33; et cf. II, 18-34.

2. *In psalm.* LI, 23; CXVIII, litt. X, 15; *De trinit.*, IV, 38; AMBROISE, *in psalm. CXVIII*, sermo XX, 42; VICTORIN, *In epist. ad Ephes.*, I, 14, col. 1247 A; II, 5, col. 1255 B; III, 7, 8, col. 1264 B.

3. *In epist. ad Ephes.*, I, 4, 11, col. 1238 C, 1239 B, 1241 D, 1245 C.

sauver tous les hommes : « Ceteri vero salvari non possunt, quia per definitionem Dei spernuntur, per quam genus humanum salvare decrevit[1] ».

§ 6. — Christologie et sotériologie[2].

Comme la doctrine trinitaire, la doctrine christologique de l'Occident avait reçu de Tertullien sa première et forte expression, que la théologie subséquente put bien compléter, mais dont elle ne s'écarta jamais. Moins encore que l'arianisme, l'apollinarisme ne troubla, à ce point de vue, l'Église latine. Les papes le condamnèrent, les docteurs le réfutèrent et le contredirent; il ne récolta à notre connaissance aucun partisan sérieux.

Saint Hilaire s'était d'avance inscrit contre lui. De l'évêque de Poitiers il est vrai de dire, comme de saint Athanase, que l'enseignement christologique ne lui doit guère moins que celui du consubstantiel. Il faut cependant examiner sa doctrine de près, car elle n'a pas toujours été bien comprise. On résoudra par avance plusieurs des difficultés qu'elle présente, si l'on remarque que saint Hilaire se préoccupe de réfuter les ariens qui refusent au Sauveur une âme raisonnable, afin de rejeter sur le Verbe lui-même les émotions et passions auxquelles on voit par l'évangile que Jésus-Christ a été sujet.

Notre docteur a établi la pleine divinité du Verbe. Ce Verbe se fait homme : comment? Par un anéantissement, une évacuation de sa forme de Dieu : « In forma enim servi veniens evacuavit se a forma Dei[3] ».

1. *In epist. ad Roman.*, VIII, 28, 29; IX, 28.
2. V. sur ce dernier point J. Rivière, *Le dogme la Rédemption*, Paris, 1905.
3. *In psalm.* LXVIII, 25; LIII, 8; *De trinit.*, IX, 14.

Hilaire veut-il dire que le Verbe a dépouillé réellement sa nature divine? On l'a prétendu; mais il est clair par l'ensemble des textes que saint Hilaire entend la *forma Dei* de l'état glorieux qui convient à la nature divine et non de cette nature même, car il répète que, dans l'union, le Verbe n'a point perdu sa nature : « Evacuatio formae non est abolitio naturae... In corpore demutatio habitus et assumptio naturae naturam divinitatis non peremit, quia unus atque idem Christus sit et demutans habitum et assumens[1]. » On ne saurait songer non plus, comme l'a fait Dorner, à une sorte de retrait dans le Père, au moment de l'incarnation, de la personne du Fils, laquelle aurait reparu au moment de la glorification. Hilaire en effet proclame, d'une part, que le Verbe avant et durant sa vie terrestre est la même personne[2], et, d'autre part, observe que c'est à l'humanité et non au Verbe qu'est donnée après la résurrection la *forma Dei*[3]. Il faut donc conclure que la κένωσις pour notre docteur emporte simplement un renoncement momentané à cet éclat que nous nous représentons entourer la vie divine, nullement un renoncement aux prérogatives essentielles de cette vie.

C'est librement, et par un acte de sa puissance que le Verbe s'incarne[4]. Saint Hilaire analyse par le menu cet acte prodigieux. L'humanité prise par le Verbe est une humanité réelle[5], particulière, numériquement une bien qu'elle résume dans le nouvel Adam toute l'humanité[6]. L'évêque de Poitiers l'appelle céleste,

1. *De trinit.*, IX, 14, 38, 51; X, 7, 16, 22; XI, 18; *Fragm. ex opere histor.*, 11, 32; *In psalm.* LXVIII, 25; CXLIII, 7.
2. *De trinit.*, X, 22; IX, 14; *In psalm.* CXLIII, 7.
3. *In psalm.* II, 27; CXLIII, 7.
4. *In psalm.* LXVIII, 25; *De trinit.*, II, 26; IX, 51.
5. *De trinit.*, X, 25.
6. *De trinit.*, II, 24, 25; *In psalm.* LI, 16 LXVIII, 23; *In Matth.*, II, 15; IV, 12.

caeleste corpus[1]. En quel sens? D'abord parce que l'âme de cette humanité a été créée par Dieu, c'est-à-dire par le Verbe lui-même[2]; ensuite parce que Marie, encore qu'elle ait formé, comme les autres mères, le corps de son fils de sa substance, ne l'a pas formé par sa propre vertu, mais par la vertu du Saint-Esprit et du Verbe[3]; et enfin parce que le Verbe est encore intervenu pour unir ensemble le corps et l'âme qu'il devait prendre[4]. Ainsi tout vient du ciel en Jésus, bien qu'il soit homme : « Et homo est, et de caelis est[5]. » Cela n'empêche pas son humanité d'être passible; mais Hilaire enseigne et répète qu'elle ne l'est que par miracle et par une volonté positive du Verbe. Par suite de son union avec le Verbe, de son impeccabilité, de sa naissance virginale, l'homme en Jésus devait être normalement impassible, affranchi des nécessités qui s'imposent aux autres hommes, aussi bien que des affections et des passions qui les émeuvent et qui les troublent[6]. Si donc, comme Hilaire l'admet d'ailleurs[7], Jésus a souffert, s'il a eu faim et soif, s'il a gémi et pleuré, c'est parce qu'il l'a voulu librement, soit que nous entendions par là un ordre réglé dès le principe et une fois pour toutes qui assujétit, malgré ses prérogatives, l'humanité du Christ aux lois communes à tous

1. *De trinit.*, X, 18, 17; *In psalm.* LXVIII, 4, 23.
2. *De trinit.*, X, 20, 22.
3. *De trinit.*, X, 15-17, 22, 25; II, 26.
4. *De trinit.*, X, 15, 22.
5. *De trinit.*, X, 17, 16, 18.
6. *De trinit.*, X, 24, 27, 35, 37, 47. Zénon de Vérone ne pense pas non plus que Jésus-Christ ait pu éprouver la crainte. C'est au nom du juste opprimé qu'il a prononcé le *Tristis est anima mea usque ad mortem* (*Tract.* I, 16, 14).
7. *De trinit.*, X, 23, 55, 56. Saint Hilaire semble affirmer parfois que les douleurs de Jésus-Christ ont été purement fictives, qu'il n'en a pas souffert (*In psalm.* CXXXVIII, 3; *De trinit.*, X, 23, 47); mais il parle alors de Jésus-Christ comme Dieu. Le Verbe, en tant que tel, n'a pas en effet souffert réellement.

les hommes, soit que nous supposions une série d'actes de volonté sans cesse renouvelés et s'opposant à l'action du privilège initial. En tout cas, les souffrances et faiblesses du Christ, loin d'être un argument contre sa divinité, en sont au contraire la preuve, étant un effet de sa puissance[1]. Les objections qu'en tirent les ariens sont absolument vaines.

Nous avons suivi jusqu'au bout le raisonnement de saint Hilaire. Les autres écrivains, Victorin, Zénon, Phebadius, Ambroise, Jérôme présentent — si l'on excepte le dernier point — la même doctrine, mais moins riche et moins approfondie. Zénon écrit simplement que le Verbe n'est pas cessé, en s'incarnant, d'être ce qu'il était : « Salvo quod erat, meditatur esse quod non erat[2]. » Saint Ambroise et saint Jérôme, tous deux contemporains d'Apollinaire, affirment avec énergie l'existence en Jésus-Christ d'une âme raisonnable : « Quid autem opus fuit carnem suscipere sine anima, cum utique insensibilis caro et irrationabilis anima nec peccato sit obnoxia, nec digna praemio? Illud ergo pro nobis suscepit quod in nobis periclitabatur[3]. » C'est l'argument classique : le Verbe devait tout prendre de l'homme, puisqu'il venait guérir tout l'homme.

Depuis saint Paul, la théologie était unanime à déclarer Jésus-Christ homme exempt de toute souillure morale; la question de son ignorance ou, si l'on préfère, de l'étendue de sa science humaine restait ouverte, ou même avait été négligée. Au IVe siècle, la controverse arienne la rend actuelle et intéressante. Il

1. *De trinit.*, X, 24, 47, 48.
2. *Tract.* II, 8, 2; cf. 9, 2.
3. Ambroise, *De incarnationis domin. sacram.*, 68, et v. 63-78; Jérôme, *Apol. adv. libros Rufini*, II, 4; *In epist. ad Galat.*, I, 1; *In Ionam*, III, 6; etc.

était naturel que saint Hilaire, affranchissant en principe l'humanité de Jésus-Christ, à cause de son union avec le Verbe, des infirmités de la chair, l'affranchît aussi de l'ignorance qui est la suite de notre imperfection. L'évêque de Poitiers ne voit qu'une ignorance économique dans les paroles de Notre-Seigneur citées par Marc XIII, 32, « cum Filius idcirco nescire se dicat ne et alii sciant[1] ». Saint Ambroise incline évidemment vers la même conclusion, bien qu'il ne paraisse pas absolument fixé. Dans son *De fide ad Gratianum* (378-380), il attribue à certains esprits plus hardis — dont il n'est pas — l'opinion qui admet dans la science comme dans la grâce de Jésus un progrès réel, et il conclut : « Haec tamen alii dicant[2] ». Il adopte cependant, semble-t-il, lui-même cette opinion dans le *De incarnationis dominicae sacramento,* 71-73, écrit probablement en 382[3]. Sur les textes de saint Matthieu XXIV, 36 et de saint Marc XIII, 32, relatifs à l'ignorance du jour du jugement, il remarque d'abord que les mots *nec Filius* ne se trouvent pas — ce qui est vrai pour saint Matthieu — dans les vieux manuscrits grecs, et paraît vouloir les expliquer du fils de l'homme en Jésus-Christ; puis il se ravise et adopte la solution d'une ignorance économique : « Si quaeramus, non ignorantiae inveniemus esse sed sapientiae. Nobis enim scire non proderat[4] ». — Au contraire, saint Jérôme est plus ferme dans le sens de l'ignorance humaine de Jésus-Christ. Dans son commentaire sur Isaïe V, 15, il regarde comme réels les

1. *De trinit.*, IX, 62-67. On trouve au *De trinit.*, IX, 75, un passage fourni par un manuscrit de Vérone, où cette ignorance est supposée réelle et rejetée sur la nature humaine, mais l'authenticité de ce passage est douteuse.
2. *De fide*, V, 221, 222.
3. Et cf. *In Lucam*, II, 63, 64.
4. *De fide*, V, 209, et généralement, V, 193-224; cf. *In Lucam*, VIII 34-36.

progrès de Jésus en sagesse et en grâce, et met sur le compte de sa divinité qu'il ait su discerner déjà le bien du mal. Il écrit dans son *Dialogue contre les pélagiens,* II, 4, que le Sauveur ignorait le jour et l'heure du jugement, et s'il ajoute, dans son commentaire sur saint Matthieu XXIV, 36 (cf. XXVIII, 20), que cette ignorance était économique, c'est pour autant que l'on voudrait l'attribuer au Verbe en Jésus-Christ.

Ces divergences d'opinion montrent bien que, sur la question qui vient de nous occuper, la théologie latine du IVe siècle n'était pas complètement fixée. Avant de passer au problème capital de l'existence et du mode d'union des deux natures en Jésus-Christ, dissipons encore une obscurité de la christologie de saint Hilaire. Le saint docteur suppose manifestement que pendant le *triduum mortis* le Verbe est resté uni au corps et à l'âme du Rédempteur [1], et il aime à représenter la résurrection comme une nouvelle naissance que le Père donne à son Fils [2]. Jusqu'ici tout est bien; mais si nous en croyons Baur, saint Hilaire aurait de plus enseigné que, dans la glorification de Jésus, l'humanité du Sauveur s'est évanouie et s'est trouvée absorbée dans la divinité. On peut invoquer en faveur de cette opinion le *De trinitate,* IX, 38 et 41 et XI, 40 qui sont en effet très forts. On ne saurait toutefois en tirer la conclusion que l'on prétend. Saint Hilaire déclare que le Verbe est remonté au ciel avec cette humanité qu'il avait prise : « hominem quem assumpserat reportavit [3] »; qu'il reviendra au jour du jugement avec cette humanité suspendue à la croix et glorifiée au Thabor [4]. Seulement, cette humanité sera

1. *De trinit.*, IX, 34, 63.
2. *In psalm.* II, 27-30.
3. *In Matth.,* III, 2; IV, 14.
4. *De trinit.*, III, 16, 20; *In psalm.* LV, 12.

à la fin des temps transformée par la gloire « non abiecto corpore, sed ex subiectione translato, neque per defectionem abolito, sed ex clarificatione mutato[1] ». Cette transformation n'est pas une conversion substantielle de la nature humaine du Sauveur : c'est un changement dans les conditions et le mode de son existence.

Reste la question de la dualité des natures et de l'unité de personne en Jésus-Christ. Le v[e] siècle devait la trancher et fixer pour l'Orient la terminologie dont on y userait. L'Occident du IV[e] siècle ne connut que dans une faible mesure ces fluctuations. Un auteur peu strict, comme Zénon, emploiera, pour exprimer l'incarnation, des expressions de saveur tantôt nestorienne, tantôt monophysite : « *Infunditur* (*Deus*) *in hominem* » — « *Deus, ex persona hominis quem assumpserat, ait* » — « *Mistus itaque humanae carni se fingit infantem* » — « *Homo mistus* » — « *Tu Deum in hominem demutare valuisti*[2] ». Mais alors même, si l'on va au fond, on trouve une doctrine exacte. Cette doctrine est que, dans l'incarnation, le Verbe ne s'est pas changé en la chair qu'il a prise[3], qu'il ne s'est pas fait une fusion du Verbe et de l'humanité en un *tertium quid* qui n'aurait été ni Dieu ni homme[4], mais que le Verbe s'est uni une nature humaine de telle sorte qu'après l'union il n'y a qu'une personne, un Fils naturel de Dieu, et que cependant les deux natures divine et humaine subsistent distinctes avec leurs attributs et leurs opérations propres. Quelques citations justifieront cet énoncé. Saint Hilaire : « Nescit

1. *De trinit.*, XI, 40; cf. *In psalm.* CXLIII, 7; LXVIII, 25; II, 27.
2. *Tract.* II, 8, 2; I, 16, 14; II, 8, 2; II, 6, 1; I, 2, 9.
3. PHEBADIUS, *De filii divinit.*, 8; VICTORIN, *Adv. Arium*, I, 45, col. 1075 C.
4. PHEBADIUS, *Lib. cont. arianos*, 5.

plane vitam suam, nescit qui Christum Iesum ut verum Deum ita et verum hominem ignorat... Utrumque unus existens, dum ipse ex unitis naturis naturae utriusque res eadem est[1] ». — « Ecclesiae fides... non patitur Christum Iesum, ut Iesus non sit ipse Christus, nec filium hominis discernit a Dei filio, ne filius Dei forte non et filius hominis intellegatur[2] ». Il est évident d'ailleurs, par toute sa façon de parler, que saint Hilaire met dans le Verbe le principe de la personnalité de Jésus-Christ[3]. — Phebadius : « Credimus Dominum nostrum ex duabus substantiis constitisse, humana scilicet atque divina, et ita illum immortalem fuisse divina et mortalem ea quae fuerit humana[4] ». Chaque nature garde ses opérations : « Utramque substantiam suam affectus proprietate distinxit. Nam spiritus in illo res suas regit, id est virtutes et opera et signa, et caro passionibus suis functa est[5] ». Mais il n'y a qu'un Fils, Dieu uni à l'homme : « Quod virgo concepit, hoc peperit, id est Deum homini suo, ut iam dixi, sociatum[6] » : d'où la loi de communication des idiomes[7]. — Même doctrine dans Victorin[8]; dans Zénon, qui affecte de mettre en relief l'unité personnelle, en opposant les propriétés des natures : « In se Maria creatorem mundi concepit... exponit infantem totius naturae antiquitate maiorem ». — « Vagit Deus; patiturque se pannis alligari qui totius orbis debita venerat soluturus... Subiicit se gradibus aetatis cuius

1. *De trinit.*, IX, 3.
2. *De trinit.*, X, 52, 22, 34, 62, 63; IX, 14.
3. V. par exemple *De trinit.*, X, 47.
4. *Liber contra arianos*, 19, 4, 18.
5. *Lib. contra arianos*, 5, 18.
6. *De filii divinit.*, 8.
7. *Ibid.*
8. *Adv. Arium*, I, 45, col. 1075 B; I, 14, col. 1048 D; *In epist. ad Philipp.*, II, 6-8, col. 1208 C D. Bien que Victorin admette d'une manière générale la filiation divine de Jésus-Christ, il imagine cependant

aeternitas in se non admittit aetatem[1] »! — Même enseignement de Niceta chez qui il semble que l'on trouve un prélude de la lettre de saint Léon à Flavien[2]. Mêmes affirmations de saint Jérôme[3], et enfin de saint Ambroise dont les textes sont devenus classiques : « Servemus distinctionem divinitatis et carnis. Unus in utraque loquitur Dei Filius, quia in eodem utraque natura est; et si idem loquitur, non uno semper loquitur, modo[4] ». — « Non divisus Christus, sed unus, quia utrumque unus, et unus in utroque, hoc est vel divinitate vel corpore : non enim alter ex Patre, alter ex Virgine, sed idem aliter ex Patre, aliter ex Virgine[5] ». On remarquera surtout chez lui l'affirmation de l'existence des deux volontés : « Suscepit ergo (Christus) voluntatem meam, suscepit tristitiam meam... Mea est voluntas quam suam dixit[6] ».

En tout ceci, remarquons-le bien, peu, très peu de philosophie : rien des longues dissertations sur la personne et la nature où se complaira le génie grec; mais l'énoncé très ferme de ce qui est la foi de l'Église, foi plus sentie encore qu'intellectuellement analysée.

L'œuvre de Jésus-Christ ici-bas est de nous sauver, de nous délivrer de la mort et du péché, de nous réconcilier avec Dieu. Comment nos auteurs ont-ils conçu cette œuvre libératrice?

à côté d'elle une certaine filiation adoptive convenant à l'homme : « Nos enim adoptione filii, ille natura. Etiam quadam adoptione filius et Christus, sed secundum carnem » (*Adv. Arium*, I, 10, col. 1045 C).

1. *Tract.* II, 8, 2; 9, 2; 7, 4.
2. *De ratione fidei*, 6, 7; *De symbolo*, 4.
3. *Epist.* CXX, 9; *In epist. ad Galat.*, I, 1, 11; *In Matth.*, XXVIII, 2.
4. *De fide.* II, 77, 57, 58, 60; cf. III, 10, 65; *De incarnat. domin. sacram.*, 23, 37-45.
5. *De incarnat. domin. sacram.*, 35; *De fide*, II, 58; III, 8; V, 107.
6. *De fide,* II, 53; cf. 52; *In Lucam*, X, 60.

On retrouve chez eux toutes les diverses théories sotériologiques — spéculative, réaliste, théorie des droits du démon — que nous avons signalées dans la théologie orientale. On doit ajouter seulement que la théorie réaliste est généralement plus en honneur et plus fermement proposée; les deux autres, la théorie spéculative surtout quand on la rencontre, sont manifestement le résultat de l'influence des Grecs.

On ne sera donc pas surpris d'entendre saint Hilaire déclarer que le Fils de Dieu est né de la Vierge « ut homo factus naturam in se carnis acciperet, perque huius admixtionis societatem sanctificatum in eo universi generis humani corpus existeret[1] »; et encore que sa chair est comme une cité dont chaque homme est un citoyen; en sorte que le Verbe habite d'une certaine façon en chacun de nous[2], et par sa seule incarnation nous élève tous à une vie divine.

C'est l'idée de saint Athanase, et celle aussi de saint Irénée. En dehors de saint Hilaire, les Pères latins du IVe siècle ne lui donnent que peu ou point d'attention. En revanche, ils s'étendent longuement, quelques-uns du moins, sur la passion et la mort du Christ, comme principe de notre rédemption.

Saint Ambroise remarque d'abord que seul, le Christ était capable de nous délivrer : personne d'entre nous ne pouvait ni se délivrer ni délivrer les autres, puisque tous les hommes, hors Jésus, étaient tenus par les liens héréditaires[3]. Il fallait donc que Jésus-Christ prît en main notre cause, qu'il nous fût substitué, qu'assumant sur lui la dette du genre humain, se portant comme le répondant de tous, il souffrît, expiât, payât

1. *De trinit.*, II, 24; IX, 4.
2. *In Matth.*, IV, 12; *In psalm.* LXI, 2.
3. *In psalm. CXVIII*, sermo VI, 22. Cf. AMBROSIASTER, *In epist. I ad Corinth.*, VII, 23.

pour tous. C'est la doctrine de la récapitulation, de la compréhension ou même simplement de la substitution vicaire. Presque tous nos auteurs la contiennent explicitement. Hilaire : « Quae non rapuerat tunc repetebatur exsolvere. Cum enim debitor mortis peccatique non esset (Christus), tanquam peccati et mortis debitor tenebatur[1] ». Victorin : « In isto enim omnia universalia fuerunt, universalis caro, anima universalis, et in crucem sublata atque purgata sunt per salutem Deum λόγον[2] ». Ambroise : « Peccatum non fecit, sed peccatum factus est. Ergo in peccatum conversus est Dominus? Non ita; sed quia peccata nostra suscepit, peccatum dictus est. Nam et maledictum dictus est Dominus, quia nostrum suscepit ipse maledictum[3] ». Ou plus simplement : « Hominis causam locumque susceperat[4] ». Et l'on pourrait citer encore l'Ambrosiaster, Zénon de Vérone, et saint Jérôme[5].

Cette substitution toutefois, non plus d'ailleurs que la passion et la mort du Christ, ne lui ont pas été imposées malgré lui. Saint Hilaire, saint Ambroise et saint Jérôme ont insisté tout particulièrement sur le caractère libre et spontané, et par conséquent méritoire de l'œuvre rédemptrice. « Maledictorum se ergo obtulit morti, ut maledictum legis dissolveret, hostiam se ipse Deo Patri voluntarie offerendo, ut per hostiam voluntariam maledictum, quod ob hostiae necessariae et intermissae reatum erat additum, solveretur[6] ». Li-

1. *In psalm.* LXVIII, 7; cf. 6, 8; *In Matth.*, XXXI, 10; *De trinit.*, X, 4.
2. *Adv. Arium,* III, 3, col. 1101 A; *In epist. ad Galat.*, VI, 14, col. 1196 D.
3. *De incarnat. domin. sacram.*, 60.
4. *De interpell. Iob et David,* IV, 27; cf. *Epist.* XLI, 7.
5. ZÉNON, *Tract.* I, 2, 9; AMBROSIASTER, *In epist. II ad Corinth.*, V, 22; JÉRÔME, *In Isaiam,* LIII, 5-7, 1 et suiv.
6. HILAIRE, *In psalm.* LIII, 13, cf. 12. AMBROISE, *De excessu fratris sui Satyri,* II, 46; *In Lucam,* III, 48; *De benedict. patriarcharum,* 20. JÉ-

brement donc, bien qu'obéissant au Père, Jésus-Christ donne son sang, sa vie, comme le prix de notre rançon; il nous achète : « Caro factus, ut in carne cum esset, totum hominem sua passione et morte iuxta passiones corporis mercaretur[1] »; — ou bien encore il s'offre comme victime en sacrifice. Saint Hilaire nous l'a dit dans le texte qu'on a lu plus haut : saint Ambroise le répète souvent : « Idem ergo sacerdos, idem et hostia... nam et agnus ad immolandum ductus est, et sacerdos est secundum ordinem Melchisedec[2] ». Ce sacrifice a été un sacrifice d'expiation : « Poenas scilicet insipientiae et delictorum, quas non rapuerat, repetebatur (Christus) exsolvere[3] »; il a été un sacrifice de propitiation et d'apaisement qui nous a réconciliés avec Dieu : « Ipse enim (Christus) secundum Apostolum nostra placatio est » — « in cuius sanguine reconciliati Deo sumus[4] ». Hilaire et Ambroise prononcent même l'un et l'autre le mot de satisfaction, mais dans un sens qui n'est pas tout à fait celui que nous lui donnons actuellement, et qui s'identifie plutôt avec celui d'expiation[5]. En tout cas le sang et la mort de Jésus-Christ sont pour tous les péchés du monde une expiation, une rédemption suffisante et même surabondante. L'homme n'a plus qu'à s'en appliquer les fruits : « Cuius (Christi) sanguinis pretium poterat abundare ad universa mundi totius redimenda peccata[6]. »

Le réalisme sotériologique de nos auteurs est donc

RÔME, *In epist. ad Galat.*, I, 4. Cf. AMBROSIASTER, *In epist. ad Ephesios*, V, 2.

1. VICTORIN, *Adv. Arium*, I, 45, col. 1075 C; HILAIRE, *In Matth.*, XXXII, 6; XIV, 16; AMBROISE, *In Lucam*, VII, 114, 117; AMBROSIASTER, *In epist. I ad Corinth.*, VII, 23; XI, 26; JÉRÔME, *In Isaiam*, LIII, 7 et suiv.

2. *De fide*, III, 87; *De Spiritu Sancto*, I, 4; *Epist.* XLIV, 16.

3. HILAIRE, *In psalm.* LXVIII, 7.

4. HILAIRE, *In psalm.* LXIV, 4; CXXIX, 9.

5. HILAIRE, *In psalm.* LIII, 12; AMBROISE, *De fuga saeculi*, 44.

6. AMBROISE, *In psalm.* XLVIII, 13-15.

bien clair; mais quelques-uns d'entre eux ont de plus emprunté à Origène et à Grégoire de Nysse leur théorie des droits du démon. Saint Jérôme la rapporte en simple érudit, mais, comme il ne la blâme ni ne la critique, il paraît bien la faire sienne[1]. Le doute en tout cas n'est pas possible pour saint Ambroise. Cette conception flatte son génie d'orateur, et il se complaît à la développer. Par le péché nous nous sommes vendus au démon; car le péché est comme le trésor du démon, et la monnaie dont il nous achète. Devenus ainsi captifs, nous étions incapables de nous délivrer nous-mêmes, de payer notre rançon. Mais Jésus innocent, lui, n'est pas captif du démon; il offre à ce cruel maître, pour notre rançon, son propre sang, infiniment supérieur à ce que nous valions. Le démon accepte; le prix est payé, nous sommes libres. Ou plutôt nous avons changé de créancier; car notre dette subsiste, mais envers Jésus-Christ à qui nous nous devons nous-mêmes : « Pretium autem nostrae liberationis erat sanguis Domini Iesu, quod necessario solvendum erat ei, cui peccatis venditi sumus ». « Venit Dominus Iesus, mortem suam pro morte omnium obtulit, sanguinem suum pro sanguine fudit universorum. Mutavimus ergo creditorem; imo evasimus : manet enim debitum, fenus intercidit[2]. »

Saint Ambroise expose ici proprement la théorie de la rançon payée au démon par Jésus-Christ. Mais la théorie des droits du démon peut aussi se présenter sous une forme moins odieuse. Par le péché, les hommes sont tous tombés en la puissance du diable, et c'est pourquoi ils deviennent la proie de la mort, sa complice, et sont retenus ensuite captifs dans les cachots

1. *In epist. ad Ephesios*, I, 7; cf. *In Isaiam*, L, 1.
2. *Epist.* LXXII, 8, 9; XLI, 7, 8; *In Lucam*, VII, 114, 117; *In psalm.* XXXVI, 46.

de l'enfer. Jésus innocent est, en principe, libre de cette sujétion. Le démon, trompé par la faiblesse apparente du Sauveur, ose cependant porter la main sur lui ; il le fait mourir. C'est un abus de pouvoir dont il est juste que Satan soit puni. Parce qu'il a fait périr l'innocent, il perdra ses droits même sur les coupables : ceux-ci ressusciteront, et les enfers devront lâcher leurs captifs. Sous cette forme adoucie et, en somme, acceptable, la théorie des droits du démon ne se retrouve pas seulement chez saint Ambroise [1]; on la rencontre encore chez saint Hilaire [2]; l'Ambrosiaster l'adopte en maints endroits [3], et saint Pacien la résume éloquemment [4].

Elle prêtait aux effets oratoires, et l'on peut suivre, dans l'ouvrage de M. Rivière [5], les développements auxquels elle a donné lieu : mais elle devait céder le pas à la théorie réaliste qui la prime évidemment dans l'esprit des latins du IVe siècle, et avec laquelle d'ailleurs elle n'est pas incompatible.

Quant aux fruits de la rédemption, nos auteurs, et saint Ambroise en particulier, les ont souvent et incidemment signalés. C'est la rémission des péchés, notre réconciliation avec Dieu, l'immortalité bienheureuse, et l'entrée en partage de la vie divine : « Ad vulnera nostra descendit (Christus), ut, usu quodam et copia sui, naturae compotes nos faciat esse caelestis [6] ».

1. *In Lucam*, IV, 11, 12.
2. *In psalm.* LXVIII, 8.
3. *In epist. ad Rom.*, III, 24; *In epist. ad Ephesios*, V, 2.
4. *Sermo de baptismo*, 4.
5. *Le dogme de la rédemption*, p. 415 et suiv.
6. AMBROISE, *In Lucam*, V, 46; *In psalm.* XXXIX, 2; *Epist.* VII, 12; HILAIRE, *In psalm.* CXXIX, 9.

§ 7. — Ecclésiologie.

Jésus-Christ se continue dans le monde par l'Église. Elle n'est pas seulement la montagne du Seigneur, la maison de Dieu où habitent ses enfants : elle est le corps de Jésus-Christ[1]. Et comme Jésus-Christ était hier, est aujourd'hui, et sera au siècle des siècles, l'Église, prise dans sa plus large acception, est l'assemblée de tous les saints, membres de Jésus-Christ, qui ont vécu, qui vivent et qui vivront jusqu'à la fin des temps. Et non seulement des hommes, mais des anges et des principautés qui, eux aussi, ont été, au témoignage de l'Apôtre, réconciliés dans le Christ. C'est la belle idée de l'Église qu'a donnée Niceta dans son commentaire du symbole : « Ecclesia quid est aliud quam sanctorum omnium congregatio? » (10). Il en conclut que, dans l'Église, le fidèle bénéficie de la *communion des saints*, formule qui apparaît dans le symbole pour la première fois chez lui ou du moins à cette époque, bien qu'elle puisse être plus ancienne. Dans un sens positif, elle indique que le fidèle entre, par le baptême, en société de foi, de suffrages et de mérites avec tous ceux qui font partie de l'Église, tous les saints, défunts, vivants ou à venir. Au sens négatif, elle marque qu'il est séparé des païens et des sectes qui ne sont pas l'Église de Jésus-Christ, qui sont la *communio malorum*. Imaginée peut-être d'abord par les rebaptisants et les novatiens, qui n'admettaient dans leur église que des justes, l'expression fut adoptée, à la fin du IVe siècle, par les orthodoxes pour signifier l'union entre eux des membres de la vraie Église universelle[2].

1. HILAIRE, *In psalm.* CXXI, 10; CXXIV, 3; CXXVIII, 29.
2. V. sur ce point D. G. MORIN, « *Sanctorum communionem* », dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, IX, 1904. J. P. KIRSCH, *Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christl. Alterthum,* Mayence, 1900.

Mais venons plus précisément à l'Église de la terre, à l'Église militante.

A l'occasion du schisme de Novat, saint Cyprien avait déjà proclamé avec force que cette Église doit être une, et qu'elle est établie sur l'épiscopat groupé autour du siège de Rome. Le schisme donatiste allait amener saint Optat, puis saint Augustin, à préciser encore et à développer ces idées. L'ecclésiologie latine est, en grande partie, une création des africains.

On se rappelle quelle était, sur l'Église, l'erreur des donatistes. Confondant le corps et l'âme de l'Église, l'église visible et l'église invisible, ils prétendaient, comme les novatiens, que l'Église même visible ne pouvait comprendre que des justes, et que le péché grave suffisait à en exclure. La grande marque de l'Église pour eux était la sainteté. Cette sainteté, ils ne la trouvaient naturellement que dans leur secte : celle-ci était donc la seule vraie Église.

L'évêque Parménien, combattu par saint Optat, avait cependant énuméré quelques autres caractères ou notes de la vraie Église : c'étaient 1° la *chaire*, c'est-à-dire le siège épiscopal; 2° l'*ange*, c'est-à-dire le fait de posséder un évêque légitime, ou, d'une façon plus générale, le pouvoir de dispenser les choses saintes; 3° l'*Esprit* donné aux chrétiens par Dieu ou par ses ministres; 4° la *source* (*fons*), par où il faut entendre la vraie foi, ou peut-être le baptême dans lequel on la professe; 5° le *sceau* ou l'*anneau* (*sigillum, annulus*), probablement le baptême qui scelle la vraie foi et en marque le croyant; 6° enfin l'*ombilic*, c'est-à-dire l'autel, la vraie eucharistie ou le vrai culte[1]. Optat rejette ce dernier caractère comme note de la vraie Église (II, 8); il accepte les cinq autres, et s'efforce de mon-

1. OPTAT, II, 2, 6-8.

trer qu'on ne les trouve que chez les catholiques ; mais toute sa façon d'en traiter montre avec évidence qu'il reconnaît surtout deux grandes notes de la vraie Église, la catholicité et l'unité.

La catholicité : « Ubi ergo erit proprietas catholici nominis, cum inde dicta sit catholica, quod sit rationabilis et ubique diffusa? » (II, 1). L'Église doit être catholique, parce que Dieu a promis à son fils l'héritage de toutes les nations, et que c'est par l'Église que le Christ en devient le maître. « Concedite Deo ut hortus eius sit longe lateque diffusus » (II, 11).

L'unité. Saint Optat distingue avec soin entre le schisme et l'hérésie (I, 10, 12, etc.). Celle-ci altère le symbole et va contre la foi ; celui-là rompt l'unité de la communion et détruit la charité. Or, cette unité de son Église, Jésus-Christ l'a voulue. Pour cela il a fait de Pierre le prince des apôtres ; il lui a donné à lui, le premier, la chaire épiscopale de Rome, à lui seul le pouvoir des clefs. C'est en cette chaire unique — c'est-à-dire par la communion avec elle — que l'unité doit être gardée ; qu'elle devait être gardée par les apôtres mêmes qui ne devaient point élever chaire contre chaire, la leur contre celle de Pierre, puisque au fond il ne doit dans l'Église y en avoir qu'une. Ce pouvoir des clefs, conféré à Pierre, devait être communiqué aux autres apôtres, mais d'abord il l'a reçu seul : « Igitur negare non potes scire te in urbe Roma Petro primo cathedram episcopalem esse conlatam, in qua sederit omnium apostolorum caput Petrus ; unde et Cephas est appellatus : in qua una cathedra unitas ab omnibus servaretur, ne ceteri apostoli singulas sibi quisque defenderent, ut iam scismaticus et peccator esset qui contra singularem cathedram alteram collocaret » (II, 2 ; cf. 6, 9). « Bono unitatis, beatus Petrus, cui satis erat si, post quod negavit, solam veniam con-

sequeretur, et praeferri apostolis omnibus meruit, et claves regni caelorum communicandas ceteris solus accepit » (VII, 3). Nous retrouvons ici, mais renforcés encore, les idées et le langage de saint Cyprien sur l'unité de l'Église.

Ces principes posés, saint Optat n'a pas de peine à prouver que seuls, les catholiques, à l'exclusion des donatistes, possèdent cette catholicité et cette unité, notes de la vraie Église : la catholicité, puisqu'ils sont répandus dans le monde entier, tandis que le schisme est confiné en Afrique; l'unité, parce qu'ils ont pour eux la chaire de Pierre, et que, par elle, ils communient avec l'universalité des chrétiens : « Igitur de dotibus supradictis cathedra est, ut diximus, prima, quam probavimus per Petrum nostram esse » — « per cathedram Petri quae nostra est » (II, 6, 9). — « Cum quo (Siricio) nobis totus orbis commercio formatarum, in una communionis societate concordat » (II, 3). Et les donatistes sans doute ont essayé d'établir des évêques à Rome; mais ces évêques ne siègent pas sur la *cathedra Petri* : ce sont des étrangers.

L'Église catholique romaine est donc la vraie Église; et le fait qu'elle contient des bons et des méchants, des justes et des pécheurs, ne détruit pas cette conclusion, car l'Église est un *corpus mixtum*. Ce mélange a été voulu ou du moins permis par Jésus-Christ lui-même, et nous le devons tolérer jusqu'à la fin du monde : « Pariter iussit Christus in agro suo per totum orbem terrarum, in quo est una Ecclesia, et sua semina crescere et aliena... Nefas est enim ut episcopi faciamus quod apostoli non fecerunt, qui permissi non sunt vel semina separare, vel de tritico zizania evellere » (VII, 2).

Cette doctrine du *corpus mixtum* est aussi celle de

saint Hilaire[1]. Au contraire, saint Pacien — si son texte n'est pas altéré — exclut de l'Église le pécheur impénitent : « Quamdiu peccat et non paenitet, extra Ecclesiam constitutus est[2]. » Mais il est d'accord avec saint Optat sur l'unité et la catholicité de l'Eglise : « Ergo Ecclesia plenum est corpus et solidum, et toto iam orbe diffusum » — « Christianus mihi nomen est, catholicus vero cognomen[3] ». La catholicité d'ailleurs implique l'unité, unité que Jésus-Christ a établie en donnant d'abord à Pierre seul le pouvoir des clefs : « ad unum, ideo ut unitatem fundaret ex uno[4] ».

Le IVe siècle cependant avait vu les empereurs devenir chrétiens, quelques-uns hérétiques, et l'Église avait senti plus d'une fois menacée par eux l'indépendance de sa parole et de son ministère. Les premiers dans l'ordre civil et militaire, ces nouveaux chrétiens le voulaient être aussi — comme les empereurs à qui ils succédaient — dans l'ordre religieux. Par la voix des Hosius, des Hilaire, des Martin et des Ambroise, l'Église latine repoussa cette prétention. D'Hosius saint Athanase a conservé la noble protestation contre Constance : « Ne te mêle pas des choses ecclésiastiques; et ne nous commande rien en ces matières : c'est à toi qu'il convient d'en être instruit par notre bouche. Dieu t'a donné l'empire : à nous il a confié ce qui regarde l'Église. Et de même que celui qui usurperait ton pouvoir irait contre l'ordre de Dieu, redoute aussi, en t'immisçant dans le gouvernement de l'Église, de te rendre coupable d'un grand crime : *Rendez*, est-il écrit, *à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu*[5]. » Hilaire et saint Martin protestèrent,

1. *In Matth.*, XXXIII, 8.
2. *Epist.* III, 4.
3. *Epist.* III, 4; I, 4.
4. *Epist.* III, 11; I, 4.
5. ATHANASE, *Historia arianorum ad monachos*, 44.

l'un contre le même Constance[1], l'autre — on l'a déjà dit — contre l'usurpateur Maxime[2]; et quant à saint Ambroise, on sait avec quelle fierté il revendiqua et maintint vis-à-vis de Théodose et de ses successeurs l'indépendance et les droits des évêques en matière ecclésiastique : « Quando audisti, clementissime imperator, in causa fidei laicos de episcopo iudicare[3]? »

L'Église est donc, comme telle, indépendante des pouvoirs laïques; mais elle-même a-t-elle un chef visible, un évêque plus élevé qui la gouverne. On a vu que les Grecs, à l'époque où nous sommes, reconnaissaient au siège de Rome une primauté, une autorité plus haute à laquelle quelques-uns de leurs évêques eurent recours. Si les Grecs eurent cette opinion, on peut sans témérité augurer que les Latins abondèrent dans le même sens. On a lu plus haut les textes d'Optat et de Pacien sur les privilèges de saint Pierre. Presque tous nos autres auteurs, saint Hilaire, Victorin, saint Ambroise, l'Ambrosiaster, saint Jérôme parlent de même : Pierre est le fondement de l'Église, préposé à son gouvernement, le prince des apôtres, celui qui a reçu une autorité exceptionnelle, la primauté, qui a été établi chef pour couper court à toute tentative de schisme[4]. « Ubi ergo Petrus, conclura saint Ambroise, ibi Ecclesia; ubi Ecclesia, ibi nulla mors, sed vita aeterna[5] ». Et saint Jérôme :

1. HILAIRE, *Ad Constantium augustum*, I, 1.
2. SULPICE SÉVÈRE, *Historia sacra*, II, 50.
3. *Epist.* XXI, 4; LVII, 8; cf. *Sermo contra Auxentium*, 3 (*P. L.*, XVI, 1008).
4. HILAIRE, *In psalm.* CXXXI, 4; *In Matth.*, VII, 6; XVI, 7; VICTORIN, *In epist. ad Galat.*, I, 15, col. 1155 A B; AMBROISE, *In psalm.* XLIII, 40; *De fide*, IV, 56 (le passage *De incarnat. domin. sacram.*, 32, n'infirme pas ces assertions); AMBROSIASTER, *In epist. II ad Corinth.*, XII, 11; JÉRÔME, *Adv. Iovinianum*, I, 26.
5. *In psalm.* XL, 30.

« Si quis cathedrae Petri iungitur, meus est[1]. »

Or cette chaire de Pierre est à Rome; et saint Optat en concluait qu'être hors de la communion romaine équivaut à se trouver hors de l'Église. Saint Ambroise et saint Jérôme ne parlent pas autrement, mais en mettant plus en relief, ce semble, l'autorité juridictionnelle de ce centre d'unité. Leurs textes sont classiques : « Totius orbis romani caput romanam Ecclesiam atque illam sacrosanctam, apostolicam fidem, ne turbari sineret, obsecranda fuit clementia vestra; inde enim in omnes venerandae communionis iura dimanarunt[2] ». — « Ego nullum primum nisi Christum sequens, beatitudini tuae, id est, cathedrae Petri, communione consocior : super illam petram aedificatam ecclesiam scio. Quicumque extra hanc domum agnum comederit, profanus est... Quicumque tecum non colligit, spargit, hoc est, qui Christi non est Antichristi est[3] ». D'où saint Ambroise conclut encore qu'être en communion avec l'Église de Rome, c'est l'être avec l'Église catholique, et que les novatiens ne sauraient posséder l'héritage de Pierre puisqu'ils n'en possèdent pas le siège[4].

A Rome, on le conçoit, et plus qu'ailleurs, on a conscience de cette situation, et on le montre par les faits. Dans sa lettre aux eusébiens, le pape Jules leur déclare qu'il reste, malgré leur condamnation, en communion avec Marcel d'Ancyre; il blâme générale-

1. *Epist.* XVI, 2.
2. AMBROISE, *Epist.* XI, 4.
3. JÉROME, *Epist.* XV, 2; CXXX, 16; *Apologia adv. libr. Rufini*, I, 4. Dans la lettre à Evangelus (*Epist.* CXLVI, 1), qui contient plus d'une boutade, saint Jérôme écrit que « si l'on considère l'autorité, celle de l'univers est plus grande que celle de Rome », que tous les évêques ont même mérite et même sacerdoce, que tous sont successeurs des apôtres. Ces paroles, pour avoir besoin d'être interprétées, ne détruisent pas ce que l'auteur a dit ailleurs.
4. *De excessu fratris sui Satyri*, I, 47; *De paenitentia*, I, 33

ment toute leur conduite, et, en appelant à l'autorité de saint Paul et de saint Pierre, il reproche en particulier aux adversaires d'Athanase d'avoir traité l'affaire du patriarche d'Alexandrie sans l'avoir prévenu par écrit lui, évêque de Rome, « comme c'est l'usage » en pareil cas[1]. Damase, écrivant aux évêques orientaux à propos d'Apollinaire et de Timothée, donne à ces évêques le nom de fils très honorés (filii honoratissimi) et non pas de frères, et les félicite de la déférence qu'ils ont pour le siège apostolique[2]. Siricius parle du soin de toutes les églises qui lui incombe[3]. Innocent répondant, en 417, aux évêques des synodes de Milève et de Carthage, leur rappelle que toute cause même agitée dans les provinces les plus éloignées ne peut être terminée sans que le siège apostolique en ait pris connaissance et en ait confirmé le jugement; que toute question, surtout s'il s'agit de la foi, doit être soumise au successeur de Pierre, pour qu'il indique quelle est la doctrine à suivre. C'est là l'*antiqua regulae forma*, « quam toto semper ab orbe mecum nostis esse servatam[4] ». Même attitude et plus marquée encore s'il se peut dans Zosime[5]. Et autour des papes, les empereurs font preuve du même sentiment de l'autorité romaine. C'est à un concile romain, sous Miltiade, que Constantin, sollicité par les donatistes d'examiner leur cause, en confie d'abord le jugement. C'est la foi de Rome et d'Alexandrie que Théodose déclare d'abord vouloir suivre, avant de convoquer le second concile général[6].

1. Ap. ATHANASE, *Apologia contra arianos*, 32, 35
2. Ap. THÉODORET, *Hist. eccl.*, V, 10.
3. *Epist.* VI, 1 (*P. L.*, XIII, 1164).
4. *Epist.* XXIX, 1; XXX, 2 (*P. L.*, XX).
5. *Epist.* XII, 1.
6. *Codex Theodos.*, XVI, 1, 2. V. le texte dans HARNACK, *Lehrb. der Dogmengesch.*, II, p. 272, note 4.

§ 8. — Les sacrements. Le baptême. La confirmation [1].

L'Église latine du IVᵉ siècle connaissait — nous le verrons en détail — tous les rites producteurs de la grâce que nous appelons des sacrements. Ce nom néanmoins — ou celui emprunté aux Grecs de *mystères* — était plus spécialement réservé aux trois rites de l'initiation chrétienne, le baptême, la confirmation et l'eucharistie. C'est d'eux uniquement qu'ont parlé saint Ambroise dans son *De mysteriis,* et l'auteur du *De sacramentis;* et c'est en en traitant qu'ils ont émis les quelques idées générales, pouvant s'appliquer à tous les sacrements, que nous recueillons dans leurs œuvres.

Ces deux auteurs distinguent d'abord fort bien le rite lui-même de la grâce qu'il produit dans celui auquel on l'applique [2]; bien plus, l'idée de symbole efficace ne leur est pas étrangère; le rite — dans l'espèce l'eau ou l'ablution — est la figure de la purification intérieure qui est le résultat du baptême [3]; dans l'eucharistie, ce que l'on voit après la consécration n'est qu'un signe de ce qui est en réalité [4]. Mais, où leur conception devient confuse, c'est dans la détermination de ce qui constitue le sacrement proprement dit. Par le même procédé que les Grecs, ils veulent établir un parallélisme entre l'eucharistie et le baptême : l'eucharistie, sacrement fixe, se trouve réalisée par la prononciation des paroles de l'institution sur le pain et le vin : dès lors le sacrement existe; il faut

1. V. P. POURRAT, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907. F. J. DOELGER, *Das Sakrament der Firmung*, Vienne, 1906.
2. AMBROISE, *De mysteriis*, 8, 11, 20; *De sacramentis*, I, 10.
3. AMBROISE, *In Lucam*, II, 79.
4. AMBROISE, *De mysteriis*, 50, 52, 54; *De sacramentis*, IV, 14-16.

seulement l'appliquer. De même nos auteurs veulent que la bénédiction des eaux baptismales, bénédiction qui a pour effet de les sanctifier par la descente en elles du Saint-Esprit, en fasse un principe sanctificateur que l'administration du sacrement ne fera pour ainsi dire qu'appliquer. La formule de bénédiction de l'eau est à celle-ci, toute proportion gardée, ce que la formule de la consécration est au pain et au vin eucharistiques. Sans elle on aurait de l'eau ordinaire, vide de l'Esprit-Saint, impropre par conséquent à produire aucun effet de salut. Le sacrement de baptême se compose donc de cette formule, de l'eau, et de l'invocation trinitaire : « Aqua enim sine praedicatione dominicae crucis [1] ad nullos usus futurae salutis est : cum vero salutaris fuerit crucis mysterio consecrata, tunc ad usum spiritualis lavacri et salutaris poculi temperatur [2] ». « Tres testes in baptismate unum sunt aqua sanguis et Spiritus; quia si in unum horum detrahas, non stat baptismatis sacramentum. Quid est enim aqua sine cruce Christi? Elementum commune sine ullo sacramenti effectu. Nec iterum sine aqua regenerationis mysterium est... Sed nisi (catechumenus) baptizatus fuerit in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti, remissionem non potest accipere peccatorum, nec spiritualis gratiae munus haurire [3] ».

Cependant une question plus pressante appelait, en Afrique surtout, l'attention des théologiens. Le donatisme, renouvelant l'erreur des rebaptisants, affirmait que les sacrements ne sauraient être validement conférés en dehors de la vraie Église, et par un ministre

1. La bénédiction de l'eau se faisait par une prière accompagnée de signes de croix. V. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 299 suiv.

2. AMBROISE, *De mysteriis*, 14, 19, 20; *De Spiritu Sancto*, I, 77, 88. *De sacramentis*, I, 15 : « Non sanat aqua, nisi Spiritus descenderit et aquam illam consecraverit. »

3. AMBROISE, *De mysteriis*, 20.

notoirement indigne. C'était faire dépendre l'existence du sacrement et la production de la grâce de la valeur morale de celui qui appliquait le rite sacramentel. La question fut examinée *ex professo* par saint Optat.

Il la traite plus spécialement en s'occupant du baptême, mais il étend lui-même ses conclusions à la confirmation (vii, 4), et du reste il parle d'une façon générale. Remarquons seulement que, nulle part, saint Optat, pas plus que saint Cyprien, ne fait la distinction de la *validité* et de l'*efficacité* du sacrement, et qu'il en résulte parfois un peu de confusion dans son langage. Ceci posé, il y a, dit-il, trois facteurs (*species*) à distinguer dans le baptême : la formule trinitaire avec laquelle on le confère ; le croyant qui le reçoit ; celui qui l'administre ; mais ces trois facteurs n'ont pas la même importance : deux sont nécessaires ; le troisième est seulement quasi nécessaire. L'invocation trinitaire occupe le premier rang : rien ne peut se faire sans elle ; vient ensuite la foi du sujet qui reçoit le baptême ; quant à la personne du ministre, « vicina est, quae simili auctoritate esse non potest ». Le baptême est comme un corps qui a des membres, des éléments déterminés, invariables, qui ne sauraient changer. Or la personne du ministre ne fait point partie de ces éléments immuables : ils sont donc indépendants de lui. D'autre part, les sacrements sont saints par eux-mêmes, non par les hommes qui les donnent (sacramenta per se esse sancta, non per homines). Et pourquoi ? Parce que ces hommes ne sont que les ouvriers et les ministres de Dieu, les instruments de Jésus-Christ, ministre principal du baptême ; ils ne sont pas les maîtres du sacrement qui est chose divine, ils ne font qu'en poser le rite. C'est Dieu qui purifie l'âme, qui la sanctifie, et non pas l'homme.

Et dès lors tombe l'objection répétée par les dona-

tistes : « Qui non habet quod det, quomodo dat? »; car ce n'est pas l'homme qui donne, mais Dieu lui-même dont il tient la place. « Omnes qui baptizant operarios esse non dominos... Concedite Deo praestare quae sua sunt. Non enim potest id munus ab homine dari quod divinum est... Deus lavat, non homo... Dei est mundare, non hominis... Ipse est ergo qui dat; ipsiūs est quod datur » (v, 4; cf. v, 7). « Promissum erat temporibus nostris, ut ipse (Christus) daret quod hodie datur... baptizabat quidem, sed per manus apostolorum quibus leges baptismatis dederat... In hac re omnes discipuli eius sumus, ut nos operemur, ut ille det qui se daturum esse promisit » (v, 5). « Si, ut vultis, homo dat, Deus vacat, et si Deus vacat et apud vos est omne quod dandum est, ad vos sit conversio : quos baptizatis in nomine vestro tingantur » (v, 6)[1].

L'action du sacrement vient donc principalement de la Trinité qui y est invoquée : « Nomen est quod sanctificat, non opus » (v, 7). La foi du sujet y joue cependant un rôle capital, elle aussi, au moins en ce qui regarde l'efficacité du sacrement, car elle est une condition de l'intervention de Dieu. On a pu même se demander si saint Optat ne rejetait pas d'une manière générale comme invalide le baptême des hérétiques, faute de vraie foi dans le sujet ou le ministre, et quelques passages de son ouvrage[2] paraissent en effet l'insinuer. Quoi qu'il en soit, il n'hésite pas en ce qui regarde le baptême des simples schismatiques et pécheurs manifestes. Le baptême conféré par eux est valable, et ne doit point se renouveler (v, 3). Comme

1. Et voyez Saint Ambroise, *De Spiritu Sancto*, I, 18; *De mysteriis*, 27.
2. I, 10, col. 899, 905; V, 1, col. 1046. Voir aussi saint Pacien, *Epist.* III, 3, 22.

ils ne dispensent point eux-mêmes la grâce, ils ne sauraient non plus empêcher Dieu de la donner.

C'est à l'occasion du baptême surtout, nous l'avons dit, que saint Optat développe cette doctrine. Au moment où nous sommes, s'il reste encore à propos de ce sacrement des incertitudes que nous signalerons, on peut dire cependant qu'en général on est fixé, dans l'Église latine, sur les conditions dans lesquelles on doit l'administrer et sur ses effets. Saint Hilaire distingue, outre le baptême d'eau, quatre autres baptêmes, celui du Saint-Esprit (quae nos Sancti Spiritus sanctificet adventu), celui du feu lors du jugement (quae iudicii igni nos decoquat), celui de la mort (quae per mortis iniuriam a labe morticinae et societate purgabit), et celui du sang (quae martyrii passione devota ac fideli sanguine abluet); le tout d'après *Luc*, III, 16 et XII, 50[1]. Saint Ambroise en distinguera un cinquième, le baptême de désir, pouvant suppléer le baptême d'eau[2]. Pour nous en tenir à ce dernier, on en a les rites décrits et expliqués dans le *De mysteriis* de saint Ambroise (5-28), et dans le *De sacramentis* (II, 14-24). Ils consistent essentiellement dans l'immersion du baptisé dans l'eau préalablement bénite, immersion accompagnée de la formule trinitaire. Saint Ambroise cependant paraît bien admettre dans le *De Spiritu Sancto* (I, 42-45), et ce conformément avec saint Basile, qu'il suffirait à la rigueur, pour la validité et l'efficacité du baptême, de baptiser au nom de Jésus, ou au nom d'une des trois personnes divines, pourvu d'ailleurs que la foi fût saine, « quia qui unum dixerit Trinitatem signavit [3] ».

1. *In psalm.* CXVIII, litt. III, 5. Cf. *In Matth.*, II, 4.
2. *De obitu Valentiniani*, 51-53.
3. « Si Christum dicas et Deum Patrem a quo unctus est Filius, et

Notons seulement qu'à Milan et en Gaule, la cérémonie du baptême était suivie du lavement des pieds, rite auquel on attribuait la remise des *haereditaria peccata*, c'est-à-dire vraisemblablement une certaine purification et diminution de la concupiscence [1].

En dehors du martyre et — saint Ambroise le croit et l'espère — du désir sincère du baptême, le baptême d'eau était regardé comme absolument nécessaire pour le salut [2]. Les enfants eux-mêmes — qui d'après Zénon reçoivent aussi bien que les adultes ses effets de grâce [3] — ne peuvent sans lui entrer dans le royaume des cieux [4]. Ce baptême est d'ailleurs unique; validement conféré, il ne saurait se renouveler [5]. Or le concile d'Arles de 314 avait décidé contre les Africains que, même conféré par des hérétiques, le baptême ne devait pas se réitérer s'il avait été donné au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit [6]. Le texte du canon cependant ne levait pas toute difficulté, et l'on pouvait se demander encore si une foi saine en cette Trinité invoquée, soit de la part du ministre, soit surtout de la part du sujet, n'était pas requise pour l'existence et l'efficacité du sacrement [7]. Qu'elle fût requise pour son efficacité, de la part du sujet, la chose n'était pas douteuse, et c'est au moins dans ce sens qu'il faut in-

ipsum qui unctus est, Filium, et Spiritum sanctum quo unctus est designasti... Et si Patrem dicas, et Filium eius et Spiritum oris eius pariter indicasti; si tamen id etiam corde comprehendas. Et si Spiritum dicas, et Deum Patrem, a quo procedit Spiritus, et Filium, quia Filii quoque est Spiritus, nuncupasti » (*De Spir. Sancto*, I, 44).

1. Ambroise, *De mysteriis*, 31, 32; *De sacramentis*, III, 4-7. Cf. *supra* l'*iniquitas calcanei* de saint Ambroise.

2. Ambroise, *In psalm. CXVIII*, sermo III, 14; *De mysteriis*, 20; *Epist.* VII, 20.

3. *Tract.* I, 13, 11; cf. II, 43, 1.

4. Ambroise, *De Abraham*, II, 84.

5. Zénon, *Tract.* II, 36; Ambroise, *In Lucam*, VIII, 78.

6. Canon 8.

7. V. la lettre de Sirice à Himerius de Tarragone, *Epist.* I, 2, *P. L.*, XIII, col. 1133.

terpréter le passage de saint Ambroise, *De Spiritu Sancto*, I, 42, où il déclare « vide » toute la cérémonie du baptême, si, tout en les nommant, on diminue dans sa pensée la dignité du Père, du Fils ou du Saint Esprit. Mais il est possible que l'évêque de Milan aille plus loin, et qu'influencé ici par saint Basile, à qui il emprunte les éléments de son traité, il nie, au cas d'hérésie trinitaire du sujet ou du ministre, même la validité du sacrement. N'oublions pas que validité et efficacité n'étaient pas encore nettement distinguées l'une de l'autre.

Le baptême est régulièrement administré par l'évêque, mais souvent aussi, dans les églises de campagne, par de simples prêtres ou des diacres[1]. Les plus petits enfants peuvent le recevoir[2]. Nos auteurs s'étendent surtout sur les effets qu'il produit. Ce baptême efface nos péchés, nous dépouille du vieil homme, nous revêt de Jésus-Christ et nous régénère; il nous rend les temples et les enfants de Dieu, nous communique le Saint-Esprit, donne à notre corps l'immortalité et nous met en possession de l'héritage céleste[3].

La collation du Saint-Esprit cependant était plus spécialement attribuée au rite de l'imposition de la main et de l'onction d'huile parfumée qui la suivait, et que nous appelons confirmation. Son existence est affirmée par presque tous nos auteurs. En sortant de la piscine baptismale, le baptisé recevait d'abord une

1. JÉRÔME, *Dialog. contra luciferianos*, 9.
2. ZÉNON, *Tract.* I, 13, 11; SIRICIUS, *Epist.* I, 3.
3. HILAIRE, *In psalm.* LXIII, 11; LXVII, 30; LXV, 11; *In Matth.*, II, 6; X, 24; VICTORIN, *In epist. ad Galat.*, III, 27, col. 1173 B; IV, 19, col. 1184 B; ZÉNON, *Tract.* I, 12, 4; I, 13, 11; II, 14, 4; II, 27, 3; 40; 50; 63; PACIEN, *Sermo de baptismo*, 3, 6; AMBROISE, *In psalm. CXVIII*, sermo I, 17; *De Cain et Abel*, II, 10; *De interpellat. Iob*, II, 36; *De sacramentis*, III, 1, 2; JÉRÔME, *Dialog. contra luciferianos*, 6; NICETA, *De symbolo*, 10.

onction d'huile sur la tête (onction verticale), puis se présentait à l'évêque qui lui imposait la main en invoquant l'Esprit septiforme. Au IVe siècle, l'usage s'introduisit à Rome — plus tard dans les Églises de rite gallican — d'ajouter à cette imposition de la main un signe de croix fait au front avec le pouce trempé dans le saint chrême[1]. Le résultat de cette cérémonie était de parfaire le chrétien « quia post fontem superest ut perfectio fiat », de faire descendre en lui l'Esprit-Saint, de lui imprimer une marque, un caractère, « spiritale signaculum », « signaculum quo fides pleno fulgeat sacramento[2] ». Mais précisément, parce que ces effets se rapprochaient sensiblement de ceux du baptême, saint Jérôme trouvait difficile de justifier la nécessité et l'existence même de la confirmation. Car le Saint-Esprit était certainement conféré par le baptême, puisque les péchés ne pouvaient, dans le baptême, être remis que par le Saint-Esprit. Dès lors, pourquoi cette nouvelle invocation du Saint-Esprit par l'évêque? Saint Jérôme ne savait trop que répondre. Il alléguait que cette cérémonie devait rappeler la descente du Saint-Esprit sur les apôtres après l'ascension, et que l'utilité de mettre en relief l'épiscopat plus que sa nécessité en autorisait l'usage (ad honorem potius sacerdotii quam ad legem necessitatis)[3]. Mais au fond ses idées étaient confuses : il ne distinguait pas l'action sanctificatrice générale des sacrements, œuvre rapportée au Saint-Esprit, de la communication spéciale de la personne divine, fruit de la confirmation[4].

1. V. GALTIER, *La consignation à Carthage et à Rome*, dans *Recherches de science religieuse*, juillet, 1911; *La consignation dans les Eglises d'Occident*, dans *Revue d'Hist. ecclés.*, janvier 1912.
2. *De sacramentis*, III, 8; AMBROISE, *De mysteriis*, 41.
3. *Dialog. contra luciferianos*, 6, 8, 9.
4. Notons ici que la réconciliation des hérétiques validement bapti-

§ 9. — L'eucharistie[1].

On est frappé avant tout, quand on étudie la tradition latine du IVe siècle, de la netteté avec laquelle cette tradition affirme la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie. En ce point comme en beaucoup d'autres, la pensée de l'Occident est, si l'on peut ainsi parler, assise et fixée.

Ce n'est pas que l'on ne rencontre, dans saint Jérôme surtout qui est un érudit, des expressions vieillies depuis et devenues caduques. Ainsi, le calice est plein du *type* du sang du Seigneur (sanguinis eius impletur typus); la dernière cène est le *type* de la passion (in typum suae passionis); dans l'eucharistie, le corps et le sang de Jésus-Christ sont montrés (panis dominicus quo Salvatoris corpus ostenditur), sont représentés (repraesentaret); ce corps est l'Église présente « quae accipitur in fide, benedicitur in numero, frangitur in passionibus, etc. [2] ». Le fragment du canon donné par le *De sacramentis* parlera aussi de l'offrande « qui est la figure du corps et du sang de Notre Seigneur [3] ». Mais ces façons de s'exprimer, qui s'expliquent d'ailleurs, ne détruisent pas la force du témoignage en faveur du réalisme, fourni par ces auteurs mêmes. Nous les retrouverons dans un instant. Pour saint Optat l'au-

sés en dehors de l'Église continua de se faire, au IVe siècle, en Occident, par l'imposition des mains seule, accompagnée de l'invocation du Saint-Esprit (concile d'Arles de 314, canon 8, et SIRICE, *Epist.* I, 2, *P. L.*, XIII, 1133).

1. V. P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théologie positive*, 2e série, 3e édit., Paris, 1906. G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament in der ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg im Br., 1908.

2. *Adv. Iovinian.*, II, 17, cf. 5; *In Ieremiam*, XXXI, 10; *In Matth.*, XXVI, 26; *In Marc.*, XIV, 17 et suiv. Cf. AMBROSIASTER, *In epist. I ad Corinth.*, XI, 26.

3. *De sacramentis*, IV, 21.

tel est « sedes et corporis et sanguinis Christi »; les calices sont « Christi sanguinis portatores[1] ». Saint Hilaire a eu souvent l'occasion de s'expliquer sur ce point[2]; mais ses textes capitaux se trouvent au *De trinitate,* VIII, 13, 14, 16. Il y veut prouver l'unité physique et non pas seulement morale du Fils avec le Père par l'union physique et naturelle du Verbe avec l'humanité dans l'incarnation, et par l'union physique et naturelle de Jésus-Christ avec nous dans la communion. Jésus-Christ est aussi véritablement en nous qu'il a véritablement pris chair « vere sub mysterio carnem corporis sui sumimus ». Puis, citant saint Jean, VI, 56, 57, Hilaire continue : « De veritate carnis et sanguinis non relictus est ambigendi locus. Nunc enim et ipsius Domini professione et fide nostra vere caro est, et vere sanguis est. Et haec accepta atque hausta id efficiunt ut et nos in Christo, et Christus in nobis sit. Anne hoc veritas non est?... Est ergo in nobis ipse per carnem et sumus in eo ». Victorin et Zénon présentent des allusions, sans beaucoup pénétrer dans le sujet[3]; mais saint Ambroise et l'auteur du *De sacramentis* sont aussi explicites que possible, et saint Jérôme ne leur cède pas sur ce point. Il écrit que l'évêque et les prêtres « Christi corpus sacro ore conficiunt[4] »; qu'à la cène, Notre Seigneur était à la fois « ipse conviva et convivium, ipse comedens et qui comeditur[5] », et que, dans l'eucharistie, nous recevons son corps et son sang[6].

1. VI, 1, 2; cf. II, 19.
2. Par exemple, *In Matth.*, XIV, 11; *In psalm.* CXXVII, 6; *Contra Constant. imperator.*, 11.
3. VICTORIN, *Adv. Arium*, I, 30, col. 1053 B; II, 8, col. 1094 C; ZÉNON, *Tract.* II, 38; II, 53; I, 5, 8.
4. *Epist.* XIV, 8; LXIV, 5.
5. *Epist.* CXX, 2.
6. *In Matth.*, XXVI, 26; *Epist.* CXX, 2; LXXXII, 2; *In Ezechiel.*, XLI, 8 suiv.; *In Epist. ad Ephes.*, I, 7.

Ce corps et ce sang sont donc réellement présents dans l'eucharistie. Saint Jérôme, dans deux passages, semble attribuer à l'épiclèse une part au moins dans la consécration[1]. Saint Ambroise et le *De sacramentis* enseignent au contraire expressément que les paroles de l'institution réalisent le changement sacramentel[2]. Quel changement? L'un et l'autre répondent sans hésiter, la *conversion* du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Cette conversion eucharistique est le fait d'une puissance infinie, elle est l'effet d'un acte divin. Il n'y a donc pas à se demander comment elle s'opère, mais seulement à constater que ce changement substantiel ne dépasse pas l'énergie créatrice et transformatrice de Dieu : « Forte dicas : Aliud video, quomodo tu mihi asseris quod Christi corpus accipiam?... Probemus non hoc esse quod natura formavit, sed quod benedictio consecravit, maioremque vim esse benedictionis quam naturae; quia benedictione etiam natura ipsa mutatur ». Sur ce, saint Ambroise apporte l'exemple de la verge de Moyse changée en serpent, de l'eau changée en sang, et d'autres miracles modifiant les propriétés des êtres, puis il continue :

Quod si tantum valuit humana benedictio ut naturam converteret, quid dicimus de ipsa consecratione divina, ubi verba ipsa Domini Salvatoris operantur? Nam sacramentum istud quod accipis Christi sermone conficitur. Quod si tantum valuit sermo Eliae ut ignem de caelo deponeret, non valebit Christi sermo ut species mutet elementorum?... Sermo ergo Christi qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non potest ea quae sunt in id mutare quod non erant?... Ipse clamat Dominus Iesus : *Hoc est corpus meum.* Ante benedictionem verborum caelestium alia species nominatur; post consecrationem corpus

1. *Epist.* CXLVI, 1; *In Sophon.*, III, 7.
2. AMBROISE, *De mysteriis*, 52, 54; *De sacramentis*, IV, 14, 23.

significatur. Ipse dicit sanguinem suum. Ante consecrationem aliud dicitur, post consecrationem sanguis nuncupatur. Et tu dicis : *Amen,* hoc est, verum est. Quod os loquitur mens interna fateatur; quod sermo sonat affectus sentiat [1].

On a pu remarquer dans ces paroles l'expression très nette de la conversion substantielle : *Benedictione etiam natura ipsa mutatur... non valebit Christi sermo ut species mutet elementorum?... quae sunt in id mutare quod non erant.* La même précision se retrouve dans le *De sacramentis,* dont l'auteur a d'ailleurs sans aucun doute utilisé et presque copié parfois saint Ambroise.

Tu forte dicis : Meus panis est usitatus. Sed panis iste panis est ante verba sacramentorum : ubi accesserit consecratio, de pane fit caro Christi... Si ergo tanta vis est in sermone Domini Iesu ut inciperent esse quae non erant, quanto magis operatorius est ut sint quae erant, et in aliud commutentur... Ergo didicisti quod ex pane corpus fiat Christi, et quod vinum et aqua in calicem mittitur : sed fit sanguis consecratione verbi caelestis... Antequam consecretur, panis est; ubi autem verba Christi accesserint, corpus est Christi... Et ante verba Christi calix est vini et aquae plenus : ubi verba Christi operata fuerint, ibi sanguis Christi efficitur, qui plebem redemit. Ergo videte quantis generibus potens est sermo Christi universa convertere [2].

La doctrine de l'église de Milan et de celles qui en dépendaient semble donc très claire vers la fin du IVe siècle [3]. Saint Ambroise la précise encore en observant que le corps eucharistique de Jésus-Christ est bien son corps historique : « Et hoc quod conficimus corpus ex Virgine est... Vera utique caro Christi quae crucifixa est, quae sepulta est : vere ergo carnis illius

1. AMBROISE, *De mysteriis*, 50-54.
2. *De sacramentis*, IV, 14-16, 19, 23; et cf. 25, VI, 2-4.
3. Les objections que M. Loofs a voulu tirer contre la doctrine de

sacramentum est[1] ». Cela n'empêche pas ce corps d'être une nourriture *spirituelle;* car, puisqu'il est le corps de Jésus-Christ, il est un corps spirituel, le corps du Verbe qui est esprit[2]. L'évêque de Milan ne vise pas ici précisément le mode d'être du corps dans l'eucharistie, mais plutôt son efficacité sanctifiante.

C'est encore dans saint Ambroise et dans le *De sacramentis* que nous trouvons le plus de détails sur la communion, ses conditions et ses effets. Ce dernier ouvrage recommande la communion fréquente, quotidienne, et blâme les Grecs qui ne communient qu'une fois l'an[3]. C'est pour n'être pas privé de cette divine nourriture sans doute, que les fidèles l'emportaient et la gardaient chez eux[4]. Mais cette communion exige une préparation. Si saint Jérôme aurait désiré qu'on s'y préparât par l'abstention de l'œuvre conjugale[5], nos autres auteurs requièrent au moins une conscience pure : ils insistent sur la condamnation qu'encourt le sacrilège[6]. Quant aux fruits de la communion, le premier et le plus grand est de nous faire entrer par sa chair en participation de la divinité du Sauveur : « Quia idem Dominus noster Iesus Christus consors est et divinitatis et corporis : et tu, qui accipis carnem, divinae eius substantiae, in illo participaris alimento[7] »; puis de nous donner la vie, la vie surnaturelle, la vie éternelle, de remettre nos péchés, de

saint Ambroise du *De fide*, IV, 124, et du commentaire sur le psaume XXXVIII, 25, n'ont aucune valeur. V. BATIFFOL, *Op. cit.*, p. 289 suiv.

1. *De mysteriis*, 53.
2. *De mysteriis*, 58.
3. V, 25 : « Accipe quotidie quod quotidie tibi prosit. Sic vive, ut quotidie merearis accipere ». Cf. JÉRÔME, *Epist.* XLVIII, 15.
4. ZÉNON, *Tract.* I, 5, 8.
5. *Epist.* XLVII, 15.
6. ZÉNON, *Tract.* I, 15, 6; AMBROISE, *De paenitentia*, II, 87; AMBROSIASTER, *In epist. I ad Corinth.*, XI, 27-29.
7. *De sacramentis*, VI, 4; cf. HILAIRE, *De trinit.*, VIII, 13.

nous faire produire des œuvres de salut, et de nous combler de la joie céleste[1].

Mais l'eucharistie n'est pas seulement un sacrement, elle est aussi un sacrifice. Cette qualité lui est aussi souvent reconnue par nos auteurs[2]; et l'on sait que le *De sacramentis* contient une partie notable du canon de la messe latine actuelle (IV, 21, 22, 26, 27). Elle est un sacrifice que le prêtre consacre chaque jour[3], qu'il offre, mais que Jésus-Christ offre par ses mains[4]; un sacrifice où Jésus-Christ est immolé, et qui est la commémoraison ou la reproduction de celui de la croix[5].

§ 10. — La pénitence[6] et les autres sacrements.

Nous avons du IVe siècle, sur la pénitence, deux traités latins spéciaux : le *De paenitentia* de saint Ambroise, écrit vers 384, et le *Libellus exhortatorius ad paenitentiam* de saint Pacien, auquel on peut ajouter ses épîtres I et III. Mais d'autres auteurs, saint Hilaire et saint Jérôme en particulier, s'en sont occupés, et l'on peut, en complétant ces divers documents l'un par l'autre, retrouver en partie du moins l'idée qu'on se faisait alors en Occident de la discipline pénitentielle.

1. HILAIRE, *In psalm.* CXXVII, 10; AMBROISE, *De benedictionib. patriarcharum*, 39; *In Lucam*, X, 49; *De sacramentis*, V, 14-17.

2. ZÉNON, *Tract.* I, 5, 8; I, 15, 6; AMBROISE, *In psalm. CXVIII*, sermo VIII, 48; *In Lucam*, VII, 43; JÉRÔME, *In Matth.*, XXVI, 26; *Epist.* CXX, 2.

3. AMBROISE, *De benedict. patriarch.*, 38.

4. AMBROISE, *In psalm.* XXXVIII, 25.

5. AMBROSIASTER, *In epist. I ad Corinth.*, XI, 23-26; JÉRÔME, *Epist.* CXIV, 2; AMBROISE, *De fide*, IV, 124; *In Lucam*, I, 28.

6. Voir P. BATIFFOL, *Etudes d'Histoire et de théologie positive*, première série, 5e édition, pp. 145-160. G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament in den ersten sechs Jahrhunderten der Kirche*, Freiburg im Br., 1908.

Les rigoristes novatiens avaient nié la possibilité de faire pénitence au moins de certains péchés, et le droit de l'Eglise de les remettre. A l'un d'eux, Sympronianus, Pacien adresse ses lettres I et III. Il y enseigne que l'on peut faire pénitence et obtenir son pardon (I, 5); que tous les péchés peuvent être remis (III, 12); que ce pardon, les évêques ont le droit de le donner, parce qu'ils ont reçu le droit de lier et de délier (I, 6; III, 7), non pas qu'ils le fassent comme auteurs premiers et en leur propre vertu, mais parce qu'ils agissent comme ministres de Dieu : « Solus hoc, inquies, Deus poterit. Verum est, sed et quod per sacerdotes suos facit, ipsius potestas est » (I, 6; III, 7). Ce pouvoir n'est pas attaché à leur sainteté personnelle; il découle tout entier *ex apostolico iure* (I, 7); et il est bien distinct du pouvoir de remettre les péchés dans le baptême (III, 11).

Ces idées sont à peu près celles qu'a émises saint Ambroise. Lui aussi commence par établir contre les novatiens la possibilité et l'efficacité de la pénitence, le pouvoir des prêtres de remettre les péchés; pouvoir qui n'est qu'emprunté, et dans l'exercice duquel ils ne sont que l'instrument de Dieu et de la Trinité : « Ecce quia per Spiritum sanctum peccata donantur. Homines autem in remissionem peccatorum ministerium suum exhibent, non ius alicuius potestatis exercent. Neque enim in suo, sed in Patris et Filii et Spiritus sancti nomine peccata dimittunt[1] ».

Ces principes posés, comment doit se faire la pénitence; par quels moyens peut-on obtenir le pardon de ses péchés? Ici, saint Pacien distingue dans son *Libel-*

1. *De Spiritu Sancto,* III, 137; *De paenit.*, I, 7, 36, 37; *In psalm.* XXXVIII, 37, 38; CXVIII, sermo X, 17; *De Cain et Abel,* II, 15. Cf. HILAIRE, *In Matth.*, XVIII, 8; JÉRÔME, *Epist.* XIV, 8; *In Ecclesiasten,* XII, 4; *In psalm.* XCV, ap. MORIN, III, 2, p. 134.

lus entre les *peccata* et les *crimina* (3). Les *crimina*, qu'il appelle encore *capitalia, mortalia*, sont les trois fautes *ad mortem*, à savoir l'apostasie, le meurtre et la fornication, mais de plus, les fautes moindres qui y préparent ou s'y rapportent, comme le conseil de tuer, l'impudicité quelle qu'elle soit (4, 5). Or, les péchés ordinaires se guérissent par les bonnes œuvres contraires (4); mais, pour les *crimina*, qu'on se garde bien, avant d'en avoir fait pénitence, de s'approcher de l'eucharistie. La première mesure à prendre est de les confesser : « Desinite vulneratam tegere conscientiam » (6-8; cf. 2, 9).

Cette distinction, on le voit, est considérable, et elle limite singulièrement, malgré l'extension que l'auteur donne aux trois péchés mortels, l'objet de l'aveu du pénitent. Saint Ambroise se contente de distinguer entre les *delicta leviora* et les *delicta graviora*. La pénitence publique, qui ne se fait qu'une fois, a pour objet les seconds; des péchés moindres et quotidiens on doit chaque jour faire pénitence. Comment? Probablement en les rachetant par de bonnes œuvres : « bonis operibus saepe relevantur [1] ».

Le premier acte de la pénitence officielle et publique est donc l'aveu, la confession des péchés. Saint Hilaire en parle souvent comme d'une chose nécessaire, comme du meilleur remède au *morbi lethalium vitiorum;* il en donne la définition, et ajoute qu'elle inclut le ferme propos de ne plus retomber dans le péché : « Confessio peccati professio est desinendi [2] » ; mais il ne dit pas à qui, ni comment elle se doit faire. Zénon ne fait que la mentionner [3], et saint Pacien n'est pas plus ex-

1. *De paenitentia*, II, 95; cf. 104; *In psalm*. XLIII, 46.
2. *In psalm*. CXXXVII, 2, 3; CXXXV, 3; CXVIII, litt. III, 19; CXXV, 10.
3. *Tract*. II, 39; II, 40.

plicite. C'est dans saint Ambroise et saint Jérôme qu'il faut chercher des détails plus complets.

En maint endroit de ses écrits, l'évêque de Milan a parlé d'une façon générale de confession des péchés[1]. Il a encore en vue cette confession à Dieu au *De paenitentia,* II, 5, 53, 66. Mais au *De paenitentia,* II, 91, il parle évidemment d'un aveu fait à un homme, et qui doit occasionner de la honte : « An quisquam ferat ut erubescas Deum rogare qui non erubescis rogare hominem? Et pudeat te Deo supplicare quem non lates, cum te non pudeat peccata tua homini, quem lateas, confiteri? » L'ensemble du texte du même traité, II, 73, donne bien l'impression que cet homme qui reçoit l'aveu est l'évêque : « Ac primum da (Domine) ut condolere norim peccantibus affectu intimo... sed quotiescumque peccatum alicuius lapsi exponitur, compatiar : nec superbe increpem, sed lugeam et defleam. » Sans doute le mot *exponitur* ne désigne pas nécessairement une confession proprement dite. On peut cependant l'éclairer par ce passage de la vie de saint Ambroise écrite par Paulin, son contemporain et, semble-t-il, son secrétaire : « Erat etiam (Ambrosius) gaudens cum gaudentibus, et flens cum flentibus; siquidem quotiescumque illi aliquis, ob percipiendam paenitentiam, lapsus suos confessus esset, ita flebat, ut et illum flere compelleret; videbatur enim sibi cum iacente iacere. Causas autem criminum quae illi confitebatur, nulli nisi Domino soli, apud quem intercedebat, loquebatur; bonum relinquens exemplum posteris sacerdotibus, ut intercessores apud Deum magis sint quam accusatores apud homines[2] ». Ce témoignage nous apprend trois choses : d'abord que l'évêque de Milan

1. *In psalm.* XXXVII, 56, 57, 42; XL, 14; *De paradiso*, 71.
2. *Vita sancti Ambrosii*, 39 (*P. L.*, XIV, col. 40).

recevait lui-même la confession des pénitents ; puis que cette confession était détaillée; enfin qu'elle était secrète. Saint Ambroise confirme lui-même ce dernier point quand il observe que plusieurs, après avoir demandé la pénitence par crainte des supplices futurs, « publicae supplicationis revocantur pudore[1] ». Ils ont été effrayés, non par l'aveu nécessaire pour déterminer cette *publica supplicatio*, et qui devait être secret, mais par la publicité de l'expiation qui leur avait été imposée. D'autre part, Ambroise suppose que les « occulta crimina » sont aussi l'objet de la confession[2]. Nous trouvons donc chez lui la confession détaillée et secrète des péchés plus graves même occultes faite à l'évêque, discipline milanaise du IVe siècle qui prélude singulièrement à celle du moyen âge. Saint Jérôme en confirme l'existence surtout en ce qui concerne l'accusation détaillée faite aux évêques *et* aux prêtres. Il incombe au confesseur, « cum peccatorum audierit varietates », de décider qui doit être lié, et qui délié[3].

L'aveu des péchés était suivi de l'exomologèse ou pénitence proprement dite. Zénon ne fait que la signaler[4]; saint Pacien, saint Ambroise, saint Jérôme en donnent des descriptions qui rappellent celle de Tertullien. Le pénitent, se tenant hors de l'église, saisit les mains des pauvres, implore les veuves, se jette aux genoux des prêtres, pour demander les prières de la communauté; il renonce aux relations du siècle, abrège son sommeil, l'interrompt par ses prières et par ses larmes, se couvre de cendres, en un mot vit comme s'il était mort au monde[5]. Par ces œuvres, le pénitent

1. *De paenit.*, II, 86.
2. *De paenit.*, I, 90.
3. *In Matth.*, XVI, 19; *In Ecclesiasten*, XII, 4.
4. *Tract.* I, 10, 3 ; II, 14, 4.
5. PACIEN, *Libellus exhortat.*, 9, 10, 12; AMBROISE, *De paenitentia*, I, 91 ; II, 46-50, 91, 92, 96; JÉRÔME, *Epist.* LXXVII, 4.

paye réellement à Dieu la dette d'expiation et de satisfaction dont il est redevable : « Nemo pauper est qui Deo debet, nisi qui seipsum pauperem fecerit. Et si non habet quae vendat, habet quae solvat. » — « Oratio, lacrymae, ieiunia debitoris boni census est[1]. » Malgré cela cependant, le pénitent ne doit pas croire que son pardon lui est dû *tanquam ex debito.* Il peut l'espérer seulement, car il ne l'a pas proprement mérité : « Aliud est enim mereri, aliud praesumere[2] ».

Enfin le dernier acte de la pénitence était la réconciliation du pénitent, la « remissa peccatorum », « paenitentibus cura[3] », qui se faisait solennellement à Rome le samedi saint par l'imposition de la main de l'évêque[4]. Cette réconciliation avait pour effet de ramener dans le pécheur le Saint-Esprit qui s'en était éloigné, de rendre ce pécheur à la vie surnaturelle, de le réintégrer dans l'Église par l'admission à la communion[5]. La sentence qui opérait ainsi la réconciliation était-elle purement déclaratoire, c'est-à-dire l'évêque déclarait-il simplement que, vu les dispositions du pénitent et les prières faites pour lui par l'Église, ses péchés lui étaient remis par Dieu, ou bien était-elle effective, c'est-à-dire l'évêque remettait-il lui-même les péchés du pénitent en vertu du pouvoir que Jésus-Christ lui avait donné? Saint Jérôme, en un passage de son commentaire sur saint Matthieu, XVI, 19[6], paraît regarder la sentence comme purement déclaratoire. Son texte cependant n'est pas décisif, et il y refuse surtout

1. AMBROISE, *De paenit.*, II, 81.
2. AMBROISE, *De paenit.*, II, 80.
3. ZÉNON, *Tract.* I, 16, 12; I, 50.
4. JÉRÔME, *Dialog. adv. lucifer.*, 5; *Epist.* LXXVII, 4.
5. JÉRÔME, *Dialog. adv. lucifer.*, 5; AMBROISE, *De paenit.*, I, 89, 90; II, 87.
6. Et cf. *Dialog adv. lucifer.*, 5; AMBROISE, *De Spiritu Sancto*, III 137.

aux prêtres le pouvoir de juger arbitrairement, de lier l'innocent et de délier le coupable. Ailleurs il accorde bien que les clercs, en vertu du pouvoir des clefs, jugent, en quelque sorte, avant Dieu[1]; que la sentence de condamnation portée par les apôtres est corroborée par la sentence divine; et généralement que tout ce qu'ils ont lié sur la terre est lié également dans les cieux[2]. Saint Pacien, en tout cas, est très formel : les évêques remettent les péchés, sans doute en vertu d'un pouvoir à eux communiqué par Jésus-Christ et en tant que ses ministres, mais ils remettent cependant réellement les péchés et exercent un pouvoir et un droit, le *ius apostolicum* donné primitivement aux apôtres : « Quod ego facio non meo iure sed Domini... Quare sive baptizamus, sive ad paenitentiam cogimus, seu veniam paenitentibus relaxamus, Christo id auctore tractamus[3]. » Le point précis que nous touchons constituait évidemment une nuance doctrinale sur laquelle l'attention des théologiens ne s'était pas encore portée.

L'usage de l'extrême-onction est attesté à Rome et dans l'exarchat de Ravenne, en 416, par la lettre xxv d'Innocent I à Decentius (n° 11)[4]. Le pape s'appuyant sur *Jac.*, v, 24, déclare que non seulement les prêtres mais tous les fidèles malades peuvent être oints du chrême (oleo chrismatis) consacré par l'évêque. Les ministres ordinaires de cette onction sont les prêtres, mais l'évêque a aussi évidemment le droit de la donner. Quant aux pénitents, on ne la leur accorde point, parce que cette cérémonie est une sorte de sacrement

1. *Epist.* XIV, 8,
2. *In Matth.*, XIX, 18.
3. *Epist.* III, 7; I, 6, 7.
4. *P. L.,* XX, 559 et suiv

(*quia genus est sacramenti*), et qu'on leur refuse en général les sacrements.

On sait par la lettre du pape Corneille à Fabius d'Antioche en 251, que, depuis longtemps au IVe siècle, l'Église de Rome et en général les églises d'Occident comptaient huit degrés dans la hiérarchie ecclésiastique : les degrés d'évêque, de prêtre, de diacre, de sous-diacre, d'acolythe, de lecteur, d'exorciste et de portier[1], les cinq derniers étant au fond des dédoublements du diaconat. Mais l'Ambrosiaster se rendait compte que cette division rigoureuse des fonctions ne correspondait pas exactement avec ce qui s'était passé à l'origine de l'Église, et malgré son désir de la retrouver dans le texte de l'*Épître aux Ephésiens*, IV, 11, 12, il convenait qu'il y fallait quelque bonne volonté[2]. D'autre part, les papes Damase probablement[3], Sirice[4], Innocent[5] et Zosime[6] ont donné des règles précises pour l'admission aux ordres moindres et l'accès aux plus élevés. Entre autres règles, les clercs doivent ne s'être mariés qu'une fois, et avec une vierge. A partir du diaconat, ils doivent garder la chasteté[7]. Sur la cérémonie de l'ordination des ministres inférieurs, nous ne trouvons rien[8]; celle des évêques, prêtres et diacres comprenait, nous le savons

1. Cf. JÉRÔME, *In Epist. ad Titum*, II, 15.
2. *In Epist. ad Ephes.*, IV, 11, 12.
3. Dans les *Canones synodi romanorum ad Gallos episcopos* (*P. L.*, XIII, 1181 suiv.) qui sont très probablement une lettre décrétale du pape Damase. V. CH. BABUT, *La plus ancienne décrétale*, Paris, 1904.
4. *Epist.* I, 13-15, 19; V, VI (*P. L.*, XIII).
5. *Epist.* II, III, XVII, XXXVII, XXXIX (*P. L.*, XX).
6. *Epist.* IX (*P. L.*, XX, col. 670 suiv.).
7. Cf. AMBROSIASTER, *In Epist. I ad Timoth.*, III, 12, 13.
8. V. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 339. Il ne faut pas tenir compte en effet des *Statuta ecclesiae antiqua*, mentionnés souvent sous le nom de IVe concile de Carthage (DENZINGER, *Enchiridion*, 50-58), et qui sont une compilation gallicane du commencement du VIe siècle.

déjà, l'imposition des mains accompagnée d'une prière[1]. On était d'ailleurs d'accord sur la supériorité *iure divino* du presbytérat sur le diaconat et de l'épiscopat sur le presbytérat. Relativement à ce dernier point cependant, saint Jérôme a soutenu une opinion différente. Se fondant sur les passages du Nouveau Testament qui identifient les épiscopes et les presbytres, et sur certains usages de l'église d'Alexandrie, il a pensé que les évêques étaient supérieurs aux simples prêtres « magis consuetudine quam dispositionis dominicae veritate », et que la nécessité seule de prévenir des schismes possibles avait provoqué la décision générale (in toto orbe decretum est) d'après laquelle un seul membre élu du *presbyterium* gouvernerait désormais et la communauté et ses anciens collègues[2]. Il est bon d'observer que cette décision générale est inconnue, et que l'opinion de saint Jérôme est restée complètement isolée.

Contre les manichéens, les Pères latins du ɪᴠ^e siècle enseignent la bonté morale du mariage. Ils permettent les secondes noces et même les troisièmes[3], mais ils leur sont généralement peu favorables. Zénon déclare que les secondes noces sont « prope sanae », et saint Jérôme ne les autorise qu'à cause du mal de l'incontinence[4]. La bénédiction nuptiale n'était pas donnée aux veuves qui se remariaient[5].

1. Jérôme. *In Isaiam*, LVIII, 10.

2. *Epist.* CXLVI; *In Epist. ad Titum*, I, 5. Sur cette question v. P. Batiffol, *Études d'histoire et de théologie positive*, 1re série, 3e édit., p. 267 suiv. L'Ambrosiaster, sans nier la supériorité *iure divino* de l'évêque sur le prêtre, affirme que primitivement la dignité épiscopale revenait de droit au plus ancien prêtre; et que, plus tard seulement, un concile décida que « non ordo sed meritum crearet episcopum » (*In epist. ad Ephesios*, IV, 11, 12).

3. Hilaire, *In psalm.* LXVII, 7; CXVIII, litt. XIV, 14; Jérôme, *Epist.* CXXIII, 3, 4; XLVIII, 6; Zénon, *Tract.* I, 5, 4-6.

4. *Loc. cit.*

5. Sirice, *Epist.* I, 13.

Le mariage une fois conclu ne peut être dissous que par la mort du conjoint. C'est la discipline latine qui s'affirmera de plus en plus. On a cité à l'encontre un texte de saint Hilaire dans son commentaire sur saint Matthieu, IV, 22; mais ce texte n'est certainement pas concluant. Le seul opposant ici est l'Ambrosiaster qui, suivant la coutume des Grecs, accorde au mari, s'il se sépare de sa femme pour cause d'adultère, le droit de se remarier, et refuse ce droit à la femme, au cas où elle se sépare de son mari même adultère ou apostat[1]. Saint Ambroise, sans traiter spécialement le cas d'adultère, réprouve d'une manière absolue tout divorce, et regarde comme un adultère le mariage de la femme répudiée[2]. Saint Jérôme est plus catégorique : l'adultère autorise la séparation, mais il n'autorise aucun des conjoints à contracter un nouveau mariage. Ni le mari ni la femme ne peuvent se remarier, et si cette dernière se remarie, celui qui l'épouse commet un adultère[3]. Le pape Innocent donne la même solution[4].

En même temps qu'on voit se fortifier ainsi l'idée de l'indissolubilité du mariage, on voit aussi s'ébaucher le catalogue des empêchements qui le rendent illicite. On s'élève fort contre les mariages des chrétiens avec les infidèles et les hérétiques[5]. Les moines et les vierges vouées à Dieu, qu'elles aient reçu ou non le voile, sont soumis à la pénitence s'ils se marient[6]. Dé-

1. *In Epist. I ad Cor.*, VII, 10, 11 : « Et ideo non subiecit dicens, sicut de muliere, quod si discesserit, manere sic; quia viro licet ducere uxorem, si dimiserit uxorem peccantem : quia non ita lege constringitur vir sicut mulier; caput enim mulieris vir est ».
2. *In Lucam*, VIII, 4-7.
3. *In Matth.*, XIX, 9.
4. *Epist.* VI, 12.
5. ZÉNON, *Tract.* I, 5, 7-9; AMBROISE, *De Abraham*, I, 14, 84; *Epist.* XIX, 2, 34; *In Lucam*, VIII, 2, 3.
6. *Canones synodi romanorum*, 3, 4; SIRICE, *Epist.* I, 7; INNOCENT, *Epist.* II, 15, 16.

fense est faite d'épouser la fiancée d'un autre[1], d'épouser sa propre belle-sœur, sa tante[2], sa cousine germaine[3].

§ 11. — Mariologie. Culte des saints. Pratiques chrétiennes[4].

Au IVe siècle, le culte de la sainte Vierge n'avait pas encore pris le développement qu'il a reçu dans la suite; on trouve cependant dans Zénon et dans saint Ambroise non seulement le parallèle entre Ève et Marie, devenu classique depuis saint Justin et saint Irénée, mais, dans saint Ambroise surtout, des pages à la louange de la Vierge que ses dévots reliront toujours[5]. En tout cas, le cercle s'étendit des croyances concernant la mère de Jésus qui devaient amener l'efflorescence de culte dont nous parlons. On avait de tout temps admis sa virginité *ante partum* : le IVe siècle, dans l'Église latine comme dans la grecque, affirma de plus la virginité *in partu* et *post partum*. Et sans doute les écrits d'Helvidius, de Bonosus et de Jovinien fournirent une occasion d'appuyer sur cet enseignement; mais saint Hilaire, qui ne les connaît pas, l'avait déjà proclamé. Il avait écrit, dans le *De trinitate*, III, 19, que Marie avait engendré Jésus « ipsa de suis non imminuta »; et dans son commentaire sur saint Matthieu, I, 3, 4, il avait combattu ceux qui prétendaient[6]

1. SIRICE, *Epist.* I, 5.
2. *Canones synodi romanorum*, 12, 14.
3. AMBROISE, *Epist.* LX, 3.
4. On met à part la question du culte des images dont on traitera plus loin.
5. ZÉNON, *Tract.* I, 2, 9; AMBROISE, *De institutione virginis*, 32 suiv.; *De virginibus*, II, 6 suiv.
6. Il s'agit probablement ici de précurseurs obscurs d'Helvidius; car le commentaire sur saint Matthieu est antérieur à l'exil de saint Hilaire en Orient.

que Marie avait eu, postérieurement à la naissance de Jésus, des relations conjugales avec saint Joseph. Ce fut dès lors la doctrine absolument reçue : « O magnum sacramentum! Maria virgo incorrupta concepit, post conceptum virgo peperit, post partum virgo permansit[1] ». L'erreur d'Helvidius, de Bonosus et de Jovinien ne fit que provoquer l'ardente invective de saint Jérôme[2], la protestation plus calme mais très élevée de saint Ambroise[3], et la réprobation officielle de l'Église.

A côté, mais au-dessous de Marie, on vénère également les saints. On les fête et on les prie, on élève en leur honneur des temples et des basiliques; le pape Damase compose des inscriptions métriques pour orner leurs tombeaux; Prudence chante leurs combats; saint Paulin, sur un ton plus doux, célèbre le cher saint Félix. Ces honneurs cependant sont, jusqu'au ve siècle, réservés aux martyrs. Et comme on vénère les saints régnant au ciel, on vénère aussi leurs restes mortels. Ce sont des « reliquiae sacrae » dont on fait la translation avec pompe[4]. A ce sujet les critiques de Vigilance ne rencontrent que peu d'échos; et saint Jérôme les réfute vigoureusement[5], en même temps qu'il précise minutieusement la nature du culte rendu aux martyrs et à leurs reliques : « Nos autem non dico martyrum reliquias, sed ne solem quidem et lunam, non angelos, non archangelos, non cherubim, non seraphim... colimus et adoramus. Honoramus autem reliquias martyrum, ut eum cuius sunt martyres adoremus.

1. ZÉNON, *Tract.* II, 8, 2; 9, 1; 19, 20.
2. V. *supra*, p. 244, 247.
3. *De institutione virginis*, 35-62; *Epist.* LXIII, 33.
4. AMBROISE, *Exhortatio virginitatis*, 1-10; PAULIN, *Vita sancti Ambrosii*, 14, 29, 32, 33.
5. *Contra Vigilantium*, 5, 6, 8; *Epist.* CIX, 2.

Honoramus servos, ut honor servorum redundet ad Dominum[1]. »

L'usage de prier pour les morts dans le service liturgique, déjà attesté par Zénon[2], est souvent relevé par saint Ambroise. Indépendamment des suffrages privés, on célèbre un service pour les défunts le septième et le quarantième jour anniversaire de leur mort[3]. On invoque pour eux les apôtres et les martyrs; et l'évêque de Milan n'hésite pas à déclarer que ces prières et ces suffrages lavent leurs péchés, et hâtent leur bonheur définitif[4]. D'autre part, saint Jérôme a établi contre Jovinien le mérite des jeûnes et de l'abstinence[5]. Mais ce qui est le plus caractéristique dans la vie chrétienne, à la fin du siècle surtout et en dehors des pratiques religieuses proprement dites, c'est un fort courant d'ascétisme qui emporte les âmes d'élite vers la solitude ou même plus ordinairement vers la pratique de la continence au milieu du monde. Ce courant, qui toujours a plus ou moins existé dans le christianisme, se trouve fortifié alors par le désir qu'éprouvent ces âmes de réagir contre la médiocrité morale qui envahit la masse des fidèles dans une Église favorisée maintenant par les empereurs; par ce que les relations de Rufin, de saint Jérôme et de saint Épiphane font connaître des merveilles qui se passent dans les monastères de l'Égypte; par la parole ardente et par les exemples du solitaire de Bethléem et des saintes femmes qui l'ont suivi; mais aussi par l'éloquence jamais plus persuasive de saint Ambroise. On

1. *Epist.* CIX, 1.
2. *Tract.* I, 16, 6.
3. AMBROISE, *De excessu fratris*, II, 2; *De obitu Valentiniani; De obitu Theodosii*, 3, 4.
4. *De excessu fratris*, I, 5, 29; *De obitu Valentiniani*, 80; *In psalm. CXVIII*, sermo XX, 22 suiv.
5. *Adv. Iovinianum*, II, 5-17.

a de ce dernier, que l'on peut bien appeler le *docteur de la virginité,* cinq traités sur cette matière, et l'on n'ignore pas avec quel succès il en a parlé[1]. Chez lui surtout, nous saisissons le lien qui depuis, dans l'Église latine, a rattaché la pratique de la virginité à la doctrine de la perpétuelle virginité de Marie. La supériorité de la continence sur le mariage une fois établie — et saint Jérôme allait en renouveler la preuve contre Jovinien[2] — il paraissait convenable que la mère de Jésus fût restée toujours vierge; et à son tour l'exemple de pureté parfaite donné par Marie devenait un motif de plus d'estimer et de pratiquer cette vertu. « Egregia igitur Maria quae signum sacrae virginitatis extulit, et intemeratae integritatis pium Christo vexillum erexit, Et tamen cum omnes ad cultum virginitatis sanctae Mariae advocentur exemplo, fuerunt qui eam negarent virginem perseverasse ». « Aliis promittit (Christus) ut non deficiant : matrem suam deficere patiebatur? Sed non deficit Maria, non deficit virginitatis magistra[3] ».

§ 12. — Eschatologie.

On a constaté, en parcourant l'enseignement eschatologique de la théologie grecque au IV° siècle, un certain flottement dû à l'influence d'Origène. Le même phénomène se retrouve dans la théologie latine de cette époque. Saint Jérôme avait été d'abord un vif admirateur d'Origène, et saint Ambroise avait largement puisé aux sources alexandrines. Mais surtout Rufin, par sa traduction du Περὶ ἀρχῶν, en 397, vulgarisa en Occident les doctrines origénistes. Dans cette

1. AMBROISE, *De virginibus*, I, 57-59.
2. *Adv. Iovinianum*, I, *per totum*.
3. AMBROISE, *De institut. virginis*, 35, 45.

traduction, remarque saint Jérôme, Rufin avait corrigé les erreurs sur la Trinité qui auraient par trop offensé les lecteurs romains; mais il avait maintenu et même aggravé, par des commentaires tirés de Didyme, ce que le premier auteur avait écrit « de angelorum ruina, de animarum lapsu, de resurrectionis prodigiis, de mundo, vel intermundiis Epicuri, de restitutione omnium in aequalem statum, et multo his deteriora [1] ».

Il s'agissait, comme on le voit, des solutions données par Origène aux questions de la chute des anges et des âmes, de l'inégalité des conditions actuelles, et aussi du mode de résurrection future, de la durée des peines de l'enfer et de la restitution finale de tous les êtres raisonnables dans le bonheur et l'amitié de Dieu. Ces solutions, que Rufin le voulût ou non, gagnèrent bientôt, à Rome même, de nombreux adhérents. Beaucoup furent séduits : des prêtres, des moines, surtout des hommes du monde [2]. On scrutait la justice de Dieu; on se demandait pourquoi certains enfants naissent de parents chrétiens, pendant que les autres voient le jour au milieu de nations qui n'ont aucune connaissance de Dieu [3]. On entendait des femmes objecter qu'il leur serait inutile de ressusciter, si elles devaient ressusciter avec leur corps, et affirmer qu'elles seraient alors comme des anges [4]. Saint Jérôme, qui donne ces détails, dit ailleurs que la plupart — des interprètes sans doute — voyaient, dans Nabuchodonosor pénitent, la figure du démon converti et restitué en son ancienne place à la fin du monde; que la plupart entendaient métaphoriquement ce qui est dit dans l'Ecriture du ver qui ne meurt point et du

1. *Apologia adv. libr. Rufini*, I, 6, 7.
2. JÉRÔME, *Epist.* LXII, 2; LXXXV, 3; CXXVII, 9; ANASTASE, *Epist.* I, 3 (*P. L.*, XX, 69).
3. JÉRÔME, *Epist.* LXXX, 16.
4. JÉRÔME, *Epist.* LXXXIV, 6.

feu qui ne s'éteint pas[1]. Et quant à l'universalité du salut, nous savons par saint Augustin combien nombreuses étaient les opinions — toutes excessives — qui, vers 420, circulaient parmi les fidèles. Les uns pensaient que, pour tous les hommes indistinctement, les peines de l'enfer ne seraient que temporaires ; d'autres, que ces hommes seraient sauvés au moins par l'intercession des saints ; une troisième catégorie étendait la certitude du salut à tous ceux qui, même hérétiques, auraient été baptisés et auraient reçu le corps du Seigneur ; une quatrième, à tous ceux qui auraient reçu ces deux sacrements dans l'Église catholique, quand bien même ils seraient ensuite tombés dans l'hérésie et l'apostasie, de sorte que leur impiété « quanta maior fuerit, non eis valeat ad aeternitatem, sed ad diuturnitatem magnitudinemque poenarum » ; une cinquième catégorie regardait comme sauvés tous les catholiques restés tels, encore que vivant mal : ils seraient sauvés à travers le feu, à cause du fondement sur lequel ils avaient édifié. Enfin une sixième ne croyait destinés aux peines éternelles que les pécheurs qui, tout en vivant dans le péché, auraient négligé de faire l'aumône, les autres devant être délivrés après un temps plus ou moins long[2]. Ces opinions étaient soutenues au nom de la miséricorde de Dieu, et de la vertu rédemptrice de la vraie foi en Jésus-Christ[3] ; mais elles l'étaient par beaucoup de gens (*nonnulli, imo quam plurimi*[4]) ; et elles n'é-

1. *In Ionam*, III, 6 suiv. ; *In Isaiam*, LXVI, 24. Cf. SAINT AUGUSTIN, *De civit. Dei*, XX, 22 ; XXI, 9, 2 ; 10, 2.

2. AUGUSTIN, *De civit. Dei*, XXI, 17-22 ; cf. *De fide et operibus*, I, 21 suiv. ; *Enchiridion*, LXVII, CXII ; *In psalm.* LXXX, 20 ; *De octo Dulcitii quaestionibus*, I.

3. *Enchiridion*, CXII ; *De civit. Dei*, XXI, 26, 1 ; 24, 3.

4. *Enchiridion*, CXII ; au chapitre LXVII, saint Augustin dit que la doctrine du salut de tous les catholiques est crue *a quibusdam* : il peut ne s'agir ici que des chefs du parti.

taient pas seulement répandues en Italie; elles avaient gagné l'Espagne. Orose paraît avoir partagé l'avis de ceux qui regardaient tous les chrétiens comme infailliblement sauvés [1].

Contre les plus graves de ces erreurs cependant une réaction se produisit qui se rattache à l'histoire générale des controverses origénistes. Ces controverses, en Orient surtout, n'offrent pas grand intérêt dogmatique : elles y furent l'effet principalement de rivalités personnelles; mais elles eurent leur contre-coup dans l'Église latine. L'évêque Théophile d'Alexandrie, d'abord favorable puis hostile aux partisans d'Origène, fit condamner sa doctrine dans un concile d'Alexandrie en 399, amena saint Épiphane à en faire autant dans un concile de Cypre en 399 ou 401, et se mit en rapport avec saint Jérôme pour que celui-ci traduisît en latin ses lettres pascales et synodales sur cette question. Saint Jérôme, alors aussi opposé à Origène qu'il en avait été d'abord enthousiaste, entra dans ses vues [2]. Ces écrits attirèrent l'attention sur le péril que courait la foi, et, en l'an 400, les doctrines d'Origène furent condamnées par le pape Anastase, en même temps que l'empereur interdisait la lecture de ses livres [3]. Nous ne savons malheureusement pas d'une façon précise quelles étaient les erreurs condamnées, ni si une sélection avait été faite dans les enseignements origénistes. Il est probable que, seules, les opinions relatives à la préexistence des âmes, à la restauration finale du démon, et au mode de résurrection furent réprouvées, car nous trouvons soutenues, même après cette condamnation, les autres doctrines.

1. *De arbitrii libertate*, 16 (*P. L.*, XXXI, 1185); *Commonitorium*, 3.
2. Voir dans saint Jérôme sur toute cette affaire les lettres XCII, XC, LXXXVI et suiv.
3. ANASTASE, *Epist.* I et II (*P. L.*, XX).

L'influence d'Origène se fit donc vivement sentir dans le dernier quart du IV[e] et au commencement du V[e] siècle, dans l'eschatologie latine. Dans quelle mesure cette influence atteignit-elle les représentants officiels de la théologie, les auteurs dont nous essayons ici d'exposer l'enseignement, c'est ce que nous allons rechercher.

Il ne paraît pas qu'elle ait agi au moins sensiblement sur saint Hilaire et Zénon. Leur eschatologie peut se résumer de la façon suivante. Immédiatement après la mort, les âmes descendent toutes aux enfers, mais elles sont soumises évidemment à un jugement provisoire, car les justes commencent à se reposer dans le sein d'Abraham, tandis que les coupables sont châtiés par le feu [1] : « pro qualitate factorum quasdam locis poenalibus relegari, quasdam placidis sedibus refoveri [2] ». Cette situation durera jusqu'à la fin du monde. Quand viendra cette fin — et elle est proche puisque l'antéchrist a déjà paru [3] —, Moyse et Élie annonceront la parousie, et les morts, tous les morts ressusciteront [4]. Mais ils ne seront pas tous jugés. Les justes en effet non plus que les infidèles et les impies manifestes n'ont pas besoin de l'être, et ils l'ont d'ailleurs été d'une certaine façon, puisqu'ils ont été déjà traités suivant leurs mérites. Il n'y aura donc à être jugés que les pécheurs ordinaires, c'est-à-dire les chrétiens ayant mal vécu [5]. Alors se fera la sépa-

1. HILAIRE, *In psalm.* CXXXVIII, 22; LI, 22; CXXII, 11; CXX, 16; LVII, 5, 7; II, 48; PACIEN, *Exhortat. libellus*, 11, col. 1088 D.

2. ZÉNON, *Tract.* I, 16, 2; II, 21, 3. Il semble d'après cela que Zénon diffère pour les justes la béatitude définitive; ailleurs cependant, il paraît l'admettre immédiatement après la mort (*Tract.* I, 3, 4; I, 16, 14; II, 13, 4).

3. HILAIRE, *Contra Auxentium*, 5.

4. HILAIRE, *In Matth.*, XX, 10; *In psalm.* LXII, 3; ZÉNON, *Tract.* I, 16, 1, 6, 7, 11.

5. HILAIRE, *In psalm.* I, 15-18 (cf. 1-3); LVII, 7; ZÉNON, *Tract.* I, 21, 1-3.

ration entre les élus et les réprouvés. Ces derniers ne subiront pas, dans leur corps, la « demutatio » qui en ferait des corps glorieux. Au contraire ces corps seront sans consistance comme la poussière ou comme l'eau[1]. Avec eux, les damnés retourneront « in infima terrae » d'où ils sont sortis, « terreni et in dedecoris corpore[2] ». Leur peine sera éternelle dans le feu de l'enfer; impies et pécheurs impénitents y seront cruellement tourmentés[3] : « Ipse sibi materiam recrescentium corporum reparat ignis aeternus[4] ».

Tout autre sera le sort des élus. Leur corps sera transformé. Il semble parfois que saint Hilaire comprenne cette transformation comme impliquant un anéantissement de la matière en Dieu. Non seulement les corps des bienheureux deviennent incorruptibles, immuables, mais ils deviennent spirituels, semblables aux anges; les élus sont des dieux, en qui la forme divine a absorbé la chair terrestre, « cum incorruptio corruptionem, et aeternitas infirmitatem, et forma Dei formam terrenae carnis absorpserit[5] ». Toutefois un passage très explicite affirme la permanence de la nature matérielle du corps des élus et son identité avant et après la résurrection : « ut corruptibilium corporum in incorruptionis gloriam resurrectio non interitu naturam perimat, sed qualitatis conditione demutet. Non enim aliud corpus, quamvis in aliud resurget... Fit ergo demutatio, sed non affertur abdicatio. Et cum id quod fuit in id quod non fuit surgit, non

1. Hilaire, *In psalm.* I, 14.
2. Hilaire, *In psalm.* CXXXI, 28; LV, 7; LXIX, 3.
3. Hilaire, *In Matth.*, V, 12; *In psalm.* LIV, 14; Zénon, *Tract.* II, 21, 3.
4. Pacien, *Exhort. libellus,* 11, 12.
5. *In psalm.* I, 13; LXVII, 35; LXVIII, 31; CXX, 14; CXXXV, 5; CXVIII, litt. III, 3; *In Matth.*, X, 20; XXXIII, 4.

amisit originem, sed profecit ad honorem[1] ». C'est aussi la doctrine de Zénon de Vérone[2].

Ainsi transformés, les élus — justes ou pécheurs amendés — reçoivent la couronne. Ils jouissent d'un bonheur sans fin que nos auteurs aiment à décrire[3]. Mais ce bonheur n'est pas le même pour tous; car il y a diverses demeures dans la maison du Père. Seuls, Jésus-Christ et les apôtres, que celui-ci veut être avec lui, cohabitent proprement en Dieu[4].

Cette eschatologie, pour archaïques qu'en soient certains traits, ne trahit pas sensiblement l'influence d'Origène, et il semble donc que, jusque vers 380, cette influence n'ait pas été dominante en Occident. Nous allons la retrouver plus claire dans les œuvres qu'il reste à examiner.

L'Ambrosiaster a écrit sous Damase, c'est-à-dire au plus tard en 384. Pour lui, la chute de l'empire romain marquera la fin du monde : l'antéchrist apparaîtra; il sera détruit par la puissance divine[5], et pendant mille ans (exstincto antichristo) Jésus-Christ régnera sur les saints[6]. Suivra la résurrection générale. Comme saint Hilaire, et comme d'ailleurs tous les auteurs de son temps, l'Ambrosiaster partage les hommes en trois classes : les *saints* ou les *justes*, qui ont mis leurs œuvres en harmonie avec leur foi chrétienne; les *pécheurs*, c'est-à-dire les chrétiens qui ont mal vécu; enfin les *impies*, qui comprennent les apostats, les infidèles et les athées. Tous ressusciteront, mais les

1. *In psalm.* II, 41; LV, 12.
2. *Tract.* I, 16, 10, 14; cf. VICTORIN, *In epist. ad Philipp.*, III, 21, col. 1226, 1227.
3. HILAIRE, *In psalm.* I, 13; LX, 6, 7; CXLVII, 3, 6; ZÉNON, *Tract.* I, 9, 6; I, 21, 3.
4. HILAIRE, *In psalm.* LXIV, 5, 17, 18.
5. *In epist. II ad Thessalon.*, II, 8, 9.
6. *In epist. I ad Corinth.*, XV, 52.

justes non plus que les impies ne seront pas jugés, puisque leur cas est manifeste : seuls les pécheurs subiront le jugement. Les premiers, transformés dans leur corps, entreront dans la gloire éternelle; les seconds iront aux tourments sans fin[1]. Quant aux pécheurs, même aux faux docteurs restés chrétiens, ils seront condamnés au feu, mais pour un temps seulement. Ils en sortiront un jour « soluto debito », ils ne sont pas « perituri » mais « purgandi per ignem », et la raison en est qu'il doit leur être utile d'avoir cru au Christ, « ut ex aliqua parte operae pretium sit credidisse in Christum[2] ». L'auteur étend même ce privilège aux anges déchus. Sur *Ephésiens*, III, 10, il assure que saint Paul a été choisi pour faire connaître aux Principautés et aux Puissances célestes les mystères de la sagesse de Dieu, « ut praedicatio ecclesiastica etiam his proficiat, et deserant assensum tyrannidis diaboli ». Bien plus, il paraît l'étendre aux philosophes qui ont connu Dieu par les lumières de la raison. Il n'y a en effet que les idolâtres proprement qui aient péché « in similitudinem praevaricationis Adae », et sur qui ait régné la mort. Les autres qui ont connu Dieu « sive ex traduce, sive indicio naturali », et qui l'ont honoré, s'ils ont péché, ont péché « sub Deo » et non « in Deum » qu'ils connaissaient comme juge. Leurs fautes comportent donc quelque excuse[3].

Ainsi l'Ambrosiaster admet la durée seulement temporaire des supplices pour les pécheurs chrétiens, ou si l'on préfère, la doctrine du salut universel des chrétiens par la foi. Nous allons la retrouver dans saint Jérôme.

1. *In epist. I ad Corinth.*, XV, 51-53.
2. *In epist. I ad Corinth.*, XV, 53; III, 10-12; *In epist. ad Roman.*, V, 14; *In epist. II ad Timoth.*, II, 20.
3. *In epist. ad Roman.*, V, 14.

L'attitude de saint Jérôme vis-à-vis d'Origène et de ses enseignements apparaît toute différente selon qu'on l'envisage avant ou après l'année 394. Avant cette date, saint Jérôme est enthousiaste d'Origène qu'il appelle « alterum post apostolos ecclesiae doctorem scientiae ac sapientiae[1] ». Il ne l'a pas admiré seulement en général; malgré ses dénégations[2], on doit reconnaître qu'il a approuvé ou déclaré recevables certaines opinions des plus compromettantes du grand alexandrin : l'utilité du sang de Jésus-Christ aux anges déchus et à ceux qui étaient déjà dans l'enfer[3]; la restauration finale de tous les damnés — sauf le diable — par la pénitence, dans l'amitié de Dieu (*omnibus per paenitentiam in integrum restitutis, solus diabolus in suo permanebit errore*)[4]; peut-être même le salut final du démon (*ut angelus refuga id esse incipiat quod creatus est*)[5]; la disparition du corps matériel des élus à la résurrection, ces élus devenant tout spirituels[6]. Après 394, saint Jérôme repoussa ou combattit ces opinions. Il condamna la doctrine du salut universel et de la restitution finale[7], et affirma l'identité du corps ressuscité avec le corps actuel[8]. Mais il continua d'admettre comme possible une certaine mitigation des peines des démons[9], et surtout il continua

1. *De principiis, prologus Rufini.*
2. Qui se mêlent parfois de demi-aveux (*Epist.* LXXXIV, 3, 6).
3. *In epist. ad Ephesios,* IV, 10; I, 23; II, 15; III, 10. L'ouvrage est de 387-389.
4. *In Ecclesiasten,* I, 15. L'ouvrage est de 387-389.
5. *In epist. ad Ephesios,* IV, 16. Saint Jérôme s'est défendu (*Apologia adv. libr. Rufini,* I, 26, 27), en prétendant qu'il n'avait fait ici que citer Origène. La chose n'est pas bien claire.
6. *In epist. ad Ephesios,* V, 29; *Adv. Iovinian.,* I, 36.
7. *In Isaiam,* XIV, 20; *In Ionam,* III, 6 suiv.; *In Daniel,* III, 96. Le commentaire sur Isaïe est de 408-410; celui sur Jonas est de 395-396; celui sur Daniel de 407 environ.
8. *Liber contra Ioannem hierosolym.,* 30. L'ouvrage est de 399.
9. *In Isaiam,* XXIV, 21 suiv.

à penser que tous les chrétiens seraient finalement sauvés, et que les tourments des simples pécheurs ne seraient pas éternels. C'est la conclusion qu'il donne à son commentaire sur Isaïe, LXVI, 24 : le démon et les impies, les apostats et les athées souffriront éternellement; les pécheurs chrétiens seront purifiés, et leur sentence sera mêlée de miséricorde : « Et sicut diaboli et omnium negatorum atque impiorum qui dixerunt in corde suo : *Non est Deus*, credimus aeterna tormenta : sic peccatorum (atque impiorum)[1] et tamen christianorum, quorum opera in igne probanda sunt atque purganda, moderatam arbitramur et mixtam clementiae sententiam iudicis. » Et plus nettement dans l'*Epistula* CXIX, 7, écrite vers la fin de l'an 406 : « Qui enim tota mente in Christo confidit, etiamsi ut homo lapsus, mortuus fuerit in peccato, fide sua vivit in perpetuum. Alioqui mors ista communis et credentibus et non credentibus debetur aequaliter; et omnes pariter resurrecturi sunt, alii in confusionem aeternam, alii, ex eo quod credunt, in sempiternam vitam[2]. »

Recueillons quelques autres traits de l'eschatologie de saint Jérôme. Il admet qu'au sortir du corps l'âme juste entre immédiatement au ciel[3]; mais il ne croit pas que les tourments de l'enfer commencent avant le jugement général. Les âmes des coupables souffrent cependant en attendant; elles souffrent comme un brigand enchaîné dans un cachot et qui entrevoit son supplice[4]. Saint Jérôme est opposé au millénarisme[5].

1. Ces deux mots, qui manquent dans un manuscrit, sont évidemment de trop.

2. Et cf. *Adv. Iovinian.*, II, 30; *Dialog. adv. pelagianos*, I, 28.

3. *Epist.* XXIII, 3; XXXIX, 3.

4. Comparez *In Daniel*, VII, 9; *Epist.* XXXIX, 3 et *In Lucam*, XVI (MORIN, III, 2).

5. *In Isaiam*, I, 1; XIII, 18.

Il déclare que nous ne pouvons savoir au juste ce que seront les peines de l'enfer[1]; il ne paraît pas toutefois avoir partagé l'opinion d'Origène, qui ne voyait dans le feu des damnés qu'une image des remords de leur conscience[2].

C'est dans saint Ambroise que nous trouvons les données eschatologiques les plus complètes, et c'est chez lui surtout qu'il convient de les étudier, puisqu'il a été par sa situation le représentant le plus autorisé de la théologie latine à la fin du ɪvᵉ siècle. D'autre part, il n'est pas possible d'harmoniser en une synthèse absolument sûre certains traits épars de cette eschatologie. Le fil conducteur fait défaut, et l'on hésite parfois sur l'ordre à établir dans la disposition de matériaux d'ailleurs excellents. Il sera bon de s'en souvenir, en lisant cet essai de reconstitution.

La mort est un bien, car elle met fin au péché et nous fait passer à un meilleur sort (*in melius reparari*)[3]; c'est l'idée de Méthodius d'Olympe. L'âme en effet non seulement survit au corps, mais acquiert, par sa séparation d'avec lui, une vigueur nouvelle (*vigor nobis novus infunditur*)[4]. Que devient-elle?

Appuyé sur le ɪvᵉ livre d'Esdras, saint Ambroise représente les âmes, au sortir du corps, comme reçues dans des habitacles, des *promptuaria* supérieurs, où elles attendent la fin des temps. Un jugement cependant s'est déjà exercé sur elles, car leur sort n'est pas identique : « alias manet poena, alias gloria; et tamen nec illae interim sine iniuria, nec istae sine fructu sunt »; celles des justes jouissent par avance de la récompense méritée; celles des méchants souffrent de

1. *In Isaiam*, XXIV, 21.
2. *Epist.* CXXIV, 7; *In epist. ad Ephesios*, V, 6; cf. *In Isaiam*, LXVI, 24.
3. *De bono mortis*, 7; *De excessu fratris*, I, 70.
4. *De excessu fratris*, II, 3.

la colère de Dieu qu'elles savent devoir les châtier[1]. De ces âmes toutefois un certain nombre sont dès maintenant entrées dans le paradis. Le saint docteur le dit formellement de saint Jean l'évangéliste (*in paradiso est, nec separatur a Christo*)[2], et il faut étendre — comme le faisaient généralement les anciens écrivains — ce privilège aux patriarches, aux prophètes, aux apôtres et aux martyrs des deux Testaments, même à quelques personnages du Nouveau qui ne rentrent pas dans ces catégories[3].

Cet état de choses durera jusqu'à la fin du monde. Bien que saint Ambroise déclare en général que l'époque précise de cette fin nous est inconnue, il la croit personnellement prochaine[4]. Elle sera signalée par des jours d'impiété et d'iniquité : l'antéchrist, distinct du diable — d'ailleurs son instrument — apparaîtra, qui fera triompher l'erreur[5]. Mais alors aussi, Jésus-Christ viendra sur les nuées, et les morts ressusciteront[6]. Saint Ambroise distingue nettement deux résurrections qu'il suppose séparées par un intervalle[7]; on n'en saurait conclure cependant qu'il est millénariste. De ces deux résurrections, la seconde n'est peut-être que métaphorique : elle désigne l'entrée dans le ciel, après l'épreuve, de ceux qui auront été purifiés de leurs fautes. La résurrection implique l'identité du sujet qui est mort et qui reçoit une vie nouvelle (*nisi forte ne alius resuscitatus pro alio videretur*)[8]; elle emporte aussi dans le corps des justes une transfor-

1. *De bono mortis*, 45-48.
2. *In psalm. CXVIII*, sermo XX, 12.
3. *De fide*, IV, 8; *De excessu fratris*, II, 94; *In Lucam*, VII, 5; X, 12; *Epist.* XV, 4, 8.
4. *De fide*, II, 137; V, 212; *De excessu fratris*, I, 30.
5. *In Lucam*, X, 16, 19.
6. *De excessu fratris*, II, 52 suiv.; *Hexaemeron*, V, 78, 79.
7. *In psalm.* I, 54.
8. *De excessu fratris*, II, 77, 68.

mation que notre auteur paraît outrer parfois dans le sens origéniste[1], mais qu'il maintient cependant dans de justes bornes : « Immutabuntur enim iusti in incorruptionem, manente corporis veritate[2]. »

La résurrection est suivie du jugement. En réalité, tous seront jugés, ou la sentence de tous sera confirmée. L'évêque de Milan, néanmoins, se conformant au langage admis de son temps, déclare que ni les *justes*, ni les *impies* — entendons les infidèles et les apostats — ne seront jugés : les premiers parce qu'ils n'auront pas à redouter la rigueur du jugement; les seconds parce que, d'après saint Jean, ils sont déjà jugés. Seuls seront jugés, c'est-à-dire examinés, les *pécheurs*, les chrétiens dont les œuvres n'ont pas correspondu à la foi[3]. Il y faut ajouter Satan, dont le jugement et le supplice sont différés jusque-là, et qui rôde, en attendant, sur la terre[4].

D'autre part ce jugement comporte ou entraîne immédiatement l'épreuve du feu. Un feu est devant les ressuscités, que tous absolument doivent traverser. C'est le baptême de feu annoncé par Jean-Baptiste, « *in Spiritu Sancto et igne* »; c'est le glaive ardent du chérubin qui garde le paradis, et au travers duquel il faut passer : « Omnes igne examinabuntur ». « Omnes oportet per ignem probari quicumque ad paradisum redire desiderant ». « *Omnes* », Ambroise n'excepte pas Jésus-Christ lui-même, ni les apôtres; les saints qui dès maintenant sont entrés au ciel, n'y sont entrés qu'à travers le feu du jugement[5]. Seulement, l'effet de ce feu sur ceux qui le traversent est fort différent sui-

1. *n Lucam*, VII, 94.
2. *In psalm*. I, 51; *In Lucam*, X, 168, 170.
3. *In psalm*. I, 51, 54, 56.
4. *De fuga saeculi*, 39; *In psalm. CXVIII*, sermo XX, 22, 23.
5. *In psalm. CXVIII*, sermo III, 14-16; sermo XX, 12-14; *In psalm*. XXXVI, 26.

vant la condition morale où ils se trouvent; si différent que notre auteur, en un passage, distingue deux sortes de feu, l'un proprement purificateur pour les fautes légères, l'autre vengeur pour les fautes plus lourdes, et qui se confond avec le feu préparé au diable et à ses anges[1]. Cette distinction cependant n'est pas partout maintenue[2], et l'on peut croire que le même feu, dans ses hauteurs, purifie les justes, et dans ses profondeurs torture les méchants. Quoi qu'il en soit, tous, avons-nous dit, traversent le feu du jugement. Les impies et les apostats, « sacrilegi qui superba in Deum iactavere convicia », en sont saisis comme par un feu vengeur qui les retient : « Alii in igne remanebunt... ministros autem impietatis ultor ignis exuret »; ils sont précipités dans le lac de feu brûlant[3]. Aux justes parfaits, au contraire, ce feu paraît comme une rosée qui les rafraîchit : argent pur, ils ne contiennent pas de plomb à séparer : tels ont été les apôtres : « Ioanni (evangelistæ) cito versabitur igneus gladius; quia non invenitur in eo iniquitas quem dilexit æquitas[4] ». Quant aux chrétiens ordinaires, ou bien leurs bonnes œuvres l'emportent sur leurs fautes, et leur souffrance du feu de l'épreuve, proportionnée à ces fautes, sera relativement de peu de durée; Dieu a eu soin de les châtier d'avance, et leur délivrance sera prompte : « Absolutio enim matura sanctorum est ». « Praesto est venia[5] ». Ou bien — et ce sont les plus nombreux[6] — leurs fautes l'emportent sur leurs bonnes œuvres, et ils partageront, pour un temps du moins, le sort des impies et des apostats :

1. *In psalm. CXVIII*, sermo III, 17.
2. *In psalm.* XXXVI, 26.
3. *In psalm.* XXXVI, 26.
4. *In psalm. CXVIII*, sermo XX, 12, 13; XXXVI, 26.
5. *In psalm. CXVIII*, sermo XX, 22 suiv.; *Epist.* II, 16.
6. *In psalm.* XL, 7.

ils seront brûlés du même feu et épurés comme un vil plomb qui ne contient que peu d'argent[1].

En quoi consisteront proprement leurs tourments? Ils consisteront d'abord dans l'exclusion du royaume de Jésus-Christ, dans l'éloignement de Dieu et des élus[2]. Mais ils comporteront aussi des peines positives. Dans son commentaire sur saint Luc, vii, 204, 205, saint Ambroise, suivant Origène, a expliqué métaphoriquement le feu, les vers, les grincements de dents, les ténèbres extérieures, des remords, du désespoir, des obscurités intérieures des damnés. On ne saurait méconnaître cependant qu'ailleurs, il a représenté l'enfer comme un lac de feu, et la peine des damnés comme le tourment du feu[3]. Sa pensée sur ce point manquait sans doute de consistance.

Mais où elle est très consistante, c'est sur la durée respective de ces peines. Pour les démons et les impies, les infidèles et les apostats, cette durée sera éternelle. Ils ne seront pas anéantis, leur châtiment n'aura pas de fin[4]. Pour les simples pécheurs il en va différemment : la justice à leur égard est mêlée de miséricorde : ils sont loin du salut, mais ils n'en sont pas complètement séparés. « Leur foi les secourra, et leur obtiendra leur pardon, bien qu'il y ait de l'injustice dans leurs œuvres ». Ils seront sauvés par leur foi, « sic tamen salvi quasi per ignem ». Et c'est pourquoi, ils seront brûlés, mais non consumés (*si non exurimur, tamen uremur*). « Omnes enim qui sacrosanctae Ecclesiae copulati, divini nominis appellatione cen-

1. *In psalm. CXVIII*, sermo XX, 13; sermo II, 15.
2. *In psalm.* XXXIX, 17; *De Nabuthe*, 16, 18; *De excessu fratris*, II, 11.
3. *De fide*, II, 119; *In psalm.* XXXVI, 26; *De Nabuthe*, 52.
4. *In psalm.* I, 47 suiv.; CXVIII, sermo III, 17; sermo VIII, 58; sermo XXI, 8; *De bono mortis*, 41; *De paradiso*, 71; *De fide*, II, 119; *De paenitentia*, I, 22.

sentur praerogativam resurrectionis et delectationis aeternae gratiam consequentur[1] ». Les peines des pécheurs condamnés seront donc seulement temporaires; elles auront une fin. Ambroise en marque-t-il la durée? Oui, d'une manière générale : il écrit : « Qui autem non veniunt ad primam resurrectionem, sed ad secundam reservantur, isti urentur donec impleant tempora inter primam et secundam resurrectionem, aut si non impleverint, diutius in supplicio permanebunt[2] ». On a vu parfois dans ces paroles un souvenir millénariste auquel l'écrivain n'aurait pas donné de suite. Il est certain, d'autre part, que, d'après lui, la résurrection doit se faire dans un certain ordre; elle compterait quatre ou cinq moments divers[3]. Enfin, il est possible encore que, par le mot de seconde résurrection, le saint docteur entende l'accession à toute leur félicité des chrétiens plus fidèles[4]. Cette entrée se ferait à un moment déterminé, et les peines des pécheurs dureraient au moins jusqu'à ce moment.

Saint Ambroise en effet admet que les élus, ordinaires du moins, n'entrent pas immédiatement dans la complète jouissance du bonheur céleste. La résurrection constitue un premier royaume de Dieu; être avec le Christ en constitue un second; mais, dans ce second royaume, il y aura un « *processus mansionum* », non seulement parce que la récompense de chacun sera proportionnée à ses mérites[5], mais aussi parce que l'élu n'arrivera que graduellement à la pleine possession de sa félicité. L'auteur décrit cette ascension au livre v, 61, de son commentaire sur saint

1. *In psalm. CXVIII,* sermo XX, 23, 24, 29; sermo XXII, 26; *In psalm.* XXXVI, 26; *De excessu fratris,* II, 116.
2. *In psalm.* I, 54.
3. *In psalm.* I, 56; *De excessu fratris,* II, 116.
4. *In Lucam,* V, 61.
5. *Epist.* VII, 11; *In Lucam, prol.,* 6; IV, 37; V, 61.

Luc : « Absolutus igitur per Domini crucem... consolationem in ipsa possessione (terrae tuae) reperies : consolationem sequitur delectatio, delectationem divina miseratio. Quem autem Dominus miseratur et vocat; qui vocatur videt vocantem; qui Deum viderit, in ius divinae generationis assumitur : tuncque demum quasi Dei filius, caelestis regni divitiis delectatur. Ille igitur incipit, hic repletur ».

De la béatitude du ciel, l'évêque de Milan n'essaie point de donner une idée adéquate, car il se rappelle la parole de l'apôtre, que l'œil de l'homme n'a point vu, ni son cœur n'a point soupçonné ce que Dieu a préparé à ceux qui l'aiment[1]. Il la représente seulement comme un état de repos parfait, d'innocence et de sécurité, dans lequel les saints participent à la gloire de Dieu, le voient face à face, jouissent de la société de leurs frères élus comme eux, et vivent d'une vie éternelle[2].

Telle est, autant qu'on peut brièvement la reconstituer dans ses grandes lignes, l'eschatologie de saint Ambroise. Cette étude montre qu'il a partagé, avec saint Jérôme et l'Ambrosiaster, la conviction que tous les chrétiens seraient tôt ou tard réunis à Dieu, et que cette conviction, par conséquent, n'était pas, à la fin du IVe siècle dans l'Église latine, opinion hasardée et rare. C'est dans la foi chrétienne elle-même que l'on mettait la vertu qui devait opérer le salut de tous ceux qui la professaient. Par cette foi le chrétien était fondé sur Jésus-Christ, et quels que fussent le bois et la paille, c'est-à-dire les œuvres inutiles ou mauvaises qu'il édifiât sur ce fondement, le chrétien verrait un

1. *Epist.* XXXV, 16.
2. *De obitu Theodosii*, 37, 39; *De obitu Valentiniani*, 65; *De bono mortis*, 50; *De virginibus*, I, 64; *In psalm.* XXXVII, 59; *Epist.* XXXV, 5, 13.

jour ces œuvres dévorées par le feu, mais lui-même serait épargné. Le texte de saint Paul, *I Corinthiens*, III, 15, est un des plus fréquemment invoqués.

Or, ce texte est précisément un de ceux dont se sont servis les théologiens plus récents pour établir l'existence du purgatoire; et il suffit d'ailleurs d'un instant de réflexion pour remarquer que l'eschatologie de la fin du IVe siècle, surtout la doctrine de saint Ambroise sur le feu purificateur du jugement, contient, ou même n'est au fond que la doctrine du purgatoire telle qu'elle a été enseignée depuis. Seulement, on exagérait cette doctrine, puisqu'on regardait comme susceptibles d'être purifiés tous les pécheurs indistinctement. D'autre part, cette eschatologie présente des incertitudes et des hésitations qui tiennent à ce que nos auteurs, Hilaire, Jérôme, Ambroise, ont emprunté aux anciens, sans toujours apporter dans leurs emprunts le discernement nécessaire. Il faut donc qu'un génie plus original et plus ferme dissipe cette confusion, et, s'il ne peut tout éclaircir, réaffirme du moins fortement les principes dont, en cette matière, on ne devra point s'écarter. Ce génie sera saint Augustin.

OUVRAGES CITÉS DE SAINT AUGUSTIN

Afin de faciliter les recherches, et comme il est d'ailleurs important de connaître la date des ouvrages de saint Augustin mentionnés dans l'étude qui suit, on en a dressé ici une liste alphabétique, qui donne pour chaque écrit son titre exact, la date de sa composition et le tome de la *Patrologie latine* qui le contient. Cette liste n'énumère que les traités cités dans ce volume : les dates sont empruntées à la liste analogue de M. E. Portalié dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*, I, col. 2311-2314.

	DATE	*P. L.*
Acta contra Fortunatum manichaeum.....................	392	XLII
Ad Orosium, contra priscillianistas et origenistas.........	415	XLII
Breviculus collationis.........	411	XLIII
Collatio cum Maximino.......	428	XLII
Confessionum libri XIII......	400	XXXII
Contra academicos............	386	XXXII
Contra Adimantum............	393-396	XLII
Contra adversarium legis et prophetarum...............	420	XLII
Contra Cresconium............	406	XLIII
Contra duas epistulas pelagianorum.....................	420	XLIV
Contra epistulam fundamenti..	397	XLII
Contra epistulam Parmeniani..	400	XLIII
Contra Faustum manichaeum..	400	XLII
Contra Iulianum..............	421	XLIV
Contra Iulianum opus imperfectum.....................	429-430	XLV
Contra litteras Petiliani......	400-402	XLIII

Contra Maximinum haereticum.	428	XLII
Contra Secundinum manichaeum....................	405-406	XLII
Contra sermonem arianorum..	418	XLII
De agone christiano..........	396-397	XL
De anima et eius origine......	419-420	XLIV
De baptismo.................	400	XLIII
De bono coniugali............	400-401	XL
De bono viduitatis............	414	XL
De catechizandis rudibus.......	400	XL
De civitate Dei...............	413-426	XLI
De coniugiis adulterinis.......	419	XL
De consensu evangelistarum....	400	XXXIV
De continentia................	394-395	XL
De correptione et gratia........	426-427	XLIV
De cura pro mortuis gerenda...	421	XL
De diversis quaestionibus LXXXIII....................	389-396	XL
De diversis quaestionibus ad Simplicianum...............	396-397	XL
De divinatione daemonum......	406-411	XL
De doctrina christiana.........	397	XXXIV
De dono perseverantiae........	428-429	XLV
De duabus animabus contra manichaeos..................	391-392	XLII
De fide et operibus............	413	XL
De fide et symbolo............	393	XL
De Genesi ad litteram..........	401-415	XXXIV
De Genesi ad litteram liber imperfectus..................	393-394	XXXIV
De Genesi contra manichaeos...	388-391	XXXIV
De gestis Pelagii...............	417	XLIV
De gratia Christi et de peccato originali....................	418	XLIV
De gratia et libero arbitrio......	426-427	XLIV
De haeresibus.................	428	XLII
De libero arbitrio..............	388-395	XXXII
De moribus Ecclesiae catholicae.	388	XXXII
De natura boni................	405	XLII
De natura et gratia............	415	XLIV
De nuptiis et concupiscentia.....	419-420	XLIV
De octo Dulcitii quaestionibus...	422	XL
De patientia..................	av. 418	XL

De peccatorum meritis et remissione	412	XLIV
De perfectione iustitiae hominis.	415	XLIV
De praedestinatione sanctorum..	428-429	XLIV
De sancta virginitate	400-401	XL
De spiritu et littera	412	XLIV
De symbolo ad catechumenos...		XL
De Trinitate	400-416	XLII
De unico baptismo	410	XLIII
De utilitate credendi	391-392	XLII
De vera religione	389-391	XXXIV
Enarrationes in psalmos : In psalm. I-LXXIX		XXXVI
In psalm. LXXX-CL		XXXVII
Enchiridion	421	XL
Epistulae		XXXIII
Expositio epistulae ad Galatas..	393-396	XXXV
Expositio quarumd. proposit. ex epist. ad Romanos	393-396	XXXV
In epistulam Ioannis	416	XXXV
In Ioannis evangelium tractatus CXXIV	416-417	XXXV
Psalmus contra partem Donati.	393-396	XLIII
Quaestiones in Heptateuchum...	419	XXXIV
Retractationes	426-427	XXXII
Sermones I-CCCXL		XXXVIII
Sermones CCCXI-CCCXCVI		XXXIX
Tractatus adversus Iudaeos	428	XLII

CHAPITRE X

LA THÉOLOGIE DE SAINT AUGUSTIN[1]

§ 1. — Caractéristique générale.

Saint Augustin[2] est, sans contredit, le plus grand docteur qu'ait jamais possédé l'Église. S'il n'a exercé sur l'Orient presque aucune influence, il est devenu et il est resté dans toute la force et l'étendue du terme le Père par excellence de l'Église d'Occident. En lui se résume et sur lui se ferme l'antiquité chrétienne latine, dont la pensée a trouvé dans son œuvre son expression

1. Saint Augustin est cité ici d'après l'édition des bénédictins dans *P. L.*, t. XXXII-XLV. V. plus haut le détail. — **Travaux** (Je n'indique ici que les études générales, celles qui visent tel ou tel point de la doctrine du saint docteur devant être signalées quand on examinera les diverses parties de son enseignement) : W. CUNNINGHAM, *S. Austin and his place in the history of christian thought*, London, 1886. C. WOLFSGRUBER, *Augustinus*, Paderborn, 1893. W. THIMME, *Augustins geistige. Entwickelung in den ersten Jahren nach seiner « Bekehrung »*, Berlin, 1908. De plus les études de J. SCHWANE, A. HARNACK, F. LOOFS, R. SEEBERG, dans leurs histoires des dogmes et d'E. PORTALIÉ dans le *Dictionnaire de théologie catholique*, I (On trouvera dans ce dernier article une abondante bibliographie).

2. Rappelons seulement les grandes dates de sa vie : Né en 354 ; s'abandonne au désordre (370) ; est amené à la recherche de la vérité par la lecture de l'*Hortensius* (373) ; devient manichéen (373) ; quitte le manichéisme et tombe dans le doute de la Nouvelle Académie (383) ; devient catholique en écoutant saint Ambroise (385) ; se convertit (386) ; est baptisé (387) ; devient prêtre en Afrique (389) ; coadjuteur de Valère (395) ; évêque d'Hippone (396) ; mort le 28 août 430. V. plus haut la chronologie de ses principaux ouvrages.

la plus précise; mais avec lui aussi commence à poindre la théologie du moyen âge qu'il a préparée et dont les germes existent déjà dans ses écrits. Il a uni ainsi le passé à l'avenir, et c'est pourquoi on a pu dire, avec quelque raison, que l'Église latine lui doit en grande partie la forme particulière de sa religion et de sa croyance.

L'Église catholique cependant n'a pas été seule à le revendiquer comme un maître. Chose singulière! — par un privilège que saint Augustin partage avec saint Paul — en même temps que cette Église trouvait en lui le plus ferme soutien de son enseignement, de sa discipline et de sa morale, les dissidents ont prétendu à leur tour abriter sous son nom et justifier par ses principes leur particularisme et leur désertion. La Réforme en a appelé à lui de l'Église du moyen âge, et le jansénisme à lui encore de celle du XVIe siècle. Cette étrange destinée vient sans doute de ce que tout n'est pas harmonisé ni mis au point dans les vues profondes que le saint docteur a jetées sur l'infinie variété des problèmes qui l'ont occupé. Pressé par le temps et ayant au plus haut degré le sentiment des mystères que la théologie chrétienne essaie d'éclairer, saint Augustin a hésité parfois, tâtonné, proposé des solutions diverses dont on fausse le sens, si on les prend isolément : il a écrit des *Rétractations*. Mais cette revendication de l'autorité d'Augustin et par l'Église et par les dissidents tient à une cause plus intime. Elle tient à ce que le christianisme de l'évêque d'Hippone est à la fois très traditionnel et très original. Homme de tradition, homme d'Église, saint Augustin l'est au plus haut point : il vénère cette Église comme la maîtresse de la vérité, et il en accepte sans hésiter les enseignements. Mais ces enseignements, il les repense pour son propre compte : il les fait siens par la méditation

intense qu'il leur consacre et la forme qu'il leur donne : sur bien des sujets il précise et complète ceux qu'il avait reçus. Bien plus, le sentiment est manifeste chez lui que ces enseignements n'épuisent pas la vérité qu'ils expriment, que le mystère divin ne saurait être complètement enfermé dans des formules humaines, et que, en conséquence, une part doit être laissée dans le christianisme aux élans de la piété et aux intuitions du cœur. Sa doctrine est donc à la fois très orthodoxe et très libre, très traditionnelle et très personnelle. L'évêque d'Hippone est un théologien, mais c'est en même temps une âme profondément religieuse. Il n'est pas seulement le maître de la science : il est le docteur de la piété chrétienne. En marge de la théologie théorique, il écrit toute une théologie du cœur, une théologie de son expérience personnelle que l'Église ne lui a pas apprise et dont les formules sont naturellement plus flottantes. On peut en abuser; mais il convient de se rappeler que, dans la pensée d'Augustin, cette théologie ne doit pas se séparer de la première et à plus forte raison ne l'exclut pas. Il les faut prendre toutes les deux, ou du moins s'attacher de préférence à la foi reçue qui s'impose à tous, et qui ne représente pas les vues d'un seul homme, cet homme fût-il un génie.

Que si l'on veut maintenant rechercher les causes qui imprimèrent à l'activité et aux enseignements de saint Augustin leur caractère spécial, on les trouvera dans une certaine mesure — car le génie ne s'explique jamais complètement — dans son tempérament propre et dans les influences qu'il a subies.

Augustin était une intelligence d'élite, en qui la lecture de l'*Hortensius* de Cicéron développa d'abord une vraie passion pour la recherche de la vérité, que l'étude des néoplatoniciens ensuite tourna vers la contempla-

tion, et habitua aux spéculations les plus hautes sur Dieu et le principe des choses. Un intellectualisme dur et sec aurait pu résulter de cette première formation; il fut corrigé par une sensibilité qui était en lui exquise, et qui s'épura au contact de la piété maternelle. En même temps, le profond regret qu'Augustin conserva toute sa vie des écarts de sa jeunesse, l'expérience qui lui avait fait toucher du doigt la fragilité de l'homme, peut-être aussi la doctrine manichéenne qu'il adopta quelque temps, produisirent en lui, avec un sentiment incomparable d'humilité personnelle, une vue nette du néant de l'homme en face de Dieu. Dieu, d'un côté, lui apparut comme la lumière, le bien, la vie; l'homme, de l'autre, comme l'ignorance, la corruption, la mort, et tout le christianisme comme une descente de Dieu dans le cœur de l'homme pour l'éclairer, le vivifier, le sauver. Si l'on ajoute à cela l'influence sur lui de saint Jérôme, celle du monachisme que l'Occident commençait à connaître et de la lecture des *Vies des Pères* qui circulaient déjà, on comprend que saint Augustin tournât naturellement au mysticisme contemplatif, et que l'ascétisme lui semblât la forme la plus juste et en quelque sorte normale de la religion. Peut-être en effet s'y serait-il arrêté; mais, outre que, ancien professeur de rhétorique et admirablement doué pour l'éloquence, il se sentait pour la parole et la plume de la facilité et du goût, il put admirer en saint Ambroise le type de l'évêque administrateur, de l'homme de gouvernement et d'action, tel qu'il en faut à la masse des fidèles. Dans l'évêque de Milan, l'Église se révéla à lui non plus seulement comme une communauté d'ascètes ou d'âmes perdues en Dieu, mais comme un grand corps mêlé qui demandait un symbole, des lois, une discipline, un gouvernement. Dès lors, les conceptions d'Augustin se trouvèrent équilibrées, et rien ne

manqua plus à ce qui pouvait favoriser l'épanouissement de tout son génie. Une merveilleuse intelligence unie à un cœur compatissant et tendre, une piété ardente naturellement contemplative, unie au sentiment de ce que demandaient d'activité pratique la défense de la vérité, la conduite des fidèles et le gouvernement de l'Église, tout cela fit de lui un grand philosophe et un grand théologien, un grand controversiste et un grand mystique, un grand évêque et un grand saint.

Venons maintenant au détail de sa doctrine.

§ 2. — Les sources de la foi, l'Écriture, la tradition, la philosophie[1].

« Nulli dubium est gemino pondere nos impelli ad discendum, auctoritatis atque rationis[2] ». Ces paroles de saint Augustin nous le montrent distinguant, suivant la source qui les produit, deux genres différents de connaissance, la science et la foi; car la foi, remarque-t-il, est précisément l'adhésion que nous donnons à des vérités que notre esprit ne perçoit pas directement, sur l'autorité d'un témoignage qui nous les certifie[3].

Or il y a une foi naturelle, et qui a pour objet les vérités d'ordre profane qu'il faut bien croire sous peine de rendre impossible toute société entre les hommes[4], et une foi surnaturelle des vérités révélées par Dieu. Où saint Augustin ira-t-il chercher cette révélation divine? D'abord dans l'Écriture Sainte. C'est Jésus-

1. Travaux : C. Douais, *Saint Augustin et la Bible,* dans la *Revue biblique*, t. II, III (1893, 1894). J. Hähnel, *Ueber das Verhältniss des Glaubens zu Wissen bei Augustin*, Leipzig, 1891. Les ouvrages cités plus loin sur l'ecclésiologie de saint Augustin.

2. *Contra academicos,* III, 43.

3. « Creduntur ergo illa quae absunt a mentibus nostris si videtur idoneum quod eis testimonium perhibetur » (*Epist.* CXLVII, 7).

4. *De utilitate credendi*, 26.

Christ en effet qui a « parlé par la bouche des prophètes et conduit la plume des apôtres » ; ces livres des apôtres sont des écrits de Jésus-Christ même[1]. Dieu est le vrai auteur des Livres Saints, et c'est pourquoi ils ne sauraient contenir d'erreurs : « Quam (Scripturam) esse veracem nemo dubitat nisi infidelis aut impius[2] ». Celles qu'on y croit rencontrer sont des fautes de copie ou de traduction, ou encore viennent de ce que l'on comprend mal le texte[3].

Non pas que l'évêque d'Hippone exclue de la rédaction et de la composition des écrits inspirés toute collaboration et toute part humaine ; il va, au contraire, jusqu'à admettre chez leurs auteurs secondaires des oublis, des confusions de noms possibles[4] ; mais il ajoute que ce sont là des accidents sans portée, voulus de Dieu, qui ne nuisent pas au fond du récit, et qui n'empêchent pas qu'on ne doive aux Écritures et à elles seules — par opposition aux apocryphes et aux livres profanes — un assentiment absolu : « Solis canonicis (scriptis) debeo sine ulla recusatione consensum[5] ».

Cette Écriture, saint Augustin l'interprète d'ailleurs assez librement. On sait qu'il a hasardé — sans l'adopter pourtant d'une façon définitive — une théorie de la pluralité des sens littéraux, en vertu de laquelle toute interprétation pieuse et utile du texte serait un sens littéral voulu par le Saint-Esprit, auteur premier du texte[6]. Ses interprétations doctrinales à lui sont souvent pénétrantes et justes, mais quelquefois aussi plus

1. *De doctrina christiana*, II, 6; *Confessiones*, VII, 27; XIII, 44; *De civit. Dei*, XI, 3; XVIII, 43; *De consensu evangelistarum*, I, 54.
2. *De Genesi ad litteram*, VII, 42.
3. *Contra Faustum*, XI, 5; cf. *Epist.* XXVIII, 3; LXXXII, 3, 24.
4. *De consensu evangelist.*, III, 28 suiv.; cf. II, 27-29.
5. *De natura et gratia*, 71; *Epist.* LXXXII, 3.
6. *Confess.*, XII, 30-33; cf. *De doctrinachristiana*, I, 40; III, 5, 38.

ingénieuses que solides. Élève des néoplatoniciens et d'ailleurs porté, par la subtilité de son esprit, à l'allégorisme et au mysticisme, il donne, dans sa prédication surtout, libre cours à ces tendances et délaisse volontiers l'exégèse littérale, pour chercher, dans des explications plus raffinées, des thèmes de morale et d'édification.

A côté de l'Écriture, d'autre part, et comme source de la doctrine révélée, saint Augustin met la tradition, une tradition non écrite qui vient des apôtres, et qui nous a transmis des coutumes et des enseignements que l'Écriture ne contient pas : « Sunt multa quae universa tenet ecclesia, et ob hoc ab apostolis praecepta bene creduntur, quanquam scripta non reperiantur[1] ». De ce nombre est la nécessité du baptême pour les enfants. Quand une coutume est universelle et n'a pas d'ailleurs été instituée par un concile, c'est un signe qu'elle vient des apôtres[2].

Saint Augustin n'identifie pas cette tradition avec l'autorité vivante de l'Eglise; mais il reconnaît celle-ci comme la règle suprême et la norme de la foi. On se souvient du texte classique : « Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae Ecclesiae commoveret auctoritas[3] ». C'est de l'Église que nous recevons les Écritures; elle nous garantit leur autorité, et son enseignement est le guide que nous devons suivre dans l'interprétation et des Écritures et de la tradition[4]. Par ses conciles elle tranche toutes les controverses[5]. Une part de ce magistère doctrinal de l'Église revient d'ailleurs à ses évêques et à ses docteurs pris indivi-

1. *De baptismo,* V, 31; cf. II, 12; IV, 9.
2. *De baptismo,* IV, 31.
3. *Contra epist. fundamenti,* 6; cf. *Contra Faustum,* XXVIII, 2.
4. *De Genesi ad litter. lib. imperfectus,* 1.
5. *De baptismo,* II, 5.

duellement. L'évêque d'Hippone ne manque pas, dans sa lutte contre les pélagiens, de citer les auteurs anciens jusqu'à saint Ambroise qui sont avec lui.

Quel rôle est réservé à la philosophie dans la genèse de la foi et le développement de la théologie? Saint Augustin l'a résumé dans cette formule : « Intellege ut credas, crede ut intellegas [1] ». Il réclame, avant la foi, un examen des titres du témoin à être cru sur parole; il faut avant tout considérer « cui sit credendum [2] », et à ce point de vue, « ipsa (ratio) antecedit fidem [3] ». Cette conscience de la valeur du témoignage persiste dans l'acte de foi [4]; mais, dès que cette valeur est perçue, on ne doit pas attendre, pour croire, que la raison ait résolu toutes les difficultés qui se peuvent soulever [5]. A son tour cependant, une fois admises les vérités révélées, la raison reprend, dans une certaine mesure, ses droits pour tâcher non pas de les comprendre complètement, mais de les pénétrer, d'en voir la convenance et l'harmonie, d'en saisir, s'il est possible, le bien-fondé. Ici surtout apparaît la philosophie. Saint Augustin s'en est largement servi pour éclairer certains mystères, celui par exemple de la Trinité. Platonicien, ou plutôt néoplatonicien enthousiaste [6], bien que subordonnant la philosophie à la foi et aux enseignements de l'Eglise, il s'est appliqué à montrer l'accord existant entre cette philosophie et plusieurs des données de l'Évangile, et a cru même retrouver chez elle plusieurs de nos mystères, en particulier celui du Verbe chrétien [7]. Plus tard cependant son enthousiasme di-

1. *Sermo* XLIII, 9; *In psalm.* CXVIII, sermo XVIII, 3.
2. *De vera religione*, 45, 46.
3. *Epist.* CXX, 3.
4. *Epist.* CXX, 8; *De praedest sanctorum*, 5.
5. *Epist.* CII, 38.
6. *Confess.*, VII, 13, 26, 27; *Contra academicos*, III, 41; *Epist.* CXVIII, 20-34.
7. *Contra academ.*, III, 43; *Confess.*, VII, 13, 14; *In Ioan.*, tract. II, 4.

minua, et vers la fin de sa vie il rétracta plusieurs des opinions philosophiques qu'il avait émises [1]. Mais ce qu'il n'a jamais rétracté, c'est l'habitude de raisonner sa foi, et le goût de montrer combien les vérités chrétiennes sont en harmonie avec ce qu'il y a en l'homme de plus noble et de plus élevé.

§ 3. — Dieu et la Trinité. Controverse arienne [2].

Les deux courants, religieux et philosophique néoplatonicien, signalés plus haut se retrouvent dans la théodicée de saint Augustin. Il a proposé, dans ses ouvrages, les diverses preuves de l'existence de Dieu, la preuve téléologique [3], la preuve métaphysique [4], mais celles qu'il préfère et auxquelles il revient plus volontiers sont la preuve qui se tire de la gradation des perfections qui se manifestent dans le monde [5], et celle qui se tire des idées nécessaires, ou preuve psychologique [6]. Dans le monde, nous voyons des êtres plus ou moins bons, mais muables et imparfaits; comment les jugerions-nous plus ou moins bons si ce n'est par comparaison avec le souverain bien auquel ils participent plus ou moins et dont nous avons l'idée : « Quapropter nulla essent mutabilia bona, nisi esset incommutabile bonum [7]. » D'autre part, l'homme est supérieur à tout ce qui l'entoure, et dans l'homme la

1. *De civit. Dei*, XXII, 28; *Retract.*, I, 1, 4; 4, 2, 3; 11, 4, etc.
2. Travaux : C. von Endert, *Der Gottesbeweis in der patristischen Zeit, mit besonderer Berucksichtigung Augustins*, Freiburg im Breisgau, 1869. J. Martin, *Saint Augustin*, Paris, 1901. L. Grandgeorge, *Saint Augustin et le néoplatonisme*, Paris, 1896. Th. Gangauf, *Des hl. Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreieinigen*, Augsburg, 1866.
3. *Sermo* CXLI, 2; *Enarr. in psalm.* XLI, 7, 8.
4. *Confession.*, X, 8-10.
5. *De trinitate*, VIII, 4, 5; *De civit. Dei*, XI, 2; VIII, 7.
6. *De libero arbitrio*, 7-14; *Enarr. in psalm.* XLI, 8.
7. *De trinit.*, VIII, 5.

raison est ce qu'il y a de plus élevé. Mais cette raison elle-même est dominée par des idées, des principes nécessaires, immuables, éternels, supérieurs à elle puisqu'elle ne les crée point. Cette vérité qui s'impose ainsi à l'âme et qui l'éclaire, c'est Dieu [1]. Cette preuve, on s'en rend compte, peut verser aisément dans l'ontologisme, si elle est mal présentée, et l'on trouve en effet dans saint Augustin des textes qui paraissent favoriser cette erreur [2], aussi bien que celle de l'innéisme [3]. Cependant un examen plus attentif montre que notre docteur a évité ces écueils [4]. Il a eu seulement le tort de ne pas pousser ses preuves assez loin, et de conclure trop aisément de l'idée à l'existence de son objet.

Quant à ses vues sur les attributs de Dieu, sur sa simplicité, son éternité, son immensité, elles sont d'une profondeur admirable. En même temps qu'il saisit Dieu par le cœur comme souverain bien, saint Augustin le saisit aussi par l'intelligence pure comme la première vérité, le premier être et la première vie [5]. C'est une conception toute philosophique qu'il pliera aux exigences du dogme, mais qui restera chez lui fondamentale. Elle l'amènera, dans son exposé trinitaire, à prendre un point de départ différent de celui de la théologie grecque, et à insister, plus que celle-ci ne l'avait fait, sur l'intimité et l'immanence des processions divines.

1. *De libero arbitrio*, 7-14.
2. *De trinit.*, VIII, 13; X, 1, 2; *De civit. Dei*, VIII, 7.
3. *De trinit.*, X, 1.
4. SCHWANE, *Hist. des Dogmes* (trad. DEGERT), II, p. 90 suiv. PORTALIÉ, *art. cité*, col. 2335, 2336. Il y a dans la doctrine de saint Augustin un parallélisme frappant. De même qu'il n'admet pas que nous puissions, sans la grâce, faire un acte même moralement bon, il n'admet pas que nous puissions, sans un secours intellectuel de Dieu, distinct de notre raison, percevoir les vérités même naturelles.
5. *De civit. Dei*, VIII, 10, 2

Bien que saint Augustin, en effet, ait bataillé contre les ariens, et écrit contre eux quelques ouvrages de polémique, il aime à approfondir le mystère de la Trinité en quelque sorte pour lui-même et en dehors de toute controverse [1]. Dans son exposé, il part non du Père comme source des deux autres personnes, mais de la nature divine une et simple qui est Trinité : « Unus quippe Deus est ipsa Trinitas, et sic unus Deus quomodo unus creator [2]. » Ce Dieu un est Père, Fils et Saint-Esprit. Le subordinatianisme est ainsi ruiné par la base, tout ce qui est dit de Dieu étant dit de toutes et de chacune des personnes qui sont ce Dieu [3]. Cette nature divine, que l'évêque d'Hippone appellerait plus volontiers une *essence* qu'une *substance* [4], est individuelle et déterminée : elle est numériquement identique dans les trois personnes qui la possèdent [5]. Bien plus, elle n'est pas un quatrième terme s'ajoutant aux trois personnes : elle est chacune d'elles, ou plutôt chacune de ces personnes est cette nature même considérée sous un certain aspect, et la Trinité n'est que cette nature considérée dans la totalité de ses aspects [6]. De cette unicité et identité de nature dans les trois personnes, saint Augustin tire les conséquences suivantes : 1° Ces personnes n'ont *ad extra* qu'une seule volonté et une seule opération : « Ubi nulla naturarum nulla est diversitas voluntatum [7] » ;

1. Les ouvrages principaux de saint Augustin sur ce sujet sont les suivants : *De Trinitate* (400-416); *Contra sermonem arianorum* (418); *Collatio cum Maximino* (428); *Contra Maximinum haereticum* (428); les lettres XI (380-385) et CXX (396-410), et *De civitate Dei*, XI, 10 (413-426).

2. *Contra sermon. arian.*, 3.

3. *De trinit.*, V, 9.

4. *De trinit.*, VII, 10.

5. *De trinit.*, VIII, 11.

6. *Epist.* CXX, 13, 17.

7. *Contra Maximinum*, II, 10, 2; *De trinit.*, II, 9; *Enchiridion*, XXXVIII.

et le saint docteur en prend occasion de réformer la théorie des théophanies présentée par ses devanciers. Ce n'est pas le Verbe seul qui a apparu, mais toute la Trinité, mais Dieu; et il l'a fait non par lui-même, mais par des anges qui parlaient et agissaient en son nom, et, sous des apparences sensibles, se manifestaient aux hommes[1]. 2° Dans l'incarnation du Fils, l'acte qui a uni le Fils avec la nature humaine et qui l'a ainsi envoyé dans le monde est le fait de toute la Trinité[2]. 3° Chacune des trois personnes est autant que les deux autres et que la Trinité entière, car elle possède la totalité de la nature divine et est Dieu qui comprend aussi les deux autres personnes : « Tantus est solus Pater, vel solus Filius, vel solus Spiritus sanctus quantus est simul Pater et Filius et Spiritus sanctus[3]. » C'est la circumincession : « semper in invicem, neuter solus[4] ». 4° Tout ce qui se rapporte, en Dieu, à la nature, et qui exprime quelque chose d'absolu doit être énoncé au singulier, puisque la nature divine, sujet de cet absolu, est unique[5].

Saint Augustin, au contraire des Grecs, a donc, en tête de son exposé trinitaire, affirmé que Dieu est rigoureusement un, et a tiré les conséquences de son affirmation. Ceci fait, la difficulté était d'éviter le modalisme et d'expliquer la pluralité réelle des personnes. Qu'est-ce donc que ces personnes qui sont réellement distinctes, et qui cependant ne divisent pas l'unité et la simplicité divine? Le saint docteur répond par la théorie des relations. Ces personnes sont des relations, relations qui ne se confondent pas avec la substance ou la nature, puisqu'elles ne sont pas quel-

1. *De trinit.*, II, 12 suiv.; III, 22-27.
2. *De trinit.*, II, 8, 9.
3. *De trinit.*, VI, 9.
4. *De trinit.*, VI, 9, 8; XV, 8.
5. *De trinit.*, V, 9, 11.

que chose d'absolu, mais qu'on ne saurait non plus traiter d'accidents, parce qu'elles sont essentielles à la nature, éternelles et nécessaires comme elle : « Non secundum substantiam haec dicuntur quia non quisque eorum ad seipsum, sed ad invicem atque ad alterutrum ista dicuntur : neque secundum accidens, quia et quod dicitur Pater et quod dicitur Filius aeternum atque incommutabile est... Hoc non secundum substantiam dicuntur, sed secundmu relativum; quod tamen relativum non est accidens, quia non est mutabile [1]. » Ainsi le Père est dit tel *ad Filium*, le Fils *ad Patrem*, et le Saint-Esprit *ad Patrem et Filium*. Quant au mot *personne*, on l'a employé, faute d'un autre, dans le langage trinitaire pour signifier *trois distincts*; mais on doit d'ailleurs, comme tous les autres, l'entendre de Dieu d'une façon analogique : « Tres utique sunt... Tamen cum quaeritur quid tres, magna prorsus inopia humanum laborat eloquium. Dictum est tamen tres personae, non ut illud diceretur, sed ne taceretur [2]. »

Il est inutile d'exposer les vues de saint Augustin sur la génération du Fils; elles ne font que reproduire ce qui avait été dit avant lui; mais il est fort important de remarquer qu'il a été le premier à enseigner nettement, et en raisonnant son enseignement, la procession du Saint-Esprit *a Filio* : « Non possumus dicere quod Spiritus sanctus et a Filio non procedat : neque enim frustra idem Spiritus et Patris et Filii Spiritus dicitur [3] ». Est-ce donc que le Saint-Esprit a deux principes, le Père et le Fils? Non : l'action de produire le Saint-Esprit est commune au Père et au Fils,

1. *De trinit.*, V, 6, 16, 17; VII, 24. Cf. *De civit. Dei*, XI, 10, 1.
2. *De trinit.*, V, 10; VII, 8, 9.
3. *De trinit.*, IV, 29; *Contra Maximinum*, II, 14, 1; *In Ioann.*, tract. CIX, 7.

comme celle de créer est commune aux trois personnes, et dès lors ils ne sont qu'un seul principe du Saint-Esprit : « Fatendum est Patrem et Filium principium esse Spiritus sancti, non duo principia [1] ». Ce qui n'empêche pas le Saint-Esprit de procéder du Père *principaliter*, parce que c'est le Père qui donne au Fils, avec sa substance, la vertu de produire le Saint-Esprit [2]. Quant à dire ce qu'est cette procession, et en quoi elle diffère de la génération du Fils, c'est de quoi saint Augustin se déclare incapable : il y a là un mystère que nous ne connaîtrons qu'au ciel [3].

Ainsi donc les personnes divines sont des relations, et tout ce qui n'exprime pas une relation en Dieu leur est commun. Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont *sagesse*, encore que ce mot soit dit plus spécialement du Fils. De même, ils sont *charité*, bien que ce titre convienne plus particulièrement à l'Esprit-Saint [4].

Il n'est pas nécessaire d'insister pour montrer combien saint Augustin, dans toutes ces explications, dépasse ses devanciers. Il les dépasse encore par les recherches qu'il fait, dans le monde créé, des analogies de la Trinité. Victorin l'avait sans doute précédé dans cette voie, mais l'évêque d'Hippone a singulièrement élargi ses aperçus, et a vraiment préludé, sur ce sujet, aux spéculations ultérieures des scolastiques. Les livres IX à XV du *De trinitate* sont consacrés à développer ce thème. L'auteur retrouve l'image de la Trinité dans l'âme humaine qui se connaît et qui s'aime : *mens, notitia, amor* : « Haec tria unum atque una substantia » (lib. IX, 18); — dans la mémoire,

1. *De trinit.*, V, 15.
2. *De trinit.*, XV, 29; cf. 47, 48.
3. *De trinit.*, XV, 45; cf. IX, 17, 18.
4. *De trinit.*, VII, 1-4; XV, 27-37

l'intelligence et la volonté (lib. x); — dans l'objet vu, la vision et l'attention du spectateur (lib. xi); — dans l'intelligence des enseignements de la foi, le souvenir que l'on en garde, et l'effort que l'on fait pour se les rappeler (lib. xiii); — enfin dans le souvenir, la connaissance et l'amour de Dieu, car c'est alors surtout que l'âme, naturelle image de Dieu par les trois facultés de mémoire, d'intelligence et de volonté, le devient plus encore par la pensée de Dieu qui vit en elle (lib. xiv). Le livre xv résume les précédents, et il semble, à un moment, que saint Augustin y veuille entreprendre une démonstration rationnelle de la Trinité; mais on n'y trouve que de simples analogies.

§ 4. — La création. Le problème du mal. Controverse manichéenne[1].

Saint Augustin distingue comme deux moments dans l'acte créateur du monde : un premier moment où la matière première et les esprits sont produits dans une sorte de confusion : c'est l'objet des deux premiers versets de la Genèse; un second moment — moment d'organisation — où les êtres sont distingués et les espèces déterminées : c'est l'objet des versets 3 et suivants. Mais la matière première est proprement créée; le monde a été fait d'elle : elle-même sort du néant : « Etiamsi de aliqua informi materia factus est

1. Travaux : F. L. Grassmann, *Die Schopfungslehre des hl. Augustin und Darwins*, Regensburg, 1889. J. Christinnecke, *Causalität und Entwicklung in der Metaphysik Augustin*, Leipzig, 1891. E. Melzer, *Die augustinische Lehre vom Kausalitäts Verhältniss Gottes zur Welt*, Neisse, 1892. K. Scipio, *Des Aurelius Augustinus Metaphysik in Rahmen seiner Lehre vom Uebel*, Leipzig, 1886. C. Douais, *Saint Augustin contre le manichéisme de son temps*, Paris, 1895. F. Nourrisson, *La philosophie de saint Augustin*, Paris, 1865. J. Martin, *Saint Augustin*, Paris, 1901. H. Weinand, *Die Gottesidee der Grundzug der Weltanschauung des hl. Augustins*, Paderborn, 1910.

mundus, haec ipsa facta est omnino de nihilo[1] ». Cette création vient *immédiatement* de Dieu : l'évêque d'Hippone n'admet pas que les anges aient le pouvoir de créer[2]. Contre les origénistes il soutient qu'elle a eu lieu *dans le temps*. On objectait à cela que la création temporelle emportait en Dieu un changement, Dieu de non-créant devenant créateur. Il répond que tout le changement est du côté de la créature et non de Dieu : « Una eademque sempiterna et immutabili voluntate res quas condidit, et ut prius non essent egit, quamdiu non fuerunt, et ut posterius essent, quando esse coeperunt[3] ». De ces créatures et de ce monde Dieu portait éternellement en lui les archétypes et le plan[4] : saint Augustin applique ici les versets 3 et 4 du chapitre I de saint Jean qu'il unissait de la sorte : « Quod factum est in ipso vita erat » ; tout ce qui a été fait était vie dans le Verbe, vivait en lui par l'idée qu'il en avait[5]. Dieu toutefois réalise librement ces archétypes et ce plan des choses. Il n'avait pas en effet besoin du monde : il l'a créé par bonté pure, et pour communiquer les richesses de son être et de ses attributs[6].

Mais Dieu ne crée pas seulement les êtres : il les conserve et les soutient dans l'existence. Conservation

1. *De vera relig.*, 36; *Confess.*, XII, 8; *De fide et symbolo*, 2.
2. *Quaest. in Heptateuchum*, II, 21. Les créations angéliques que l'on croit constater, par exemple dans les cas de magie, ne sont qu'apparentes : les anges ne font que mettre dans des conditions favorables à leur développement les germes premiers des êtres, germes d'abord créés par Dieu (*De trinit.*, III, 14).
3. *De civit. Dei*, XII, 17, 2.
4. *Ad. Orosium*, 9; *De divers. quaest.* LXXXIII, qu. XLVI, 2.
5. *De Genesi ad litt.*, V, 33.
6. *De Genesi ad litt.*, IV. 26; *Confess.*, XIII, 2-5. Quant à la façon dont le monde a été créé et organisé, on sait que saint Augustin n'a vu dans les six jours de la Genèse qu'un plan subjectif suivi par l'écrivain sacré pour ordonner son récit. Tous les êtres, en réalité, ont été créés simultanément (*De Genesi ad litt.*, IV, 51-56).

nécessaire, puisque la vertu de Dieu est la cause de leur subsistance et que sans elle ces êtres retomberaient dans le néant[1]; conservation qui est vraiment une création continue et permanente, puisqu'elle a pour objet et pour terme l'existence même des créatures[2].

Un point cependant embarrassa longtemps saint Augustin relativement à la création : c'était le problème du mal : « Quaerebam unde malum, et non erat exitus[3] ». Le manichéisme avait résolu la difficulté par le dualisme, en assignant au mal soit physique soit moral un premier principe mauvais, distinct de Dieu, auteur du bien. Cette solution avait d'abord séduit Augustin, qui fut près de dix ans manichéen. Plus tard il la combattit vigoureusement. Il montra quelle contradiction c'était d'admettre un être positif mauvais par essence, et tel surtout que le concevaient les manichéens; quelles absurdités supposait aussi la prétendue lutte des deux principes telle que la secte la racontait[4].

Mais il ne suffisait pas de réfuter l'erreur, il fallait soi-même apporter une solution au problème. L'évêque d'Hippone le fit en empruntant aux Grecs l'idée que le mal n'est qu'un défaut, une négation du bien : « Nihil aliud est (malum) quam corruptio vel modi, vel speciei, vel ordinis naturalis[5] ». La nature, toute nature est bonne en tant que nature; son mal consiste à éprouver une diminution de son bien : « Non ergo mala est in quantum natura est ulla natura; sed cuique naturae non est malum nisi minui bono[6] ». Le mal

1. *De Genesi ad litt.*, IV, 22.
2. *De Genesi ad litt.*, IV, 23; *Enchiridion*, XXVII; *De civit. Dei*, VII, 30.
3. *Confess.*, VII, 11.
4. *De natura boni*, 41-43.
5. *De natura boni*, 4,
6. *De natura boni*, 17.

absolu pour elle serait de ne plus exister; mais justement alors le mal devient négation complète[1].

Or, entre les différentes espèces de maux, il faut distinguer d'abord le mal que les philosophes nomment *métaphysique,* et qui n'est, pour les créatures, que la condition nécessaire d'infériorité où elles sont par rapport à l'être incréé et infini, ou, en vertu de leur nature particulière, par rapport les unes aux autres. On ne saurait voir en cela, remarque notre auteur, un véritable mal, car ces degrés divers de perfection contribuent à la beauté de l'univers. Il en faut dire autant de la disparition et de la succession dans la vie des êtres inférieurs. Le mal proprement dit n'est pas l'absence d'un bien quelconque, mais la privation d'un bien que l'on devrait avoir, et qui convient à la nature dont il s'agit[2].

Cette privation, à son tour, peut avoir pour objet un bien physique ou un bien moral. Dans le premier cas, elle est la conséquence du caractère imparfait de la créature qui vient du néant et qui tend à y retourner[3]. Dans le second cas, elle n'a pas sa source dans une malice essentielle de la nature, mais dans la volonté libre. Le péché en effet n'est pas nécessaire ni voulu de Dieu; il n'est que « voluntas retinendi vel consequendi quod iustitia vetat, et unde liberum est abstinere[4] » — « Non igitur nisi voluntate peccatur[5] »; il n'est pas « appetitio naturarum malarum, sed desertio meliorum »; il consiste à préférer un bien inférieur à un supérieur[6]; il n'a pas de cause proprement efficiente, mais déficiente[7].

1. *De natura boni,* 6; *Contra Secundinum,* 11.
2. *De natura boni,* 8, 16, 23.
3. *De natura boni,* 10; *Contra Secundinum,* 8.
4. *De duabus animabus,* 15.
5. *De duabus animabus,* 14.
6. *De natura boni,* 34.
7. *De civit. Dei,* XII, 7.

Ainsi donc, en somme, la présence du mal dans le monde s'explique par l'infirmité même inhérente à toute créature, et par le jeu de la liberté des êtres supérieurs qui, pouvant éviter le péché, ne le font pas. Il est vrai qu'alors le mal moral est puni par un mal physique; mais ainsi l'exigent l'ordre et la justice auxquels la volonté de Dieu ne saurait que se conformer : « Peccantes igitur in suppliciis ordinantur : quae ordinatio, quia eorum naturae non competit, ideo poena est; sed quia culpae competit, ideo iustitia est[1]. »

§ 5. — Angélologie[2].

On avait généralement admis dans l'Église latine avant saint Augustin que les anges avaient un corps plus ou moins subtil. Sans en faire un point de doctrine, l'évêque d'Hippone adopta aussi cette opinion qu'il jugeait plus conforme à l'Écriture[3]. Les démons possédaient avant leur chute un corps céleste; depuis, ils en ont un d'air humide et épais[4].

Les anges ne sont pas éternels, ils ont été créés[5]. Le saint docteur examine longuement s'ils l'ont été dans le temps ou avant tous les temps, puisque, ayant peut-être été créés les premiers, le temps n'a commencé qu'avec eux[6]. Mais cette question supposait tranchée celle du moment de la création des anges, et c'est sur quoi notre auteur n'était pas fixé. Il était

1. *De natura boni*, 7.
2. Travaux : A. Brandt, *Sancti Augustini Hipponensis episcopi de angelis doctrina*, I, *Commentatio theologica*, Paderborn, 1893.
3. *Epist.* XCV, 8; *De civit. Dei*, XXI, 10; *Enarr. in psalm.* LXXXV, 17; *De Genesi ad litt.*, XII, 68; *De agone christiano*, 34; *Sermo* CCXLII, 11; CCLXIV, 6.
4. *De Genesi ad litt.*, III, 14, 15; XI, 17; *De divinat. daemonum*, 7; *De civit. Dei*, XXI, 10, 1.
5. *De civit. Dei*, XI, 9; 32; XII, 15, 1.
6. *De civit. Dei*, XII, 15, 1-3.

persuadé que les anges sont quelque part mentionnés dans le récit du premier chapitre de la Genèse[1], et il était disposé à les retrouver ou dans le mot *caelum* du verset 1 ou dans le mot *lux* du verset 3; mais il hésitait entre ces deux passages, c'est-à-dire qu'il ne savait s'il fallait mettre la création des anges avant ou après celle du monde matériel[2]. Au *De civitate Dei*, xi, 9, il se prononce cependant pour la seconde solution.

En même temps que les dons de la nature, les anges reçurent, dans leur création, ceux de la grâce : le Saint-Esprit répandit en eux, comme en nous, la charité de Dieu[3]. Malheureusement tous ne persévérèrent pas dans la grâce reçue. Saint Augustin repousse définitivement l'interprétation qui voit des anges dans les « fils de Dieu » du récit de la Genèse vi, 1, 2, bien que, sur la foi de témoignages populaires, il ne nie pas la possibilité d'unions monstrueuses entre les femmes et les démons[4]. Le péché des anges a été, selon lui, un péché d'orgueil : ils ont refusé de se soumettre à Dieu et de lui rester fidèles[5]. L'évêque d'Hippone suppose d'ailleurs que l'épreuve n'a été que d'un instant. Satan s'est détourné de Dieu dès le premier moment de son existence; les bons anges ont contemplé le Verbe le jour même de leur création[6].

Pour ceux-ci, le résultat de l'épreuve a été la béatitude parfaite. Non seulement ils sont certains de la

1. *De civit. Dei*, XI, 9. Il ne condamne pas cependant l'opinion de ceux qui pensent que leur création a précédé le moment où commence le récit de Moyse, car l'*In principio* signifie *dans le Verbe* (*De civit. Dei*, XI, 32).
2. *Contra Faustum*, XXII, 10; *De Genesi ad litt.*, I, 7, 15; *De Genesi lib. imperf.*, 21.
3. *De civit. Dei*, XII, 9, 2. Saint Augustin se demande s'ils reçurent en même temps l'assurance de leur persévérance. Ceux qui tombèrent, certainement non; les autres, peut-être (*De civit. Dei*, XI, 13).
4. *De civit. Dei*, XV, 23, 1, 3, 4.
5. *Enchiridion*, XXVIII; *De civit. Dei*, XII, 6.
6. *De Genesi ad litt.*, II, 17; XI, 21, 26, 30.

permanence de leur bonheur[1], mais ils sont absolument fixés dans le bien[2]. Ils voient Dieu face à face, contemplent l'immuable vérité, perçoivent dans le Verbe les lois et les principes des choses, et participent, au-dessus de l'espace et du temps, à l'éternité divine[3]. Ils ont connu par avance le mystère du royaume de Dieu[4].

Les mauvais anges, au contraire, « miserrimi effecti sunt[5] ». Ils ne subiront cependant qu'après le jugement dernier, dans sa plénitude, le châtiment qui leur est réservé : « in iudicio puniendos servari[6] ». En attendant, enfermés dans l'atmosphère inférieure et obscure qui est la nôtre, comme dans une prison, ils sont les princes de cet air contre qui nous avons à lutter[7]. Leur science est fort grande : ils peuvent, en s'aidant de leur expérience et d'indications secrètes qui nous échappent, faire sur l'avenir des conjectures probables qui souvent se vérifient[8]. Ils n'ont cependant connu de Jésus-Christ que ce qu'il leur a permis ; mais ils n'ont sûrement pas vu en lui le Verbe de Dieu, et Satan même a douté s'il était le Messie, au moins au moment de la tentation dans le désert[9].

Sur les différences qui existent entre les anges, leurs ordres, leur hiérarchie, les degrés qui les distinguent, la signification précise des noms de Trônes, Dominations, etc., saint Augustin déclare qu'il ne sait abso-

1. *De Genesi ad litt.*, XI, 22, 25; *De correptione et gratia*, 27.
2. *Enchiridion*, LVII; *De continentia*, 16; *De civit. Dei*, XI, 13.
3. *De civit. Dei*, IX, 22; XXII, 29, 1; *De Genesi ad litt.*, VIII, 45; *De trinit.*, IV, 22.
4. *De Genesi ad litt.*, V, 38; cf. *De civit. Dei*, VII, 32.
5. *De correptione et gratia*, 27.
6. *De Genesi ad litt.*, XI, 33; *De civit. Dei*, XIV, 3, 2.
7. *De natura boni*, 33; *De Gen. ad litt.*, XI, 33; *De civit. Dei*, XIV, 3, 2; *De agone christiano*, 5.
8. *De civit. Dei*, IX, 20, 22.
9. *De civit. Dei*, IX, 21

lument rien : « Dicant qui possunt, si tamen possunt probare quod dicunt : ego me ista ignorare confiteor[1]. » En revanche, il a traité des relations des anges avec les hommes. D'abord, les anges ont apparu quelquefois aux hommes. Comment? Est-ce en épaississant leur propre corps spirituel par l'addition d'éléments étrangers qui les ont rendus visibles, ou bien en donnant à la substance même de leur corps une forme réelle et sensible, le saint docteur ne saurait le dire[2]. De plus, Dieu confie aux bons anges auprès des hommes des missions temporaires[3]. Ils nous annoncent les volontés de Dieu et lui offrent nos prières[4]; ils veillent sur nous, nous aiment, nous secourent[5]; ils reçoivent même la garde des nations infidèles[6]. Nulle part cependant, le saint docteur n'assigne expressément un ange gardien à chaque homme en particulier. Enfin les bons anges sont préposés aux éléments et aux grands corps de l'univers, et ils maintiennent l'ordre de la nature en aidant ces corps et ces éléments à observer et à réaliser leurs lois : « ut hoc de subditis vel cum subditis agant (angeli) quod naturae ordo poscit in omnibus, iubente illo cui subiecta sunt omnia[7] ». Notre devoir envers eux est non de les adorer comme des dieux, ni de leur offrir des sacrifices, ni de leur élever des temples[8], mais de les aimer et de les honorer simplement : « Honoramus eos charitate non servitute[9]. »

1. *Enchiridion*, LVIII; *Ad Orosium*, 14.
2. *De trinit.*, III, 5; cf. *Enchiridion*, LIX. Le sermon XII, 9, semble adopter plutôt la première hypothèse.
3. *De civit. Dei*, VII, 30.
4. *Epist.* CXL, 69.
5. *Enarr. in psalm.* LXII, 6; *De civit. Dei*, X, 25.
6. *Enarr. in psalm.* LXXXVIII, 3.
7. *De Genesi ad litt.*, VIII, 45, 47. Cf. *De divers. quaest.* LXXXIII, quaest. LXXIX, 1.
8. *De civit. Dei*, X, 25, 26; *Contra Faustum*, XX, 21; *De vera religione*, 110; *Quaestiones in Heptat.*, I, 61
9. *De vera religione*, 110.

L'occupation des mauvais anges, au contraire, est de travailler à nous tromper et à nous perdre[1]. De plus, ils interviennent dans les pratiques de divination et de magie. Saint Augustin rapporte quelques faits de divination, et les explique par la subtilité des sens des démons qui leur permet de percevoir dans notre mémoire et de révéler au devin nos souvenirs secrets[2]. Il explique d'une façon analogue l'action diabolique dans les cas de magie[3]. Cette puissance des démons est d'ailleurs limitée. Dieu ne lui permet de s'exercer que dans la mesure où il veut châtier les méchants, punir les bons de leurs fautes ou même simplement les éprouver[4].

§ 6. — Christologie et sotériologie. L'affaire de Leporius[5].

Il est des questions théologiques que le génie d'Augustin a complètement renouvelées; mais celles mêmes qu'il n'a pas touchées aussi profondément ont été par lui précisées et éclairées d'un meilleur jour. C'est le cas de la christologie.

Le corps de Jésus-Christ est réel, terrestre, pris d'une femme, afin que les deux sexes luttassent en lui contre le démon et le vainquissent; afin que, la mort

1. *In Ioan.*, tract. CX, 7.
2. *Contra academicos*, 17, 19, 20.
3. *De divers. quaestion.* LXXXIII, qu. LXXIX, 1.
4. *De trinit.*, III, 13; *De civit. Dei*, II, 23, 2.
5. Travaux : H. HUHNER, *Augustins Anschauung von der Erlösungsbedeutung Christi*, Heidelberg, 1890. O. SCHEEL, *Die Anschauung Augustins über Christi Person und Werk*, Leipzig, 1901. J. GOTTSCHICK, *Augustins Anschauung von der Erlöserwirkungen Christi*, dans *Zeitschrift für Theologie und Kirche*, t. XI, 1901. C. VAN CROMBRUGGHE, *La doctrine christologique et sotériologique de saint Augustin, et ses rapports avec le néoplatonisme*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, t. V, 1904. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la Rédemption*, chap. XV, XXII, Paris, 1905. PH. FRIEDRICH, *Die Mariologie des hl. Augustinus*, Köln, 1907.

nous ayant été apportée par une femme, une femme aussi nous donnât la vie[1]. Ce corps est l'œuvre de la Trinité tout entière, puisque c'est une œuvre *ad extra,* mais on en attribue la formation spécialement à l'Esprit-Saint, sans que l'on puisse dire pour cela, en aucune façon, que Jésus-Christ est le fils du Saint-Esprit[2]. Les éléments, en tout cas, en viennent de la Vierge, vierge en concevant, vierge en enfantant, vierge toujours : « Concipiens virgo, pariens virgo, virgo gravida, virgo feta, virgo perpetua[3] ».

Sur l'existence en Jésus-Christ d'une âme raisonnable, le saint docteur n'est pas moins formel contre Apollinaire : « Erat enim in Christo anima humana, tota anima, non irrationale tantum animae, sed etiam rationale quod mens dicitur[4] ». Cette âme raisonnable a précisément été le lien entre le Verbe et la chair[5]. Mais l'évêque d'Hippone ne se prononce pas absolument sur son mode d'origine. On sait que, d'une manière générale, il hésitait, sur la question de l'origine des âmes, entre le traducianisme et le créatianisme. Pour celle de Jésus-Christ, il remarque que l'on ne peut se prononcer pour sa provenance *ex traduce* qu'à la condition que cette provenance n'entraîne pas en elle la souillure originelle, et il admet personnellement que cette âme a été créée : néanmoins il ne veut pas imposer son opinion[6].

Quant à la science humaine de Jésus-Christ, notre auteur enseigne définitivement, comme l'Occident le

1. *De agone christiano,* 20, 24; *Contra Faustum,* XXVI, 7; *Sermo* CXC, 2.
2. *Enchiridion,* XXXVIII-XL.
3. *Sermo* CLXXXVI, 1; CLXXXVIII, 4; CLXXXIX, 2; CCXV, 3; *Enchiridion,* XXXIV; *Epist.* CXXXVII, 8; *De trinit.,* VIII, 7.
4. *In Ioan.,* tract. XXIII, 6; cf. XLVII, 9.
5. *Epist.* CXXXVII, 8; CXL, 12.
6. *De Genesi ad litt.,* X, 34, 37; cf. *Epist.* CLXIV, 19.

fera après lui, qu'elle a été absolue et complète. Il hésite, il est vrai, dans le *De diversis quaestionibus* LXXXIII, question LXXV, 2, à affirmer l'existence en Jésus homme de la pleine vision divine; mais, à la question LXV, il interprète l'interrogation relative à Lazare : *Ubi eum posuistis?* d'une ignorance économique. Il fait de même du fameux passage de saint Marc, XIII, 32 : « Hoc enim nescit quod nescientes facit, id est, quod non ita sciebat ut tunc discipulis indicaret[1] ». Bref, il ne veut pas même admettre d'ignorance et de faiblesse dans la raison de Jésus enfant[2].

La nature humaine du Sauveur est donc en soi entière et parfaite. D'autre part, cette nature est unie au Verbe. Comment saint Augustin comprend-il cette union sur laquelle, au lendemain de sa mort, l'Orient allait tant discuter? On peut répondre qu'il la comprenait de telle façon, malgré quelques impropriétés de langage, que le nestorianisme et le monophysisme venus après lui n'eussent jamais pu, ce semble, prendre pied en Occident. En Jésus-Christ le Verbe et l'homme sont unis; mais cette union ou plutôt cette unité ne s'est pas faite par une transformation du Verbe en l'homme ni de l'homme dans le Verbe; elle ne s'est pas réalisée non plus par un mélange ou combinaison des deux. Non, les deux natures, divine et humaine, sont restées distinctes : Jésus-Christ est Dieu et homme, et par là médiateur. Il y a cependant entre l'homme et le Dieu union intime, union à laquelle le saint docteur donne parfois le nom de mélange[3], qu'il compare souvent à l'union de l'âme et du corps[4], mais qu'il désigne surtout comme une union personnelle, hypostatique.

1. *De trinit.*, I, 23; *Enarr. in psalm.* VI, 1.
2. *De peccator. meritis et remissione*, II, 48.
3. *Epist.* CXXXVII, 11; *De trinit.*, IV, 30.
4. *Epist.* CXXXVII, 11; *In Ioan.*, tract. XIX, 15.

Le Verbe et l'homme ne font et ne sont qu'une même et unique personne, celle du Verbe, unité et union qui a commencé avec l'existence même de l'humanité du Christ, et que cette humanité par conséquent n'a pu mériter. Autant de points sur lesquels il serait aisé d'accumuler les textes. En voici quelques-uns :

Quia omnipotens erat (Verbum), fieri potuit, manens quod erat... Quod Verbum caro factum est, non Verbum in carnem pereundo cessit, sed caro ad Verbum, ne ipsa periret, accessit... Idem Deus qui homo, et qui Deus idem homo, non confusione naturarum sed unitate personae[1]. — Ipse Deus Deus manet; accedit homo Deo, et fit una persona, ut sit non semideus, quasi parte Dei Deus, et parte hominis homo, sed totus Deus et totus homo[2]. — In unitate personae copulans utramque naturam[3]. — Per hoc enim mediator per quod homo; per hoc et via... Sola est autem adversus omnes errores via munitissima, ut idem ipse sit Deus et homo : quo itur, Deus, qua itur, homo[4]. — Sicut in unitate personae anima unitur corpori ut homo sit; ita in unitate personae Deus unitur homini ut Christus sit[5]. — Ipse homo nunquam ita fuit homo ut non esset unigenitus Filius Dei, propter unigenitum Verbum[6]. — Modus iste quo natus est Christus... insinuat nobis gratiam Dei, qua homo, nullis praecedentibus meritis, in ipso exordio naturae suae quo esse coepit, Verbo Deo copularetur in tantam personae unitatem ut idem ipse esset filius Dei qui filius hominis, et filius hominis qui filius Dei[7].

De cette doctrine saint Augustin conclut : 1° qu'il n'y a en Jésus-Christ qu'un seul fils, le Fils naturel de Dieu : « Unus Dei filius, idemque hominis filius, unus

1. *Sermo* CLXXXVI, 1.
2. *Sermo* CCXCIII, 7.
3. *Epist.* CXXXVII, 9; cf. 12; *Contra Maximinum*, II, 10, 2; *Contra sermon. arianor.*, 7.
4. *De civit. Dei*, XII, 2; cf. *Confession.*, X, 67, 68; *Enchiridion*, CVIII; *In Ioan.*, tract. XLII, 8.
5. *Epist.* CXXXVII, 11; *In Ioan.*, tract. XIX, 15. Et sur l'unité de personne voir encore *Enchiridion*, XXXV, XLI; *In Ioan.*, tract. XXVII, 4.
6. *Contra Iulian. opus imperf.*, I, 138.
7. *Enchiridion*, XL; *Sermo* CLXXIV, 2; *De praedestin. sanctorum*, 30.

hominis filius, idemque Dei filius, non duo filii Dei, Deus et homo, sed unus Dei filius[1] ». — « Lege Scripturas, nunquam invenies de Christo dictum quod adoptivus sit Filius Dei[2] ». Il conclut 2° à la communication des idiomes dont il justifie le bien-fondé, et dont il fait la théorie[3]. Enfin il conclut 3° que c'est le Verbe qui, en Jésus-Christ, communique à l'homme sa personnalité divine : « Non Verbum in carnem pereundo cessit, sed caro ad Verbum, ne ipsa periret, accessit[4] ». Le Christ c'est « Verbum Dei habens hominem »; la Trinité demeure, l'accession de l'humanité n'en fait pas une quaternité[5].

Un jour plus ample serait d'ailleurs jeté, s'il en était besoin, sur la christologie du saint docteur, par l'affaire de Leporius. Leporius était un moine qui, après avoir séjourné dans le midi de la Gaule, peut-être à Marseille, avait dû venir en Afrique, pressé par la censure des évêques gallo-romains. Il se rendit à Hippone, où saint Augustin le convainquit d'erreur et lui fit signer un écrit de rétractation que nous avons encore, le *Libellus emendationis sive satisfactionis confessionem fidei catholicae continens de mysterio incarnationis Christi*[6]. Il est de 415-420. On possède encore sur cette affaire une lettre, la CCXIX^e^ entre celles de saint Augustin, dictée, pense-t-on, par lui. Or, de ces documents il résulte que Leporius avait admis un mélange de nestorianisme et de pélagianisme. Dieu n'était pas né, un homme parfait seulement était né (*Libell.*, 2); le Verbe était resté étranger aux souffrances de l'homme, lequel avait souffert par sa propre vertu, sans le secours de

1. *Enchiridion*, XXXV.
2. *Contra Secundinum*, 5.
3. *De trinit.*, I, 28 suiv.; *Sermo* CCXIII, 3.
4. *Sermo* CLXXXVI, 1.
5. *In Ioan.*, tract. XIX, 15; *Sermo* CXXX, 3.
6. *P L.*, XXXI.

la divinité (9) ; enfin Jésus-Christ, comme homme, était soumis à l'ignorance (*secundum hominem ignorare*, 10). Leporius rétracta ces erreurs. Il confessa en Jésus-Christ la communication des idiomes (3, 6), l'union personnelle de l'humanité avec le Verbe (4, 5), l'unité de fils naturel, non adoptif (6), sans confusion toutefois des natures (4). Enfin, il condamna ce qu'il avait avancé de l'ignorance du Christ « quia dici non licet etiam secundum hominem ignorasse Dominum prophetarum » (10). — Des doctrines nestoriennes sont également signalées et réprouvées par saint Augustin dans Julien d'Eclane[1]. Le nestorianisme et le pélagianisme avaient des affinités qui se révéleront ailleurs : ils tendaient l'un et l'autre à séparer l'homme de Dieu.

Cependant la venue de Jésus-Christ sur la terre avait un but précis, le rachat de l'homme coupable et sa délivrance du péché, car « si homo non periisset, Filius hominis non venisset[2] ». Le saint docteur a sans doute relevé la part qui revient, dans cette œuvre générale de notre salut, à l'enseignement et aux exemples du Rédempteur[3]. Il a fait ressortir la sagesse de Dieu choisissant pour nous ramener à lui — alors qu'il en pouvait prendre un autre — le moyen de l'incarnation de son Fils, notre modèle et notre maître[4]. Mais il a bien marqué aussi que la mort de Jésus-Christ n'avait pas seulement pour nous une valeur d'exemple : elle a, par elle-même, et cela de par la volonté de Dieu, une valeur rédemptrice[5].

Comment comprend-il cette rédemption ? Saint Au-

1. *Contra Iulian. op. imperf.* IV, 84.
2. *Sermo* CLXXIV, 2.
3. *De vera religione*, 3, 30-32 ; *De agone christiano*, 12 ; *De trinit.*, XIII, 22.
4. *De agone christiano*, 12 ; *De trinit.*, XIII, 21.
5. *In Ioann.*, tract. XCVIII, 3.

gustin en a successivement présenté toutes les diverses conceptions que l'on rencontre dans les écrivains antérieurs. C'est d'abord l'idée de la *substitution :* « Confitere (Christum) suscepisse poenam peccati nostri sine peccato nostro[1] ». — « Non enim ipse ulla delicta habuit, sed nostra portavit[2]. » C'est ensuite l'idée de *rachat :* le premier Adam, par le péché et la mort qu'il nous a transmis, nous avait liés par des maux héréditaires; le second Adam paie pour nous ce qu'il ne devait pas lui-même et nous délivre : « quo pro nobis solvente quod non debebat, a debitis et paternis et propriis liberati sumus[3] ». Puis c'est l'idée de *satisfaction :* « Suscepit Christus sine reatu supplicium nostrum ut inde solveret reatum nostrum et finiret etiam supplicium nostrum[4]. » C'est enfin l'idée du *sacrifice expiatoire et propitiatoire :* Jésus-Christ est prêtre et victime[5], victime et sacrifice pour nos péchés[6]. Aussi donne-t-il librement sa vie pour nous[7]. Il meurt, et par sa mort, vrai sacrifice, il efface, il détruit nos péchés : « Morte sua quippe uno vero sacrificio pro nobis oblato quidquid culparum erat... purgavit, abolevit, exstinxit[8]. » Il apaise la colère de Dieu et nous réconcilie avec lui : « Hoc holocaustum (Christus) obtulit Deo : extendit manus in cruce... et impietates nostrae propitiatae sunt... Propitiatis autem peccatis nostris et impietatibus per illud sacrificium vespertinum, transimus ad Dominum, et aufertur velamen[9]. » — Quant à

1. *Contra Faustum*, XIV, 6, 7.
2. *Tract. adv. Iudaeos*, 6.
3. *De trinit.*, XIII, 21; *Enarr. in psalm.* CXXIX, 3.
4. *Contra Faustum*, XIV, 4.
5. *Enarr. in psalm.* CXXXII, 7.
6. *Sermo* CLII, 10, 11.
7. *In Ioan.*, tract. XLVII, 11; cf. *De trinit.*, XIII, 18.
8. *De trinit.*, IV, 17; *Sermo* CXXXIV, 5.
9. *Enarr. in psalm.* LXIV, 6; *De natura et gratia*, 2; *Enchiridion*, XXXIII, XLI.

la théorie stricte des droits du démon, saint Augustin ne l'admet pas[1]. Il dit formellement en effet que ce droit du démon sur nous était une concession de Dieu, et que notre délivrance même par la force et sans rançon payée eût été juste[2]. Mais il reproduit l'explication de l'abus du pouvoir prise de saint Ambroise. En conséquence du péché d'Adam, et par la permission de Dieu, le genre humain tout entier a été soumis au démon. Or, il est arrivé que le démon a fait mourir celui-là même sur qui il n'avait aucun pouvoir, puisque Jésus était sans péché. Cet abus a été puni par le retrait de l'empire que le diable exerçait sur ceux qu'il avait jusqu'alors tenus captifs et qui croient en Jésus-Christ. Ainsi, c'est dans toutes les règles de la justice, et non précisément par la puissance de Dieu et de Jésus-Christ, que le démon a été vaincu et dépouillé[3].

L'évêque d'Hippone affirme que cette rédemption est, en principe, universelle pour les hommes, bien que ceux-là seuls y participent en fait qui veulent en profiter : « Sanguis Domini tui, si vis, datus est pro te; si nolueris esse, non est datus pro te... Semel dedit, et pro omnibus dedit[4]. » Mais Jésus-Christ n'est pas mort pour les anges. Sa mort est seulement utile aux bons anges, en ce qu'elle a rétabli entre eux et les hommes la paix que le péché avait troublée, et qu'elle a préparé des élus qui combleront les vides qu'avait produits dans le ciel la rébellion de Lucifer et des siens[5].

1. Il y conforme cependant au moins une fois son langage, *De trinit.*, XIII, 19.
2. *De trinit.*, XIII, 18.
3. *De trinit.*, XIII, 16, 18.
4. *Sermo* CCXLIV, 5; CCXCII, 4; CCCIV, 2. Ce point sera traité plus amplement ailleurs.
5. *Enchiridion*, LXI, LXII

§ 7. — Ecclésiologie. Controverse donatiste[1].

C'est surtout à l'occasion de la controverse donatiste que saint Augustin a développé ses vues sur l'Église.

Son idée fondamentale est que l'Église ne fait qu'un avec Jésus-Christ : elle est le corps dont il est le chef; Jésus-Christ par conséquent vit en elle, et continue, par elle, de prier et d'agir sur la terre : « Unus ergo homo Christus caput et corpus. Quod est corpus eius? Ecclesia eius[2] ». De là la distinction qu'il faut faire, dans les paroles de Jésus-Christ, entre celles qu'il a prononcées en son nom propre, et celles qu'il a dites comme chef de l'Eglise, c'est-à-dire comme si l'Eglise parlait par sa bouche; car beaucoup ne lui conviennent qu'à ce dernier titre : « Dicturus est quaedam in hoc psalmo quae quasi Christo videantur non posse congruere... et tamen Christus loquitur, quia in membris Christi Christus... Loquatur ergo Christus, quia in Christo loquitur Ecclesia, et in Ecclesia loquitur Christus, et corpus in capite, et caput in corpore[3] ».

Etant le corps de Jésus-Christ et son épouse, l'Église est aussi notre mère, mère-vierge, dont nous ne devons pas plus nous séparer que de Jésus-Christ et de Dieu[4]. Elle est encore, à un autre point de vue, le royaume de Dieu sur la terre. Rompant définitivement avec le millénarisme, et voyant dans la première

1. Travaux : H. Reuter, *Augustinische Studien*, Gotha, 1887. P. Batiffol, *Le catholicisme de saint Augustin*, Paris, 1920. Th. Specht, *Die Lehre von der Kirche nach dem hl. Augustinus*, Paderborn, 1892. J. Martin, *Saint Augustin*, Paris, 1901.

2. *Enarr. in psalm.* CXXVII, 3; *in psalm.* XXX, *enarr.* II, *sermo* I, 4; *in psalm.* CXXXVIII, 2.

3. *Enarr. in psalm.* XXX, *enarr.* II, *sermo* I, 4; *in psalm.* CXXXVIII, 2; *in psalm.* CXL, 3, 6, 7; *in psalm.* CXLII, 3, etc.; *Epist.* CXL, 18.

4. *Enarr. in psalm.* LXXXVIII, sermo II, 14; *Sermo* CXCII, 2; *Contra Faustum*, XV 3

résurrection, la rédemption, l'évêque d'Hippone voit conséquemment, dans le règne de Jésus-Christ qui suit cette première résurrection, son règne sur la terre par l'Église[1]. Cette Église d'ailleurs ne comprend pas seulement les fidèles actuellement vivants, mais encore les défunts et les chrétiens à venir : « Corpus autem eius est Ecclesia, non ista aut illa, sed toto orbe diffusa; nec ea quae nunc est in hominibus qui praesentem vitam agunt, sed ad eam pertinentibus etiam qui fuerunt ante nos, et his qui futuri sunt post nos usque in finem saeculi[2] ».

De cette Église le premier caractère est l'unité. Il n'y a qu'une vraie Église, cela est clair, puisqu'il n'y a qu'une épouse du Christ; mais dans cette Église même règne l'union, l'unité, et quiconque est hors de cette unité est hors de l'Église. Unité de foi : la cité de Dieu n'admet point, comme l'école des philosophes, diversité et contrariété d'opinions parmi ses membres. Ceux qui professent des doctrines malsaines et qui résistent aux avertissements qu'on leur donne deviennent hérétiques et sont tenus pour ennemis[3]. C'est la manie de raisonner et l'attache à son propre sens qui engendrent les hérésies[4]. — Unité d'affection mutuelle, celle qui est proprement opposée au schisme, et que celui-ci déchire. Elle est figurée par la tunique sans couture de Notre Seigneur[5] et maintenue surtout par la charité. Car on peut bien à la rigueur, dans le schisme, conserver une foi pure, mais non pas une foi que la charité vivifie et qui soit « pieuse[6] ». Cet accord par l'amour mutuel et l'har-

1. *De civit. Dei*, XX, 9, 1.
2. *Enarr. in psalm.* LVI, 1; *Enchiridion*, LVI.
3. *De civit. Dei*, XVIII, 51, 1.
4. *Epist.* CXVIII, 32; *De utilit. credendi*, 20, 21.
5. *Sermo* CCLXV, 7.
6. *Contra Cresconium*, I, 34.

monie des âmes paraît à saint Augustin le grand principe de l'unité intérieure de l'Église sur lequel il revient sans cesse[1]. L'unité morale et intérieure le préoccupe plus que l'unité extérieure et sociale dont la hiérarchie est le lien.

La question de la sainteté de l'Église mettait plus directement notre auteur aux prises avec les donatistes. Ceux-ci, nous le savons, excluaient de l'Église les pécheurs publics qui auraient pu la souiller : l'Église ne devait être composée que de saints. L'évêque d'Hippone s'éleva contre cette excessive rigueur. L'Église est le champ où l'ivraie est mêlée au bon grain, le filet qui contient de mauvais comme de bons poissons. Ces mauvais chrétiens, l'intérêt de la communauté et le leur propre exige parfois que l'Église les chasse de son sein par l'excommunication; mais la plupart du temps, le bien de l'unité demande qu'elle les ignore ou paraisse les ignorer[2]. Les bons doivent s'en séparer « vita, moribus, corde et voluntate »; la séparation matérielle n'aura lieu qu'à la fin du monde[3]. Les justes ne sont pas d'ailleurs souillés par le contact des méchants, et ce n'est pas le crime de quelques traditeurs qui a pu détruire la sainteté de l'Eglise[4]. Au reste la sainteté de l'Église comme corps social consiste essentiellement non en ce que tous et chacun de ses fidèles soient saints, mais en ce que sa doctrine, ses sacrements, son ministère, son existence même ont pour but la sanctification des âmes, et réalisent effectivement cette sanctification par la diffusion de la

1. *Contra Cresconium*, I, 34; *Contra litter. Petiliani*, II, 172; *Sermo* CCLXV, 7.
2. *Brevicul. collationis*, III, 16; *Contra litter. Petiliani*, I, 25; III, 43; *Contra epist. Parmeniani*, III, 13.
3. *Contra litter. Petiliani*, III, 4.
4. *Contra Cresconium*, II, 46, 47; *Brevic. collationis*, III, 17; *De unico baptismo*, 31.

vérité et la transformation des mœurs[1]. De cette sorte, tout ce qu'il y a eu et ce qu'il y a de saint sur la terre vient de l'Église et lui appartient; en elle et par elle seule on peut arriver à la perfection et pratiquer les vraies vertus : « Omnes quotquot fuerunt sancti ad ipsam Ecclesiam pertinent[2] ». « Non ubicumque turtur inveniat nidum sibi, ubi ponat pullos suos : in fide vera, in fide catholica, in societate unitatis Ecclesiae pariat opera sua[3] ».

L'Eglise, considérée dans ses membres, est donc un « corpus permixtum ». Cependant dans ce mélange, saint Augustin distingue une « invisibilis caritatis compago », des « membres de la colombe » qui forment proprement le corps du Christ[4]. Ils constituent cette Eglise qui est la bien-aimée du Cantique, le jardin fermé, la fontaine scellée, la source d'eau vive; ils sont dans la maison de Dieu, et ils sont cette maison elle-même[5]. C'est l'Église des justes. A côté d'eux vivent les pécheurs qui ne sont pas la maison, ni de la maison de Dieu, mais qui demeurent en elle : « alios autem ita dici esse in domo, ut non pertineant ad compagem domus, nec ad societatem fructiferae pacificaeque iustitiae[6] ». Ils n'appartiennent pas vraiment au corps de Jésus-Christ, encore qu'ils participent à ses sacrements[7]. Est-ce donc qu'il y a deux Églises, l'une des justes, l'autre des pécheurs? Les donatistes accusaient les catholiques de le prétendre[8]. Saint Augustin repousse cette accusation. Il avoue bien qu'il y a

1. *De utilitate credendi*, 35.
2. *Sermo* IV, 11.
3. *Enarr. in psalm.* LXXXIII, 7; *Contra epist. Parmeniani*, III, 29.
4. *De baptismo*, III, 26; V, 29; *Contra litter. Petiliani*, II, 247.
5. *De baptismo*, VII, 99.
6. *De baptismo*, VII, 99; V, 29.
7. *Contra litter. Petiliani*, II, 2.7.
8. *Brevic. collationis*, III, 19; Tychonius parlait de *corpus bipartitum* (*De doctrina christiana*, III, 45).

un corps du Christ *verum atque permixtum, verum atque simulatum*[1], qu'il y a en effet séparation spirituelle entre les bons et les méchants dans l'Église, comme il y a séparation entre les bons catholiques et les hérétiques : les méchants sont intérieurement hors de l'Église des justes, encore qu'ils fassent matériellement partie de la communauté des saints[2]; mais l'évêque d'Hippone nie que pour cela on doive parler proprement de deux Églises, et que l'Église invisible doive extérieurement se séparer de l'autre : « Tanquam unum sit utrorumque corpus propter temporalem commixtionem et communionem sacramentorum[3] ». « Nos istam recessionem spiritualiter intellegimus, illi (donatistae) corporaliter[4] ».

Maintenant saint Augustin paraît confondre parfois l'Église invisible des justes avec celle des prédestinés[5]. Ailleurs cependant, il remarque lui-même que cette identification n'est pas exacte, et que le « numerus certus sanctorum praedestinatorum » ne comprend pas seulement ceux qui vivent par l'esprit, mais encore des hommes actuellement pécheurs impénitents, ou même hérétiques et infidèles[6].

Un troisième privilège de l'Église est la catholicité : « Prope omnis pagina nihil aliud sonat quam Chris-

1. *De doct. christiana*, III, 45.

2. « Sive intus versari videantur, sive aperte foris sint, quod caro est caro est : sive in area in sua sterilitate perseverent, sive occasione tentationis tanquam vento extra tollantur, quod palea est palea est. Et semper ab illius Ecclesiae quae sine macula et ruga est unitate divisus est, etiam qui congregationi sanctorum in carnali obduratione miscetur ». *De baptismo*, I, 26, 14; VI, 5; VII, 99; *Contra epist. Parmeniani*, III, 12.

3. *De doctr. christiana*, III, 45.

4. *Sermo* LXXXVIII, 23, 22; CCXIV, 11; *Brevic. collationis*, III, 20; *De baptismo*, VII, 99.

5. *Sermo* CCXIV, 11; *De doctr. christ.*, III, 45; et comparez *De baptismo*, V, 38 avec VII, 99.

6. *De baptismo*, V, 38.

tum et Ecclesiam toto orbe diffusam[1]. » Le donatisme confiné en Afrique n'a pas cette catholicité[2] ; les autres sectes ne l'ont pas non plus; car, à les considérer toutes ensemble, on trouvera sans doute qu'elles sont, comme la vraie Église, répandues par toute la terre, mais elles ne sont pas pour cela catholiques, parce qu'elles ne font pas corps, et que chacune d'elles n'existe qu'en un lieu déterminé[3].

Enfin la vraie Église doit être apostolique, en ce sens que ses pasteurs et ses évêques doivent être les successeurs des apôtres : « Genuerunt te apostoli; ipsi missi sunt, ipsi praedicaverunt, ipsi patres... Patres missi sunt apostoli, pro apostolis filii nati sunt tibi, constituti sunt episcopi... Non ergo te putes desertam, quia non vides Petrum, quia non vides illos per quos nata es : de prole tua tibi crevit paternitas[4]. » Et pour prouver que les catholiques possèdent bien cette apostolicité, saint Augustin, comme saint Irénée, refait la liste des évêques de Rome jusqu'à Anastase, avec qui ces catholiques sont en communion[5].

Cette discussion terminait avec les donatistes la controverse sur la vraie Église. Mais saint Augustin ne s'arrête pas là. Cette Église, il déclare qu'il est nécessaire de lui appartenir pour être sauvé : après saint Cyprien, il répète : « Salus extra Ecclesiam non est. » Hors de l'Église les moyens de sanctification, le baptême, le martyre même ne servent de rien, le Saint-Esprit n'est pas communiqué[6]. Cette Église, il la proclame encore indéfectible et stable jusqu'à la fin

1. *Sermo* XLVI, 33; *Epist.* XLIX, 2, 3; LII, 1, 2; CLXXXV, 5.
2. *Contra litter. Petiliani*, II, 90; *Epist.* XCIII, 22.
3. *Sermo* XLVI, 18.
4. *Enarr. in psalm.* XLIV, 32.
5. *Epist.* LIII, 2; et cf. *Epist.* XLIV, 3; XLIX, 2.
6. *De baptismo*, IV, 24; VII, 87; *Sermo* LXXI, 30; CCLXVIII, 2. V. C. Romeis, *Das Heil der Christen ausserh. des wahr. Kirche nach August.*, Paderborn, 1908.

du monde : elle ne saurait périr ni succomber aux attaques du démon[1]. Il la proclame infaillible dans ses enseignements : c'est une conséquence de son union avec Jésus-Christ et de son apostolicité[2].

De ce magistère doctrinal de l'Église notre auteur connaissait, comme nous, deux organes plus importants, l'évêque de Rome et les conciles. Qu'a-t-il pensé de leur autorité?

A la suite de saint Cyprien, saint Augustin voit dans Pierre le représentant de l'unité de l'Église et du collège apostolique, mais il voit aussi l'apôtre qui a reçu la primauté : « propter primatum quem in discipulos habuit[3] ». Aussi l'Église romaine, qui est le siège de Pierre « cui pascendas oves suas post resurrectionem Dominus commendavit[4] », est-elle l'Église « in qua semper apostolicae cathedrae viguit principatus[5]. » Par la communion avec elle on se rattache aux apôtres, et l'on se trouve dans la vraie Église[6].

Le saint docteur admet que l'on peut de son jugement à lui, Augustin, interjeter appel au siège de Rome[7]. Mais accorde-t-il au pape une autorité doctrinale infaillible et souveraine? C'est une question à laquelle il est impossible de répondre d'une façon ferme. Les passages que l'on a invoqués pour le nier ne sont nullement décisifs[8]. Ceux que l'on allègue pour l'affir-

1. *Contra litter. Petiliani*, III, 43; *Sermo* XLVI, 33; *De civit. Dei*, XX, 8, 1.
2. *Enarr. in psalm.* CIII, sermo I, 17; *Sermo* CCXCIV, 18.
3. *Enarr. in psalm.* CVIII, 1; *Sermo* XLVI, 30; CCXCV, 2; cf. CXLVII, 2.
4. *Contra epist. fundamenti*, 5.
5. *Epist.* XLIII, 7.
6. *Epist.* XLIII, 7; LIII, 2; *Contra epist. fundamenti*, 5.
7. *Epist.* CCIX.
8. Ce sont *Epist.* XXXVI, 22; CLXXVII, 2; CXCI, 2; *De gratia Christi et de peccato originali*, II, 9, 24. Il s'y agit de questions purement disciplinaires ou d'une erreur non dogmatique de Zosime. Les textes de l'*Epist.* XLIII 19 et *De baptismo*, II, 15 ne sont pas, au fond, plus concluants.

mer ne le sont pas davantage. Il y est question non du pape parlant seul, mais du pape uni au concile, ce qui est fort différent[1].

Saint Augustin n'est guère plus net d'ailleurs sur l'autorité qu'il attribue aux conciles. Il en distingue au moins deux sortes : les conciles provinciaux et les conciles pléniers. Ces derniers sont ceux « quae fiunt ex universo orbe christiano[2] »; ce qui n'empêche pas l'évêque d'Hippone de donner le nom de « plenarium concilium » au concile qui a tranché contre saint Cyprien la question du baptême des hérétiques, c'est-à-dire probablement au concile d'Arles de 314, qui n'était que régional[3]. D'autre part, il regarde comme souveraine la décision du concile plénier; après elle toute controverse doit cesser[4]; et cependant il écrit : « ipsaque plenaria (concilia) saepe priora posterioribus emendari[5] ». Il semble qu'il y ait là quelque confusion. Quoi qu'il en soit, notre auteur n'hésite pas à déclarer à Julien d'Eclane que l'autorité des Églises d'Occident, même en l'absence de tout évêque d'Orient, doit suffire à le convaincre, *à cause de la présence de Pierre :* « Puto tibi eam partem orbis sufficere debere in qua primum apostolorum suorum voluit Dominus gloriosissimo martyrio coronare[6]. » Et au sermon CXXXI, 10, après avoir rappelé les décisions des deux

1. Voir les textes un peu plus bas.
2. *De baptismo*, II, 4.
3. *De baptismo*, IV, 8.
4. *Sermo* CCXCIV, 20; *De baptismo*, I, 9.
5. *De baptismo*, II, 4. M. E. Portalié, dans son article *Augustin* du *Dict. de théol. cathol.*, col. 2414, pense que l'évêque d'Hippone distingue trois sortes de conciles, les conciles particuliers ou provinciaux, les conciles régionaux pléniers, et les conciles proprement œcuméniques ou universels. Le passage cité ici ne viserait que les conciles régionaux pléniers, ou bien le mot *emendari* ne désignerait que des dispositions disciplinaires. Tout cela est possible, mais n'est pas clairement dans les textes. La pensée d'Augustin reste obscure.
6. *Contra Iulianum*, I, 13.

conciles de Carthage et de Milève contre les pélagiens et l'assentiment de Rome, il s'écrie : « Causa finita est : utinam aliquando finiatur error[1] ! »

Reste la question des rapports de l'Eglise et de l'État : elle se posait depuis que les empereurs étaient devenus chrétiens et que l'Eglise avait grandi. Quelques passages de la *Cité de Dieu*[2] donnent l'impression que saint Augustin opposait parfois l'État à l'Église comme la cité du démon à celle de Dieu, la cité du mal à celle du bien. On se tromperait toutefois en exagérant la signification de ces passages. Le saint docteur regarde au contraire l'État, la société civile, comme nécessaires, voulus par la Providence : « Prorsus divina providentia regna constituuntur humana[3]. » En temps de guerre, le soldat doit obéir au prince, à moins d'être absolument certain de l'injustice de sa cause[4]. Seulement, les empires ne sont bons qu'autant que la justice y règne : « Remota igitur iustitia, quid sunt regna nisi magna latrocinia[5] ? » Or, toute justice vraie, toute vertu sincère et complète vient de l'Évangile et ne se trouve que dans l'Église. Le prince, l'État devra donc être chrétien : il devra se lier à l'Église pour en recevoir l'élément moral, l'élément de justice dont il a besoin : il devra la protéger, pour protéger en elle cet élément, et se protéger indirectement lui-même. Non pas que l'État puisse avoir une politique ecclésiastique à lui, indépendante de l'Église : non : mais il aidera et secourra l'Église selon qu'il en est be-

1. Voici le texte entier : « Iam enim de hac causa duo concilia missa sunt ad sedem apostolicam : inde etiam rescripta venerunt. Causa finita est : utinam aliquando finiatur error! » C'est de là qu'est sorti le fameux *Roma locuta est : causa finita est*, qui ne se trouve pas dans les œuvres de saint Augustin, et qui est beaucoup plus fort.
2. Par exemple XIV, 28; XV, 4.
3. *De civit. Dei*, V, 1; cf. XV, 4; XVIII, 2, 1.
4. *Contra Faustum*, XXII, 75; cf. 76-79.
5. *De civit. Dei*, IV, 4.

soin et qu'elle le désire : « Felices eos (imperatores) dicimus, si iuste imperant... si suam potestatem ad Dei cultum maxime dilatandum maiestati eius famulam faciant, si Deum timent, diligunt, colunt : si plus amant illud regnum, ubi non timent habere consortes[1]. »

De là, il s'ensuit que le prince doit défendre l'Église contre ses ennemis et réprimer l'erreur qui l'attaque, que cette erreur soit l'idolâtrie ou l'hérésie. C'est la question de l'intolérance politique. Qu'en a pensé saint Augustin[2] ?

Avant lui, la question avait été pratiquement tranchée par les empereurs qui avaient proscrit, sous des peines sévères, soit certains rites païens, soit certaines hérésies. Il s'agissait donc bien moins dans l'espèce, de donner une décision qui orientât leur conduite dans un sens ou un autre que de la juger en justifiant ou en réprouvant leur législation. Or, on a dit que saint Augustin avait varié sur ce point, et que, ennemi d'abord de toute intervention de la force coercitive séculière contre l'erreur, il en avait plus tard accepté ou même sollicité l'emploi. On a cité dans ce sens le traité *Contra epistulam fundamenti*, 2, et la lettre xciii, 17. Mais on a eu tort d'en tirer la conclusion que j'ai dite. Ce qui est vrai, c'est que saint Augustin n'a pas d'abord été d'avis d'imposer aux hérétiques et schismatiques la profession même extérieure de la vraie foi, pour ne pas faire des hypocrites : il l'écrit expressément dans la lettre xciii, 17[3]. Ce qui est vrai encore, c'est qu'il a toujours repoussé comme excessives la peine de mort et certaines peines plus terribles contre les dissidents : il ne voulait même pas que

1. *De civit. Dei*, V, 24; XV, 2; *Epist.* CV, 11; CXXXVIII, 14; CLXXXV, 8, 19. V. B. Seidel, *Die Lehre d. h. August. vom Staate*, Breslau, 1909.

2. Sur ce sujet v. J. Bouvet, *S. Augustin et la répression de l'erreur religieuse*, Mâcon, 1918.

3. Et voyez *Epist.* XXIII, 7; *Contra litter. Petiliani*, II, 184.

l'on punît de ces peines les donatistes coupables vis-à-vis des catholiques de crimes de droit commun [1]. Ce qui est vrai enfin, c'est qu'Augustin, d'un caractère naturellement doux et indulgent, est souvent intervenu dans la pratique auprès des magistrats pour obtenir en faveur des coupables une mitigation aux rigueurs légales [2]. Mais d'ailleurs il a toujours reconnu comme légitimes non seulement les mesures de sévérité prises pour réprimer les excès des donatistes et des circoncellions, mais encore les peines modérées — amendes, prison, exil — portées contre eux et les autres dissidents en tant qu'hérétiques et schismatiques. On trouve des textes dans ce sens depuis l'an 393-396, époque où fut écrit le *Psalmus contra partem Donati*, jusqu'en l'an 404 — époque où l'on prétend qu'il aurait changé d'opinion — et au delà [3]. Le *Contra epistulam Parmeniani*, qui est de l'an 400, est particulièrement précis sur ce point. L'auteur y revendique pour les empereurs le droit de châtier ceux qui prêchent une fausse doctrine au même titre qu'ils châtient les idolâtres, qu'ils châtient les empoisonneurs [4].

1. *Contra litter. Petiliani*, II, 46, 191, 206; *Epist.* XCI, 9; C, 1, 2; CIII, 3; CIV, 5; CXXXIII, 1; CXXXIV, 2, 4; CXXXIX, 2; CLXXXV, 26; CCIV, 3. Il faut remarquer cependant qu'Augustin approuve la loi qui punit de mort les païens qui offrent des sacrifices (*Epist.* XCIII, 10).

2. *Epist.* XXIII, 7; XXXIV, 1, 5, etc.

3. On peut voir ces textes dans J. Martin, *Op. cit.*, p. 373 et suiv.

4. « Prius enim probent se non esse haereticos vel schismaticos, tum demum de indignis poenis suis lividam emittant vocem, tum demum sese audeant, cum mali aliquid patiuntur, veritatis martyres dicere » (I, 13). « An forte dicent, etiamsi convincuntur in sacrilega dissensione... non tamen ad imperatorum potestatem haec coercenda vel punienda pertinere debere. Qua in re quaero quid dicant : an quia de religione vitiosa vel falsa nihil curandum est talibus potestatibus? Sed multa iam etiam de paganis diximus, et de ipsis daemonibus, quod persecutiones ab imperatoribus patiantur. An et hoc displicet?... Quid istis videatur ut crimen idololatriae putent iuste ab imperatoribus vindicari, aut si nec hoc volunt, cur in veneficos vigorem legum exerceri iuste fateantur; in haereticos autem atque impias dissensiones nolint fateri, cum in iisdem iniquitatis fructibus auctoritate aposto-

Ces mesures ont pour but et pour effet de faire réfléchir ceux qui les subissent, de protéger les faibles contre les violences oppressives des méchants [1]. Le juste n'est donc pas toujours celui qui est persécuté : ce peut être le persécuteur ; ce n'est pas le supplice qui fait le vrai martyr : c'est la cause pour laquelle il souffre : « quod martyres veros non faciat poena sed causa [2] ».

Telle fut la doctrine de saint Augustin sur le point qui nous occupe jusqu'en 404. Cette année-là, il fit un pas de plus. Il n'avait pas admis jusqu'alors, nous l'avons dit, que l'on obligeât de force les donatistes à abjurer le schisme et à professer la foi catholique. Le concile de Carthage en décida autrement; et l'événement prouva que beaucoup de donatistes, qui parurent d'abord violentés, furent au fond enchantés de l'être et revinrent très sincèrement au giron de l'Église [3]. Le saint docteur dut s'incliner devant les faits : la contrainte ne faisait pas que des hypocrites. Ses idées en furent modifiées : il se dit que la liberté de l'erreur est, après tout, la pire mort de l'âme, et qu'on rend service aux hommes en les en privant [4]. Le *Compelle intrare* lui apparut comme la justification scripturaire des mesures qu'il avait précédemment condamnées; et il conclut : « In saepibus haerent (haeretici), cogi nolunt. Voluntate, inquiunt, nostra intremus. Non hoc Dominus imperavit : *Coge*, inquit, *intrare*. Foris inveniatur necessitas, nascitur intus

lica numerentur. An forte nec talia potestates istae humanae constitutionis permittuntur curare ? Propter quid ergo gladium portat qui dictus est minister Dei vindex in iram eis qui male agunt? » (I, 16).

1. *Contra litter. Petiliani*, II, 186; *Epist.* CV, 5.

2. *Epist.* LXXXIX, 2; XLIV, 7; *Contra epist. Parmeniani*, *Contra litter. Petiliani*, II, 184; *Contra Cresconium*, III, 51, etc.

3. *Epist.* XCIII, 16-18; CLXXXV, 13.

4. *Epist.* CV, 10.

voluntas[1]. » La théorie du droit de répression de l'hérésie par le bras séculier était trouvée.

§ 8. — Les sacrements, le baptême, la confirmation. Controverse donatiste[2].

La controverse avec les donatistes ne portait pas seulement sur la notion de l'Église, elle portait encore sur les conditions de validité des sacrements. Elle a donc donné à saint Augustin l'occasion de s'expliquer et d'émettre sur ce sujet une série de vues qui ont amené, dans la théologie des sacrements, un progrès décisif.

Le sacrement, pour saint Augustin, est avant tout le signe sensible d'une chose sainte : « (Signa) cum ad res divinas pertinent, sacramenta appellantur[3]. » Il y a donc dans tout sacrement deux éléments, un objet matériel, visible qui signifie, et un objet invisible, spirituel qui est signifié et symbolisé : « Ideo dicuntur sacramenta quia in eis aliud videtur, aliud intellegitur[4]. » C'est la distinction entre *sacramentum*, dont notre auteur restreint souvent la signification à désigner seulement l'élément matériel, le signe, et *res, virtus sacramenti* qui désigne la réalité spirituelle et sainte : « Nam et nos hodie accipimus visibile cibum... sed aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti[5]. »

Or, entre ces deux éléments il y a un rapport de similitude : l'élément matériel symbolise d'une cer-

1. *Sermo* CXII, 8.
2. Travaux : J. Hymmen, *Die Sakramentslehre Augustins in Zusammenhang dargestellt und beurteilt*, Bonn, 1905. P. Pourrat, *La théologie sacramentaire*, Paris, 1907.
3. *Epist.* CXXXVIII, 7; cf. *De civit. Dei*, X, 5.
4. *Sermo* CCLXXII; et encore : « Signacula quidem rerum divinarum esse visibilia, sed res ipsas invisibiles in eis honorari » (*De catechiz. rudibus*, 50).
5. *In Ioan.*, tract. XXVI, 11.

taine manière, par sa nature même, la réalité dont il est le signe : « Si enim sacramenta quamdam similitudinem earum rerum quarum sacramenta sunt non haberent, omnino sacramenta non essent[1]. » Les sacrements, bien qu'ils soient d'institution divine, on le dira, ne sont donc pas des signes purement conventionnels : ils sont, dans une bonne mesure, des signes naturels : la volonté divine qui a définitivement établi le rapport entre le signe et la chose signifiée a trouvé dans la manière d'être ou d'agir du symbole un fondement à son choix[2].

Un sacrement est donc avant tout, pour saint Augustin, le signe à la fois naturel et conventionnel d'une chose sainte. Il peut n'être que cela, et c'est en ce sens que notre auteur appelle sacrements le sel bénit donné au baptisé[3], les exorcismes du baptême[4], la tradition même du symbole et de l'oraison dominicale aux catéchumènes[5]. C'est en ce sens encore que les rites de l'ancienne Loi — sauf la circoncision — qui ne faisaient qu'annoncer le Christ et le salut, sans les apporter, étaient des sacrements[6]. Mais, outre cette acception large qui en fait un simple signe, Augustin donne souvent au mot sacrement un sens plus étroit qui en rapproche la conception de notre conception actuelle. Parmi ces rites sacrés, en effet, le saint docteur en distingue un certain nombre qui ne sont pas seulement des signes d'une réalité spirituelle correspondante, mais dont la collation entraîne de plus la production de cette réalité spirituelle d'une façon certaine. Au *sacramentum* est attachée sa *res* ou *virtus*

1. *Epist.* XCVIII, 9; cf. *Sermo* CCLXXII.
2. Cf. *De doctrina christiana*, II, 2, 3.
3. *De catechiz. rudibus*, 50.
4. *Sermo* CCXXVII.
5. *Sermo* CCXXVIII, 3.
6. *Enarr. in psalm.* LXXIII, 2; *Contra Faustum*, XIX, 13.

quand il est posé et reçu dans des conditions données. C'est par exemple, pour le baptême la régénération spirituelle, pour la confirmation la personne du Saint-Esprit, pour l'eucharistie la vie, fruit de la nourriture mangée, et d'une manière générale « la grâce qui est la vertu des sacrements[1] ».

Voilà, au sens augustinien, le sacrement strictement dit. Nous examinerons plus loin si le lien qui rattache ainsi l'existence du don spirituel au signe sensible est proprement un rapport de causalité. Portons pour le moment notre attention sur le rite matériel : il signifie la grâce et est lié à sa production. Qu'est-ce qui, pratiquement et immédiatement, l'élève à cette dignité et lui communique cette vertu : qu'est-ce qui fait par exemple que l'eau touche le corps et purifie le cœur : « Unde ista tanta virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat[2] ? » Le saint docteur répond : C'est la parole : « Quare non ait (Christus) : *mundi estis propter baptismum quo loti estis*, sed ait : *propter verbum quod locutus sum vobis*, nisi quia et in aqua verbum mundat? Detrahe verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile verbum[3]. » On a vu dans ce texte la preuve que saint Augustin admettait que le rite sacramentel lui-même — par opposition à sa *res* ou *virtus* — se composait de deux éléments, une matière ou un geste visible et des paroles : les paroles donnant au geste ou à la matière sa vertu sanctificatrice. Et sans doute le texte de saint Augustin n'exclut pas cette explication; mais il est à croire que l'auteur ne restreignait pas aux seules paroles qui accompa-

1. « Gratia quae sacramentorum virtus est », *Enarr. in psalm.* LXXVII, 2; *In Ioan.* tract. XXVI, 11; XXVII, 15.
2. *In Ioan.* tract. LXXX, 3.
3. *In Ioan.* tract. LXXX, 3.

gnent la collation du rite — et que nous appelons *la forme* — la vertu sanctificatrice du sacrement. Pour lui, comme pour saint Ambroise[1], ce qui rend l'eau capable de purifier le cœur dans le baptême, c'est d'abord la bénédiction préalable qu'elle reçoit : « Quia baptismus id est salutis aqua non est salutis, nisi Christi nomine consecrata, qui pro nobis sanguinem fudit, cruce ipsius aqua signatur[2] ». La formule trinitaire a sa part dans cette action sanctificatrice, mais elle ne vient qu'en second lieu. Il n'est donc nullement certain que dans le passage cité plus haut le mot *verbum* désigne et surtout désigne uniquement l'invocation de la Trinité qui accompagne l'effusion baptismale; il peut désigner aussi la bénédiction préalable de l'eau, et même il peut désigner la récitation du symbole faite par le baptisé. Saint Augustin n'ajoute-t-il pas au même endroit : « Unde ista tanta virtus aquae ut corpus tangat et cor abluat, nisi faciente verbo : non quia dicitur sed quia creditur? Nam et in ipso verbo aliud est sonus transiens, aliud virtus manens... Mundatio igitur nequaquam fluxo et labili tribueretur elemento, nisi adderetur in verbo[3]. »

Les sacrements ainsi composés — rite visible et don spirituel qui y est attaché — ont pour auteur Jésus-Christ. Le saint docteur ne mentionne expressément, il est vrai, comme institués par lui que le baptême et l'eucharistie, mais il ajoute : « et si quid aliud in Scripturis canonicis commendatur[4] ».

Quant au nombre des sacrements proprement dits

1. V. plus haut, p. 308.
2. *Sermo* CCCLII, 3; cf. *De baptismo*, V, 28; VI, 47.
3. *In Ioan.* tract. LXXX, 3. V. POURRAT, *op. cit.*, p. 54 et suiv. Saint Augustin reproduit d'ailleurs les mêmes vues sur la confirmation et l'eucharistie. Ces deux sacrements se composent aussi d'une matière et d'une bénédiction (*Contra litter. Petiliani*, II, 239; *De trinitate*, III, 10).
4. *Epist.* LIV, 1.

de la Nouvelle Loi, on comprend que saint Augustin n'ait pas songé à le fixer. Cependant, si l'on excepte la pénitence et l'extrême-onction, on trouve chez lui désignés par le mot de sacrement tous les rites que nous connaissons sous ce nom : le baptême, la confirmation et l'eucharistie[1], l'ordination, qui est comparée au baptême[2], et enfin le mariage[3]. Mais le baptême et l'eucharistie sont les sacrements principaux, parce qu'ils sont ceux de l'initiation chrétienne et sortirent du côté ouvert du Rédempteur : « Inde sacramenta manarunt quibus credentes initiantur[4] ».

Les sacrements ont pour but général de relier entre eux par des signes sensibles les membres de la communauté religieuse[5]. Ceux de l'ancienne Loi avaient de plus celui d'annoncer le Christ : « praenuntiativa erant Christi venturi[6] ». Ils différaient d'ailleurs de ceux de la Nouvelle en ce qu'ils étaient nombreux, onéreux, et d'efficacité moindre, ceux de l'Église de Jésus-Christ étant « virtute maiora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora[7] ». Parmi les premiers, le saint docteur distingue la circoncision qui pour les anciens tenait lieu de baptême[8].

Plusieurs des points de la doctrine résumée jusqu'ici ont été fixés par l'évêque d'Hippone à l'occasion de la controverse donatiste. Cette controverse cependant avait un objet spécial qu'il faut maintenant aborder. Saint Cyprien et les rebaptisants avaient requis dans le ministre du sacrement, pour la validité de ce

1. *De baptismo*, V, 28; *Contra Faustum*, XIX, 14; etc.
2. *Contra epist. Parmeniani*, II, 28; *De bono coniugali*, 32.
3. *De bono coniugali*, 32.
4. *De civit. Dei*, XV, 26, 1; *In Ioann.* tract. CXX, 2; etc.
5. *Contra Faustum*, XIX, 12; *Epist.* LI, 1.
6. *Contra Faustum*, XIX, 13; *Contra litter. Petiliani*, II. 87.
7. *Contra Faustum*, XIX, 13; *De vera religione*, 28, 33; *De doctrina christiana*, III, 18; *Epist.* LIV, 1.
8. *Epist.* CLXXXVII, 34.

sacrement, la foi : les donatistes exigeaient de plus la sainteté au moins extérieure. Ni les uns ni les autres d'ailleurs ne distinguaient entre la validité et l'efficacité sacramentelle. Saint Augustin devait donc déterminer quelle part revenait, dans la production et l'action du sacrement, au ministre qui le donne, et dire si cette part était aussi grande que le prétendaient les adversaires. Mais il se trouvait dès lors entraîné aussi à déterminer sur ces mêmes points la part qui revient au sujet et au rite sensible. C'était la question de la validité et de l'efficacité sacramentelle dans toute son ampleur qui se posait devant lui. L'évêque d'Hippone l'a traitée en ayant spécialement en vue les deux sacrements du baptême et de l'ordre, objet particulier du débat avec les donatistes; mais les principes qu'il énonce, comme ceux d'ailleurs qu'on lui opposait, sont généraux et s'appliquent à tous les rites assimilables aux deux précédents.

Il distingue d'abord nettement la validité du sacrement de son efficacité ou du fruit qu'on en retire, distinction — il le remarque — dont l'omission avait causé l'erreur de saint Cyprien : « Non distinguebatur sacramentum ab effectu, vel usu sacramenti[1] ». « Aliud est non habere, aliud non utiliter habere[2]. » Le sacrement peut donc exister, être valide, sans que le sujet reçoive la grâce qui devrait l'accompagner.

Or, pour la validité du sacrement ni la foi ni la sainteté du ministre ne sont requises. Saint Augustin établit cette proposition d'abord par cette coutume de l'Église de ne réitérer ni le baptême ni l'ordre à ceux qui, ayant reçu une fois ces deux sacrements, ont passé ensuite au schisme ou à l'hérésie, puis sont revenus à

1. *De baptismo*, VI, 1.
2. *De baptismo*, IV, 24; cf. I, 2, 18.

l'Église. Si on ne les leur administre pas de nouveau, c'est donc qu'ils ne les avaient pas perdus dans leur désertion; s'ils ne les avaient pas perdus, ils pouvaient donc toujours en exercer les prérogatives, et dès lors il est vrai que le prêtre ou l'évêque dissident baptise validement, confère validement les ordres[1].

Ceci est une première raison; notre auteur en tire une seconde de la doctrine du caractère. On ne réitère pas dans l'Église le baptême et l'ordination : pourquoi? Parce que l'un et l'autre impriment en celui qui les reçoit un caractère indélébile qui persiste même dans le péché et l'hérésie : « Nulla ostenditur causa cur ille qui ipsum baptismum amittere non potest, ius dandi potest amittere[2]. Utrumque enim sacramentum est, et quadam consecratione utrumque homini datur; illud, cum baptizatur; istud cum ordinatur; ideoque in catholica utrumque non licet iterari[3]. » Ce caractère est comparable à l'empreinte mise sur les monnaies impériales, à la *nota militaris* du soldat, au signe dont on marque les brebis d'un troupeau[4] : c'est une consécration qui ne s'efface pas; et dès lors, la conclusion est la même : le ministre une fois validement ordonné baptise et ordonne lui-même validement, même séparé de l'Église ou se trouvant en état de péché.

Mais le pécheur public ou l'hérétique sont-ils capables cependant de dispenser les dons spirituels que sont les sacrements? Ici saint Augustin, continuant la pensée de saint Optat et enfonçant davantage dans le sujet, touche à la raison dernière de sa thèse. Ces sacrements que confère le ministre indigne ne sont pas

1. *De baptismo*, I, 2.
2. *Ius dandi (baptismum)* : saint Augustin désigne souvent ainsi le pouvoir d'ordre.
3. *Contra epist. Parmeniani*, II, 28; cf. *Epist.* CLXXIII, 3; CLXXXV, 23; *De bono coniugali*, 32.
4. *Contra epist. Parmeniani*, II, 29; *Epist.* CLXXIII, 3; CLXXXV, 23.

les siens, mais ceux de Dieu, ceux de l'Église, et son état moral ne fait pas que ce qu'il confère ne soit pas le don de Dieu, le don de l'Église : « Qui autem solo sacramento sacerdos est... quamvis ipse non sit verax, quod dat tamen verum est si non det suum sed Dei[1]. » Ce ministre indigne n'est pas ministre principal du sacrement; il n'est qu'un instrument dont se sert Jésus-Christ : c'est Jésus-Christ qui, en réalité, baptise par les mains de Pierre, de Paul ou de Judas[2]; et l'indignité de l'instrument ne saurait paralyser son action. Bref, la validité des rites sacramentels ne dépend pas de l'état moral du ministre humain, de sa foi ou de son état de grâce.

Si leur validité n'en dépend pas, leur efficacité en dépendrait-elle? Il y a ici, dans les réponses de saint Augustin, des nuances à remarquer. Il affirme sans hésiter que tout sacrement reçu dans la vraie Église par un sujet bien disposé produit en lui tout son effet quel que soit l'état de péché et de perversité du ministre qui le confère[3]; la plus grande sainteté ou indignité du ministre n'influe pas sur l'étendue de la grâce reçue, toujours par cette raison qu'il n'est qu'un instrument entre les mains du Christ : « Illud quod dictum est unum est, nec impar propter impares ministros, sed par et aequale propter *Hic est qui baptizat*[4]. » Saint Augustin maintient cette même réponse dans le cas où un mourant bien disposé reçoit le baptême de la main d'un hérétique, c'est-à-dire en dehors de l'Église : son baptême lui remet ses péchés[5]. Mais notre auteur

1. *Contra litter. Petiliani*, II, 69; *Contra Cresconium*, II, 12.
2. *In Ioann.* tract. V, 7; VI, 7.
3. *Contra litter. Petiliani*, I, 3; *Contra epist. Parmeniani*, II, 24, 29; *Sermo* LXXI, 37; *De baptismo*, IV, 18.
4. *In Ioann.* tract. VI, 8.
5. *De baptismo*, VI, 7; VII, 100.

n'est plus aussi affirmatif lorsque le cas d'extrême nécessité n'existant pas, un catéchumène de bonne foi se fait baptiser dans l'Église schismatique : il le considère comme « blessé, et gravement par le sacrilège du schisme[1] ». L'évêque d'Hippone est ici impressionné par la doctrine de saint Cyprien, doctrine qu'il a faite sienne, sur l'Église organe unique de la sanctification et unique lieu de salut et de rémission des péchés. Le baptême des schismatiques est au fond celui de l'Église, et ainsi le baptême vrai ne se trouve pas que dans l'Église, mais en elle seule il se trouve d'une façon efficace pour le salut : « nec in qua sola (Ecclesia) unus baptismus habetur, sed in qua sola unus baptismus salubriter habetur[2] ».

Cette dernière hésitation de saint Augustin n'empêche pas qu'il ne regarde très nettement dans l'ensemble la validité et l'efficacité des sacrements comme indépendantes des dispositions du ministre qui les confère. En est-il de même des dispositions du sujet qui les reçoit?

Sans aucun doute, en ce qui regarde la validité : « Nihil interest ad baptismi sanctitatem quanto quisque peior id habeat, et quanto peior id tradat; potest tamen tradere separatus, sicut potest habere separatus, sed quam perniciose habere tam perniciose tradere[3]. » Le même principe vaut pour l'ordination[4]. Mais naturellement, l'effet de grâce n'est produit qu'autant que le sujet est bien disposé. Que si le sujet d'abord impénitent ou schismatique se convertit plus tard et rentre dans l'unité, alors le sacrement[5] dont la vertu

1. *De baptismo*, I, 6.
2. *Contra Cresconium*, I, 34. V. ici POURRAT, *op. cit.*, p. 132 et suiv.
3. *De baptismo*, VI, 7; IV, 18.
4. *Contra epist. Parmeniani*, II, 28.
5. N'oublions pas qu'il s'agit toujours, dans la discussion, du baptême et de l'ordre.

avait été en quelque sorte paralysée par ses mauvaises dispositions revivra et donnera ses fruits de salut : « Et ideo si ab illa perversitate correctus et a separatione conversus venerit ad catholicam pacem, sub eodem baptismate quod acceperat eius peccata dimittuntur, propter vinculum charitatis, sub quo baptismate peccata eius tenebantur propter sacrilegium divisionis[1]. »

Est-ce donc que les bonnes dispositions du sujet sont proprement la cause de la production de la grâce dans la réception du sacrement? Le langage même dont se sert saint Augustin écarte cette explication; mais elle est écartée plus radicalement encore par sa doctrine sur l'efficacité du baptême et de l'eucharistie chez les enfants. Ces enfants ne reçoivent pas seulement validement le baptême, ils le reçoivent *salubriter*. Ils n'ont cependant pas même la foi actuelle, mais ils ne lui opposent aucun obstacle positif, et cela suffit : « etiamsi fidem nondum habeat in cogitatione, non ei tamen obicem contrariae cogitationis opponit, unde sacramentum eius salubriter percipit[2] ». Cette explication est encore écartée par une singulière théorie de notre auteur sur la reviviscence des péchés. Il est tellement préoccupé de sauvegarder l'efficacité objective du baptême et de la rendre indépendante même des dispositions du sujet qu'il ne condamne pas l'hypothèse faite par les donatistes que, en un sujet schismatique ou mal disposé, les péchés seraient d'abord effacés par le baptême, mais pour revivre aussitôt par suite de l'impénitence du baptisé[3].

La grâce conférée dans le sacrement ne vient donc

1. *De baptismo*, VI, 7; I, 18; V, 9; *Contra epist. Parmeniani*, II, 28.
2. *Epist.* XCVIII, 10. *Non obicem opponere*, c'est le mot qui sera consacré plus tard pour désigner les dispositions suffisantes du sujet.
3. *De baptismo*, I, 19, 20; III, 18; V, 9.

pas des dispositions du sujet : celles-ci sont une condition *sine qua non* de son obtention, elles n'en sont pas la cause méritoire ou productrice. Comme cette grâce ne vient pas davantage du ministre, il semble que la conséquence soit qu'elle vient du rite lui-même, du sacrement. Oui, sans doute, en ce sens que la position du rite, dans les conditions voulues, entraîne toujours la collation de la grâce; mais non en ce sens que le rite lui-même soit la cause de la grâce. Saint Augustin ne pousse pas ses déductions aussi loin. N'oublions pas que pour lui, le ministre n'est que l'instrument de Jésus-Christ qui agit par ses mains. La collation du sacrement est donc un acte de Jésus-Christ, et le sacrement lui-même, le rite sensible, un signe sous lequel le Christ glorieux, mais vivant toujours dans l'Église, cache son action sanctificatrice : *Hic est qui baptizat*[1]. Le sacrement est encore une enveloppe extérieure qui couvre l'opération intime du Saint-Esprit : « Aqua igitur exhibens forinsecus sacramentum gratiae, et Spiritus operans intrinsecus beneficium gratiae, solvens vinculum culpae[2]. » On peut le comparer à la parole du prédicateur servant de véhicule à l'action de Dieu dans les âmes[3]. Dans ces conceptions, le rôle du rite est de symboliser, de signifier extérieurement l'effet de grâce directement produit par le Saint-Esprit ou par Jésus-Christ plutôt que d'en être proprement la cause.

Reste enfin la question de l'intention du ministre et du sujet requise pour la validité du sacrement. La solution en devenait embarrassante dans certains cas mentionnés par saint Augustin à la fin de son traité

1. *Epist.* LXXXIX, 5.
2. *Epist.* XCVIII, 2; *Contra epist. Parmeniani*, II, 23; *De baptismo*, V, 29.
3. *In Ioann.* tract. LVII, 3.

De baptismo (VII, 101, 102). On se demandait ce qu'il fallait penser du baptême reçu d'une façon fictive et purement extérieure, soit que le sujet eût voulu tromper les assistants, soit qu'il s'agît uniquement d'une comédie (utrum fallens, sicut in Ecclesia, vel in ea quae putatur Ecclesia; an iocans, sicut in mimo); ce qu'il fallait penser aussi du baptême conféré par un ministre qui n'a pas l'intention de vraiment le donner, soit que le sujet n'ait pas non plus l'intention de le recevoir, soit dans le cas où l'acteur, subitement converti, voudrait sincèrement le recevoir de l'autre acteur qui le lui donne en se jouant. A toutes ces difficultés, saint Augustin répond que l'Église n'a pas donné de solution. Que si on exige son avis particulier, le voici : 1° : « Nequaquam dubitarem habere eos baptismum qui ubicumque, et a quibuscumque, illud verbis evangelicis consecratum, sine sua simulatione, et cum aliqua fide accepissent » (102). L'intention du ministre n'est donc pas requise pour la validité du baptême ni dans l'Église, ni chez les hérétiques. 2° : « Sicut iam praeteritis maiorum statutis, non dubito etiam illos habere baptismum, qui quamvis fallaciter id accipiant, in Ecclesia tamen accipiunt, vel ubi putatur esse Ecclesia, ab eis in quorum societate id accipitur » (102). L'intention du sujet n'est donc pas requise non plus pour sa validité, quand le baptême est reçu dans une communauté chrétienne. 3° : Que si la chose se passait en dehors de toute Église « totum ludicre et mimice et iaculariter », il faudrait demander à Dieu une révélation pour savoir si l'on doit, oui ou non, accepter un pareil baptême (102).

On s'est étendu un peu longuement sur les principes généraux relatifs aux sacrements répandus dans les écrits de saint Augustin, parce qu'ils constituent la

première ébauche de la synthèse sacramentaire réalisée par le moyen âge. Il est temps d'en venir aux sacrements en particulier.

Sur le baptême, l'évêque d'Hippone a écrit deux traités de polémique contre les donatistes, le *De baptismo*, en sept livres, et le *De unico baptismo contra Petilianum*, respectivement de 400 et 410.

Le baptême est le sacrement qui donne la vraie foi, le sacrement de la régénération (*sacramentum nativitatis*; *vulva matris aqua baptismatis*) [1], symbolisé par l'eau sortie du côté ouvert de Jésus en croix [2]. On le confère avec de l'eau préalablement bénite et la formule *in nomine Patris et Filii et Spiritus Sancti* [3].

Ses effets sont de remettre tous les péchés « omnia peccata... *prorsus omnia* [4] ». Il remet en particulier le péché originel [5] : aussi l'enfant baptisé qui meurt avant l'âge de raison échappe-t-il à la condamnation commune portée contre l'humanité [6]. Quant à la concupiscence, le baptême n'en délivre pas, mais il lui enlève sa culpabilité, son *reatus*, et jette dans l'âme le principe de sa disparition au jour de la résurrection [7]. De plus, il est la condition pour les chrétiens de la rémission des péchés qu'ils commettront dans la suite de leur vie, et de la valeur de leurs prières et de leurs aumônes pour les effacer [8]. Tout ceci cependant ne représente que le côté en quelque sorte négatif de l'efficacité baptismale. Positivement, le baptême com-

1. *De baptismo*, IV, 22, 23; *Sermo* CXIX, 4; *In epist. Ioann.* tract. V, 6.
2. *In Ioann.* tract. CXX, 2.
3. *Contra Cresconium*, IV, 15; *Sermo* CXLIX, 10.
4. *Sermo* V, 2; LVI, 12; *Contra duas epist. pelagianorum*, III, 5; etc.
5. *Contra duas epist. pelag.*, III, 5.
6. *Epist.* XCVIII, 10.
7. *De nuptiis et concupisc.*. I, 29; *Contra duas epist. pelag.*, III, 5 cf. *De gratia Christi et de pecc. origin.*, II, 44.
8. *De nupt. et concup.*, I, 38.

munique à celui qui le reçoit l'esprit de foi et de charité, une vie nouvelle[1]; il lui imprime un caractère[2]. L'enfant est incorporé à Jésus-Christ[3]. Le corps même du baptisé est sanctifié et reçoit les arrhes de l'incorruptibilité future[4]. Sans le baptême, on ne saurait participer aux autres sacrements et notamment à l'eucharistie[5].

On admettait longtemps avant saint Augustin que tout chrétien, même hérétique, pouvait baptiser, et l'on a vu ce qu'il pensait lui-même de la valeur du baptême des dissidents. Mais un infidèle pouvait-il validement conférer le baptême? Notre docteur voudrait avoir sur cette question la décision d'un concile général : il incline cependant à la résoudre par l'affirmative, pourvu, bien entendu, que le rite soit intégralement appliqué[6].

Il regardait comme une tradition des apôtres et de Jésus-Christ l'usage de l'Église de baptiser les enfants nouveau-nés, et il en concluait, ainsi qu'on le dira plus tard, l'existence en ces enfants du péché originel, puisqu'ils sont baptisés pour la rémission des péchés et pour leur rédemption[7]. Les pélagiens objectaient en vain à cela que le baptême n'avait dans les enfants aucun effet médicinal et qu'il leur donnait droit seulement à l'entrée dans « le royaume des cieux »; le saint docteur leur répondait que, dans le baptême, les enfants étaient pénitents *habitu*, et que sans lui ils ne pouvaient être sauvés[8]. Cette nécessité du baptême

1. *Retract.* I, 13, 5.
2. V. plus haut, p. 402.
3. *De peccator. meritis et remiss.*, I, 10; *Sermo* CLXXIV, 9.
4. *Contra Iulianum*, VI, 40.
5. *De peccat. merit. et remiss.*, I, 26; *De baptismo*, II, 19.
6. *Contra epist. Parmeniani*, II, 30; *De baptismo*, VII, 101.
7. *De peccator. merit et remiss.*, I, 39.
8. *De peccat. merit. et remiss.*, I, 23-25.

pour le salut est d'ailleurs générale : par lui, on meurt au péché quel que soit son âge, et les plus parfaits mêmes qui ne l'auraient pas reçu, s'il s'en trouve, sont tenus de s'y soumettre[1]. Il peut cependant être suppléé par le martyre ou encore par la foi et la conversion du cœur (*fidem, conversionemque cordis*) si le temps manque pour s'en approcher[2].

Quant à l'intention et aux dispositions requises dans le sujet du baptême, l'évêque d'Hippone incline, en cas de doute et de nécessité, vers le parti miséricordieux. Ainsi, encore qu'il ne blâme point l'autre manière de faire, il est d'avis que l'on baptise, en danger de mort, le catéchumène qui ne peut ni manifester sa volonté, ni professer lui-même sa foi : « Multo satius est nolenti dare quam volenti negare[3]. » Bien plus, il est d'avis de baptiser, dans les mêmes circonstances, le catéchumène engagé dans un commerce adultère, puisqu'on peut présumer qu'il avait l'intention de s'en retirer au moins au dernier moment, et de recevoir le sacrement. Et il ajoute : « Quae autem baptismatis eadem reconciliationis est causa, si forte paenitentem finiendae vitae periculum praeoccupaverit[4]. »

Immédiatement après le baptême, se donnait régulièrement la confirmation. Saint Augustin la mentionne plusieurs fois, et la met en rapport avec ce qui est raconté au livre des Actes, VIII, 15-17[5]. Il lui attribue comme matière l'imposition de la main, à laquelle s'ajoutait peut-être un signe de croix tracé sur le

1. *De peccat. merit. et remiss.*, I, 23; *Enchiridion*, XLII, XLIII; *De baptismo*, IV, 29.
2. *De baptismo*, IV, 29; *Contra litt. Petiliani*, II, 52.
3. *De coniug. adulter.*, I, 33.
4. *De coni. adult.*, I, 35.
5. *De trinit.*, XV, 46.

front[1]. Son effet est de donner le Saint-Esprit[2]. Or le Saint-Esprit est amour. D'où il suit, d'une part, que les schismatiques, qui n'ont pas la charité, peuvent bien donner le matériel du sacrement, mais non pas le Saint-Esprit qu'il contient; et, d'autre part, que le meilleur moyen pour les fidèles de savoir s'ils ont reçu le Saint-Esprit est de se demander s'ils aiment leurs frères : « Ergo si vis nosse quia accepisti Spiritum sanctum, interroga cor tuum, ne forte sacramentum habeas et virtutem sacramenti non habeas[3] ». Là même saint Augustin affirme enfin de ce sacrement qu'on le donne aux enfants, et, comme on le voit, qu'il est valide, reçu dans le schisme ou avec de mauvaises dispositions, bien qu'il ne soit pas alors fructueux. Il semble bien par là lui attribuer la production d'un caractère[4].

§ 9. — L'eucharistie[5].

La doctrine eucharistique de saint Augustin est une des plus difficiles à bien préciser. Ceci tient à la na-

1. *De baptismo*, III, 21. Voir GALTIER, *Recherches de science religieuse*, 1911, p. 359-368.
2. *In epist. Ioann.* tract. III, 5, 12; VI, 10; *De trinit.* XV, 46.
3. *In epist. Ioann.* tract. VI, 10; *De baptismo*, III, 21.
4. *Contra litt. Petiliani*, II, 239. On remarquera que saint Augustin distingue nettement la confirmation, qui comportait l'imposition de la main de l'évêque, de la cérémonie par laquelle on réconciliait les hérétiques et qui n'était qu'une imposition des mains. Celle-ci n'était, à son avis, que *oratio super hominem* et pouvait se réitérer (*De baptismo*, III, 21; V, 33).
5. Travaux : P. SCHANZ, *Die Lehre des hl. Augustin über die Eucharistie*, dans *Tübing. theolog. Quartalschrift*, 1896. E. TARCHIER, *Le sacrement de l'Eucharistie d'après saint Augustin*, Lyon, 1904. M. BLEIN, *Le sacrifice de l'Eucharistie d'après saint Augustin*, Lyon, 1906. O. BLANK, *Die Lehre des hl. Augustin vom Sacramente der Eucharistie*, Paderborn, 1907. P. BATIFFOL, *Études d'histoire et de théol. positive*, 2e série, *L'Eucharistie*, 3e édit., Paris, 1906. K. ADAM, *Die Eucharistielehre des hl. Augustin*, Paderborn, 1908.

ture même du mystère, réalité corporelle, invisible pourtant et existant à la manière des esprits, — au génie de l'évêque d'Hippone incliné aux explications allégoriques et passant, avec une rapidité qui parfois déconcerte, du signe à la chose signifiée, du fait concret aux enseignements qu'il suggère, de la cause aux effets qu'elle produit et réciproquement, — aux circonstances enfin dans lesquelles il a parlé ou écrit, et notamment à cette loi du secret à laquelle il fait si souvent allusion[1]. Tout cela a contribué à faire naître sur sa pensée intime des obscurités et des doutes qu'il faut essayer d'éclaircir.

La première question qui sollicite notre examen est naturellement celle de la présence réelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Qu'en a pensé saint Augustin?

Les textes ne manquent pas qui semblent faire de lui un pur symboliste, ou du moins un précurseur de Calvin, n'accordant au Sauveur dans le pain et le vin qu'une présence « en vertu ». C'est ainsi qu'expliquant pourquoi le baptême est quelquefois appelé *fides*, il remarque que les signes ou sacrements reçoivent souvent, par antonomase, le nom des réalités qu'ils signifient, et il ajoute : « Sicut ergo secundum quemdam modum sacramentum corporis Christi corpus Christi est, sacramentum sanguinis Christi sanguis Christi est, ita sacramentum fidei fides est[2]. » Et encore à propos du sang qui est la figure et le signe de l'âme : « Non enim Dominus dubitavit dicere : *Hoc est corpus meum*, cum signum daret corporis sui[3]. » Et encore :

1. Par exemple *In Ioann.* tract. XI, 3, 4; *Sermo* IV, 31; V, 7; CCCVII, 3; etc.
2. *Epist.* XCVIII, 9.
3. *Contra Adimantum*, XII, 3.

« Convivium in quo corporis et sanguinis sui figuram discipulis commendavit et tradidit[1]. »

Par une conception analogue, ajoute-t-on, manger le corps et boire le sang de Jésus-Christ sont, pour saint Augustin, des expressions symboliques qui signifient s'unir à Jésus-Christ par la foi, par le souvenir, rester et demeurer en lui, ou dans l'unité de l'Église. Ou bien encore, d'après la doctrine augustinienne, on mange sans doute et on boit réellement et matériellement les éléments consacrés, mais on ne reçoit Jésus-Christ qu'ils symbolisent ou dont ils contiennent la vertu que par la foi, par le cœur, d'une façon purement spirituelle. Et voici des textes :

Si praeceptiva locutio est aut flagitium aut facinus vetans, aut utilitatem aut beneficentiam iubens, non est figurata. Si autem flagitium aut facinus videtur iubere, aut utilitatem aut beneficentiam vetare, figurata est. *Nisi manducaveritis*, inquit, *carnem filii hominis, et sanguinem biberitis, non habebitis vitam in vobis*. Facinus vel flagitium videtur iubere : figura est ergo, praecipiens passioni dominicae communicandum, et suaviter atque utiliter recondendum in memoria quod pro nobis caro eius crucifixa et vulnerata sit[2]. — Qui ergo est in eius corporis unitate, id est in christianorum compage membrorum... ipse vere dicendus est manducare corpus Christi, et bibere sanguinem Christi[3].

Les *tractatus* xxvi et xxvii *in Ioannem*, qui présentent d'ailleurs des vues difficiles à démêler, sont tout pleins de celle-ci : « Hunc itaque cibum et potum societatem vult intellegi corporis et membrorum suorum[4]. » — « Hoc est ergo manducare illam escam, et illum bibere potum in Christo manere, et illum manentem in se habere. Ac per hoc qui non manet in Christo,

1. *Enarr. in psalm.* III, 1.
2. *De doctrina christiana*, III, 24.
3. *De civit Dei*, XXI, 25, 2, 3, 4; *Sermo* CCLXXII.
4. *In Ioann.* tract. XXVI, 15.

et in quo non manet Christus procul dubio nec manducat carnem eius, nec bibit eius sanguinem, sed magis tantae rei sacramentum ad iudicium sibi manducat et bibit[1]. »

Mais ces textes disent-ils bien ce qu'on prétend, et sont-ils une preuve que saint Augustin est un symboliste, qu'il exclue la présence réelle? En aucune façon. Dans les premiers passages, le saint docteur prend le mot *sacramentum* au sens strict qu'il lui donne souvent, au sens de l'élément matériel qui s'oppose à *res* ou *virtus sacramenti :* « Aliud est sacramentum, aliud virtus sacramenti[2] ». Ce mot désigne le pain et le vin. Mais ce pain et ce vin sont précisément le signe, la figure du corps et du sang de Jésus-Christ : le langage de notre auteur est ici conforme à celui de saint Jérôme, à celui du canon donné par le *De sacramentis*, comme à celui de saint Cyrille de Jérusalem et de saint Grégoire de Nazianze. D'autre part, dans le *De doctrina christiana*, III, 24, saint Augustin n'a pas l'intention d'écrire un commentaire approfondi du *Nisi manducaveritis :* il le fera ailleurs : il écarte simplement l'idée capharnaïte d'un repas sanglant, et signale d'un mot le caractère commémoratif de l'eucharistie. Et il est évident enfin que dans les passages du *De civitate Dei* et des *Tractatus in Ioannem,* l'évêque d'Hippone a en vue une réception fructueuse (*vere* dicendus est) du corps et du sang de Jésus-Christ. Celui-là n'y participe pas vraiment qui n'en perçoit pas le fruit, à savoir la grâce d'union avec Jésus-Christ et avec ses frères, qui ne reste pas dans l'unité de l'Église. N'oublions pas que pour les Africains, l'eucharistie est le

1. *In Ioann.* tract. XXVI, 18. Il y a dans le texte imprimé des interpolations mises entre crochets que je n'ai pas reproduites. Et voyez *tract.* XXVI, 13; XXVII, 1, 3, 6, 11.
2. *In Ioann.* tract. XXVI, 11.

grand symbole de cette unité et qu'il n'y a rien qui en rende plus indigne que le schisme.

Or, en regard de ces textes — auxquels nous aurons l'occasion d'en ajouter quelques autres — il est aisé d'opposer bon nombre de passages de notre auteur, d'où se dégage avec netteté une doctrine réaliste dans son fond, mais trahissant d'ailleurs le souci de mettre bien en relief le fruit spirituel que le communiant doit retirer de la divine réalité qu'il reçoit.

Saint Augustin remarque d'abord que le pain et le vin eucharistiques ne sont pas naturellement un aliment mystique et un sacrement de religion : ils le deviennent par une consécration, une bénédiction, une sanctification : « Noster autem panis et calix, non quilibet... sed certa consecratione mysticus fit nobis, non nascitur[1]. » — « Non omnis panis sed accipiens benedictionem Christi fit panis Christi[2]. » Il faut l'opération du Saint-Esprit pour faire des éléments humains un si grand sacrement : « Cum per manus hominum ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur ut sit tantum sacramentum, nisi operante invisibiliter Spiritu Dei[3]. »

Quel est l'effet de cette consécration et sanctification? Le voici : « Panis ille quem vidistis in altari sanctificatus per verbum Dei, corpus est Christi. Calix ille, imo quod habet calix, sanctificatum per verbum Dei, sanguis est Christi[4]. » Les yeux du corps voient dans les éléments consacrés le pain et le calice du vin, la foi y saisit le corps et le sang du Christ : « Quod ergo videtis panis est et calix; quod vobis etiam oculi vestri renuntiant : quod autem fides vestra postulat in-

1. *Contra Faustum*, XX, 13.
2. *Sermo* CCXXXIV, 2.
3. *De trinit.*, III, 10.
4. *Sermo* CCXXVII.

struenda, panis est corpus Christi, calix sanguis Christi[1]. » Aux deux endroits, il est vrai, le saint docteur explique ensuite aux nouveaux baptisés que ce corps de Jésus-Christ est l'Église dont ils sont les membres et dont ils ne doivent point se séparer; mais cette moralité tirée du mystère ne diminue pas la force des déclarations précédentes. L'évêque d'Hippone les corrobore en remarquant que cette chair que Jésus-Christ nous donne à manger est celle qu'il a reçue de Marie, dans laquelle il a vécu, et qu'on ne la mange qu'après l'avoir adorée[2]; que nous recevons « fideli corde, atque ore » la chair à manger et le sang à boire du Christ « quamvis horribilius videatur humanam carnem manducare quam perimere et humanum sanguinem potare quam fundere[3] »; que si l'on dit aux enfants de qui est le corps et le sang ce qu'ils ont vu sur l'autel, « nihil aliud credent, nisi omnino in illa specie Dominum oculis apparuisse mortalium, et de latere tali percusso liquorem illum omnino fluxisse[4] »; que le chrétien enfin doit savoir ce qu'il mange, ce qu'il boit dans l'acte liturgique « ou plutôt *qui* il mange, *qui* il boit » (*quem manduces, quem bibas*), et s'abstenir, en

1. *Sermo* CCLXXII.
2. « Et quia in ipsa carne hic ambulavit, et ipsam carnem nobis manducandam ad salutem dedit, nemo autem illam carnem manducat nisi prius adoraverit, inventum est quemadmodum adoretur tale scabellum pedum Domini » (*Enarr. in psalm.* XCVIII, 9; cf. *In Ioann.* tract. XXVII, 5; SAINT AMBROISE, *De Spiritu Sancto*, III, 79). Quant aux paroles que saint Augustin, au même endroit, met dans la bouche de Notre-Seigneur : « Spiritualiter intellegite quod locutus sum : non hoc corpus quod videtis manducaturi estis, et bibituri illum sanguinem quem fusuri sunt qui me crucifigent, etc. », elles ne vont pas à nier la réalité du corps et du sang divins dans l'eucharistie, mais à repousser la façon matérielle et grossière dont les capharnaïtes avaient compris les promesses de Jésus : « Acceperunt illud stulte, carnaliter illud cogitaverunt, etc. »
3. *Contra adversar. legis et prophet.*, II, 34; *Epist.* LIV, 8.
4. *De trinit.*, III, 21.

conséquence, de la fornication[1]. De là, l'interprétation donnée par notre auteur du passage du psaume : *Et ferebatur in manibus suis.* On ne voit pas comment ces paroles conviennent à David ; mais elles conviennent au Christ : « Ferebatur enim Christus in manibus suis, quando commendans ipsum corpus suum, ait : *Hoc est corpus meum.* Ferebat enim illud corpus in manibus suis[2]. »

Deux points de la doctrine eucharistique de saint Augustin établissent enfin péremptoirement son réalisme. C'est d'abord que les méchants et les indignes reçoivent effectivement le corps et le sang de Jésus-Christ, encore qu'ils le reçoivent pour leur condamnation : « Corpus enim Domini et sanguis Domini nihilominus erat etiam illis quibus dicebat apostolus : *Qui manducat indigne iudicium sibi manducat et bibit*[3]. » C'est ensuite que notre docteur enseigne que l'eucharistie est nécessaire et profitable aux petits enfants : « Infantes sunt, sed mensae eius participes fiunt, ut habeant in se vitam[4]. »

De l'opération par laquelle les éléments consacrés deviennent le corps et le sang de Jésus-Christ, saint Augustin n'a rien dit de précis[5] : « Accipiens benedictionem *fit* panis Christi — *fit* nobis non nascitur » ; le Saint-Esprit opère invisiblement : c'est tout. Point de théorie non plus dans notre auteur sur ce que devient

1. *Sermo* IX, 14.

2. *Enarr. in psalm.* XXXIII, sermo I, 10 ; le sermo II, 2 sur le même psaume reproduit ce passage avec la variante : « et ipse se portabat *quodam modo* cum diceret *Hoc est corpus meum* ». Ce *quodam modo* peut s'expliquer de bien des façons sans intéresser la présence réelle.

3. *De baptismo*, V, 9 ; *Sermo* LXXI, 17.

4. *Sermo* CLXXIV, 7 ; *Contra duas epist. pelagian.*, II, 7 ; *De peccator. merit. et remiss.*, I, 34 ; *Epist.* CLXXXVI, 28 ; CCXVII, 16.

5. Saint Augustin n'indique pas non plus de façon claire et décisive les paroles qui, selon lui, opéraient le changement eucharistique. V. TARCHIER, *op. cit.*, p. 100 et suiv.

par la consécration la substance du pain et du vin. Un autre problème attirait davantage son attention, qui semble l'avoir constamment préoccupé, le problème de savoir comment le corps du Christ, corps réel, est présent dans l'eucharistie dans des conditions qui ne sont plus celles d'un corps matériel et étendu. Il croit en avoir trouvé la solution dans le texte de saint Jean : « Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam. » La chair de Jésus-Christ, mangée dans son état naturel, ne nous aurait servi de rien, car c'eût été une chair morte, et du reste cette manducation était impossible. Si elle nous sert, c'est qu'elle est la chair vivante de la vie glorieuse du Christ, pénétrée et spiritualisée elle-même par l'Esprit qu'est le Verbe et qui l'a transfigurée. Vivante, elle donne la vie par l'Esprit qui la vivifie : spiritualisée, elle atteint l'esprit, l'âme pourvu qu'on la reçoive non seulement extérieurement mais en esprit.

Non prodest quidquam, sed quomodo illi intellexerunt : carnem quippe sic intellexerunt, quomodo in cadavere dilaniatur, aut in macello venditur, non quomodo spiritu vegetatur... Caro non prodest quidquam, sed sola caro; accedat spiritus ad carnem, et prodest plurimum [1]. — Manducent ergo qui manducant et bibant qui bibunt; esuriant et sitiant; vitam manducent, vitam bibant. Illud manducare, refici est; sed sic reficeris, ut non deficiat unde reficeris. Illud bibere quid est nisi vivere? Manduca vitam, bibe vitam : habebis vitam, et integra est vita. Tunc autem hoc erit, id est, vita unicuique erit corpus et sanguis Christi, si quod in sacramento visibiliter sumitur in ipsa veritate spiritaliter manducetur, spiritaliter bibatur. Audivimus enim ipsum Dominum dicentem : *Spiritus est qui vivificat, caro autem non prodest quidquam* [2].

On voit assez par ce dernier passage que la vie spirituelle, la vie divine est donnée par saint Augustin

1. *In Ioann.* tract. XXVII, 5.
2. *Sermo* CXXXI, 1.

comme le fruit principal de l'eucharistie, vie qui n'est autre chose que l'union au Christ, et qui se traduit par l'union fraternelle, comme on l'a noté ailleurs.

Mais pour y participer, pour manger utilement ce pain céleste, il faut être innocent ou du moins n'avoir point de péché grave : « Videte ergo, fratres, panem caelestem spiritualiter manducate, innocentiam ad altare apportate. Peccata etsi sunt quotidiana vel non sint mortifera[1]. »

Le saint docteur n'a pas voulu se prononcer sur la question de savoir s'il convenait de communier quotidiennement[2]. En revanche, on sait qu'il regardait la réception de l'eucharistie comme nécessaire à tous et même aux enfants pour le salut, d'après le texte : *Nisi manducaveritis carnem filii hominis... non habebitis vitam in vobis* : « Si ergo, ut tot et tanta divina testimonia concinunt, nec salus nec vita aeterna sine baptismo et corpore Domini cuiquam speranda est, frustra sine his promittitur parvulis[3]. » Il a été entraîné ici hors des bornes par l'ardeur de la lutte contre les pélagiens, et par un parallèle outré entre la formule évangélique qui prescrit la réception du baptême et celle qui prescrit la réception de l'eucharistie.

Comme il a traité de l'eucharistie sacrement, notre auteur s'est occupé aussi — bien qu'assez superficiellement — de l'eucharistie sacrifice. Le sacrifice, dans sa notion très générale, est toute œuvre qui nous rapproche de Dieu et nous unit à lui : ainsi l'homme qui se consacre à Dieu en mourant au monde peut être dit

1. *In Ioann.* tract. XXVI, 11.
2. *Epist.* LIV, 4.
3. *De peccator. merit. et remiss.*, I, 34, 26-28; *Contra duas epist. pelag.*, II, 7; *Epist.* CLXXXVI, 28; CCXVII, 16; *De praedestin. sanctor.*, 25.

un sacrifice. A plus forte raison, l'Église offerte à Dieu par son grand prêtre Jésus-Christ est, en ce sens, un sacrifice. Elle est offerte, étant d'une certaine manière ce qu'elle offre : « demonstratur quod in ea re quam offert, ipsa offeratur ». Qu'offre-t-elle donc? Saint Augustin nous le dit : le sacrement de l'autel connu des fidèles[1]. C'est là le vrai sacrifice (*sacrificium verum*) figuré par ceux de l'Ancienne Loi maintenant disparus[2].

Ce sacrifice cependant n'est pas absolu, il est relatif et commémoratif de celui de la croix, car il n'y a au fond qu'un seul sacrifice : « Huius sacrificii caro et sanguis ante adventum Christi per victimas similitudinum promittebatur; in passione Christi per ipsam veritatem reddebatur; post ascensum Christi per sacramentum memoriae celebratur[3]. » Jésus-Christ, qui a été prêtre et victime au Calvaire, l'est aussi à l'autel : « Per hoc et sacerdos est, ipse offerens, ipse et oblatio. Cuius rei sacramentum quotidianum esse voluit Ecclesiae sacrificium[4]. »

Le sacrifice eucharistique étant un acte de lâtrie n'est offert ni aux saints, ni aux anges, mais à Dieu seul : « Quod offertur, offertur Deo qui martyres coronavit[5]. » On ne doit pas l'offrir pour les non-baptisés[6], mais bien pour les fidèles défunts[7].

1. *De civit. Dei*, X, 5.
2. *Enarr. in psalm* XXXIX, 12; *De civit. Dei*, X, 20.
3. *Contra Faustum*, XX, 21; VI, 5.
4. *De civit. Dei*, X, 20; XVII, 20, 2; *Enarr. in psalm.* CXLIX, 6.
5. *Contra Faustum*, XX, 21.
6. *De anima*, I, 10.
7. *Confession.*, IX, 27, 32, 36, 37; *Sermo* CLXXII, 2.

§ 10. — La pénitence, l'ordre, le mariage[1].

On a sur la pénitence un sermon entier de saint Augustin, le CCCLII[e]; mais il en a parlé ailleurs, et l'on peut reconstituer à peu près sa doctrine sur ce sujet[2].

L'évêque d'Hippone distingue trois sortes de pénitence : celle qui se fait avant le baptême, celle qui doit se faire tous les jours pour les péchés légers et quotidiens (*venialia, levia*), celle enfin qui doit se faire après les fautes mortelles, graves (*lethalia, gravia*), qui vont contre le décalogue, et dont saint Paul dit que ceux qui les commettent n'entreront point dans le royaume des cieux[3]. C'est de cette dernière qu'il s'agit ici.

Quels actes comporte-t-elle?

Le premier est évidemment dans le pénitent un acte de repentir : cette douleur du péché commis est la condition du pardon[4].

En second lieu, le pénitent doit avouer ses fautes à ceux qui gouvernent l'Église, pour en recevoir la détermination de sa pénitence. Le saint docteur parle en général de la confession des péchés, sans dire à qui elle doit se faire, dans ses commentaires sur les psaumes LXVI, 6 et XCIV, 4 et dans le *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, qu. XXVI. D'autre part, il suppose dans son sermon LXXXII, 11, que l'évêque connaît des crimes secrets que le monde ignore; et enfin il ajoute dans l'*Enchiridion*, LXV, que « recte constituuntur ab iis

1. Travaux : P. SCHANZ, *Die Lehre des hl. Augustinus über das hl. Sakrament des Busse,* dans *Tübing. theolog. Quartalschrift*, 1895. A. KIRSCH, *Zur Geschichte der Katholischen Beichte*, Würzburg, 1902.

2. On observera que le sermon CCCLI, qui traite aussi de la pénitence, est d'une authenticité douteuse.

3. *Sermo* CCCLII, 2 suiv.; *De symbolo ad catechum.*, 15; *Enchiridion*, LXIX; *De fide et operibus*, 48.

4. *Enarr. in psalm.* CXLVI, 6; LXVII, 31.

qui Ecclesiae praesunt tempora paenitentiae ». Tout ceci indique évidemment un aveu et un aveu secret fait à l'évêque.

La pénitence prescrite variera suivant la nature et la gravité des fautes commises. Saint Augustin en distingue deux degrés, l'une plus douce qui se fait « quibusdam correptionum medicamentis », lorsque les fautes sont secrètes et qu'il s'agit seulement du salut du pécheur, l'autre publique *luctuosa, lamentabilis, gravior,* qui éloigne ostensiblement de l'eucharistie, quand les fautes sont connues et scandaleuses (*ita gravia*)[1]. Quelquefois même l'Eglise excommunie solennellement le coupable; mais notre auteur constate à ce point de vue un fléchissement de la discipline. Les pécheurs scandaleux sont si nombreux et le sentiment du péché est tellement affaibli, que l'Église ferme les yeux de peur d'un plus grand mal[2].

La confession et l'accomplissement de la pénitence sont déjà pour le pénitent la résurrection spirituelle : c'est Lazare sortant du tombeau : « Qui confitetur foras prodit. Foras prodire non posset, nisi viveret : vivere non posset nisi resuscitatus esset[3]. » — « Elevatus est Lazarus, processit de tumulo et ligatus erat sicut sunt homines in confessione peccati agentes paenitentiam. Jam processerunt a morte : nam non confiterentur nisi procederent. Ipsum confiteri ab occulto et a tenebroso procedere est[4]. » Toutefois il est encore lié : il faut que l'Eglise le délie pour lui permettre de marcher : « Sed parum adhuc ligatus est (peccator)... Praeter hanc Ecclesiam nihil solvitur[5] »;

1. *De fide et operibus*, 48; *Sermo* LXXXII, 11.
2. *Enchiridion*, LXXX; *Brevic. collat.*, III, 16; *Contra litter. Petiliani*, III, 44.
3. *Sermo* LXVII, 2, 3.
4. *Sermo* CCCLII, 8.
5. *Sermo* CCXCV, 2; CCCLII, 8; *Epist.* LXXXVIII, 8; CCXXVIII, 8.

car elle a reçu précisément de Jésus-Christ en saint Pierre le pouvoir des clefs pour lier ou remettre les péchés [1]. Saint Augustin croit donc que la vie spirituelle est rendue au pécheur avant même l'absolution de l'évêque, car rendre la vie appartient « ad propriam maiestatem Dei suscitantis [2] »; mais il regarde aussi comme nécessaire l'intervention de l'Église, intervention qui délie réellement le pécheur. Cette théorie présente évidemment une certaine confusion.

La pénitence solennelle ne pouvait se réitérer; toutefois notre auteur enseigne aussi que les relaps pouvaient obtenir de Dieu directement leur pardon [3]. D'autre part, toute réserve avait cessé de son temps, et l'homicide était pardonné, comme l'adultère, comme l'hérésie et l'apostasie : « In quibuscumque peccatis non perdit viscera pia mater Ecclesia [4]. » Un seul péché restait irrémissible, le blasphème contre le Saint-Esprit, c'est-à-dire, suivant l'explication du saint docteur, l'impénitence même et le refus d'entrer dans la vraie Église [5].

C'est presque exclusivement dans sa controverse avec les donatistes que saint Augustin a traité du sacrement de l'ordre, et l'on a déjà eu l'occasion plus haut de résumer pour une bonne part ce qu'il en a dit. L'ordre, sacrement comme le baptême, comme lui valide même conféré par un indigne ou un hérétique, comme lui imprimant un caractère, ne doit point dès lors être réitéré (*ordinationis ecclesiae signaculum* [6]).

1. *In Ioann.* tract. CXXIV, 5.
2. *Sermo* XCVIII, 6.
3. *Epist.* CLIII, 7.
4. *Sermo* CCCLII, 9, 8; LXXI, 7, 37.
5. *Sermo* LXXI, 5 et suiv., 21-23.
6. *De bono coniugali,* 21; *Contra epist. Parmeniani,* II, 28; *De baptismo,* I, 2.

Les autres détails sur le mode de collation de l'ordination et sur les divers degrés de la hiérarchie sont conformes à ce que nous savons qu'était la discipline au commencement du ve siècle, et n'ont pas besoin d'être relevés. Saint Augustin remarque seulement que, d'une certaine façon et conformément à ce que dit l'Apocalypse (xx, 6), tous les chrétiens sont prêtres : « omnes sacerdotes, quoniam membra sunt unius sacerdotis (Christi) » ; le nom de prêtres toutefois convient spécialement aux prêtres proprement dits et aux évêques. Eux seuls peuvent offrir le sacrifice [1].

A considérer le mariage comme l'union naturelle de l'homme et de la femme, saint Augustin a dû s'en occuper contre deux sortes d'adversaires. Contre les manichéens, qui, s'ils permettaient à leurs « auditeurs » de se marier, regardaient cependant comme un mal la procréation des enfants [2]; et contre les pélagiens qui, en considération du but du mariage, déclaraient être un bien les mouvements de la concupiscence qui accompagne l'union des sexes [3].

L'évêque d'Hippone pose d'abord le principe de la supériorité de la continence sur le mariage et la chasteté conjugale [4]. Il explique que les rapports sexuels effectifs ne sont pas essentiels au mariage, et que celui-ci peut exister même avec la promesse formelle de continence réciproque, comme il est arrivé pour la sainte Vierge et saint Joseph [5]. Mais d'ailleurs il proclame que le mariage est bon : « aliquid boni esse coniugium masculi et feminae [6] ».

1. *De civit. Dei*, XX, 10; *Sermo* CXXXVII, 8.
2. *De moribus Eccl. catholicae*, II, 65.
3. *De nuptiis et concupisc.*, I, 8.
4. *De bono coniug.*, 27-31; *De sancta virginit.*, 1.
5. *De nupt. et concup.*, I, 12.
6. *De bono coniug.*, 3.

D'où vient au mariage cette bonté naturelle? De son but et de ses résultats..

Son premier but est la génération des enfants, et c'est le seul qui légitime complètement l'union des sexes. Le second est l'aide que se procurent mutuellement l'homme et la femme, même quand le premier but ne peut plus être atteint : « propter ipsam etiam naturalem in diverso sexu societatem ». D'autre part, il résulte du mariage un certain calme, une certaine gravité introduite dans les rapports conjugaux par la pensée de la paternité : « Intercedit enim quaedam gravitas fervidae voluptatis, cum in eo quod sibi vir et mulier adhaerescunt, pater et mater esse meditantur. » Et quatrième avantage enfin, la foi que se gardent les conjoints et qui limite l'incontinence[1].

Sur ces divers points saint Augustin se pose certaines questions dont plusieurs se rapportent plutôt à la morale pratique du mariage qu'à son côté spéculatif et dogmatique. Il faut cependant en signaler quelques-unes. Ainsi le désir d'avoir des enfants paraît à notre auteur si nécessaire pour justifier l'union sexuelle, qu'il se demande si le mariage contracté en dehors de ce désir « propter incontinentiam, solius concubitus causa » peut être appelé mariage; et il répond : Peut-être (*fortasse non absurde*), pourvu que les conjoints ne fassent rien pour éviter la procréation, et aient l'intention de rester unis jusqu'à la mort[2]. En tout cas, l'œuvre de chair même entre époux recherchée pour le plaisir est faute vénielle : saint Augustin n'admet qu'avec de fortes réserves que le mariage soit établi *ad sedandam concupiscentiam* : il s'élève vivement

1. *De bono coniug.*, 3, 4, 6.
2. *De bono coniug.*, 5.

contre ceux qui, sans aller contre ses lois strictes, en font un instrument de volupté [1].

La concupiscence désordonnée qui accompagne l'acte conjugal est donc en soi un mal, et n'est justifiée que par le but de cet acte, la procréation des enfants. Elle est une conséquence du péché originel; car, dans l'état d'innocence, les deux sexes se seraient unis sans doute pour multiplier le nombre des bienheureux — la mort n'existant pas; — mais ces rapports auraient eu lieu uniquement sous l'empire de la raison, la volonté restant maîtresse des sens [2].

Le polémique sur le mariage ainsi close contre les manichéens et les pélagiens, saint Augustin traite des deux propriétés qui conviennent à l'union conjugale : l'unité et l'indissolubilité.

L'unité est une conséquence de la fidélité réciproque, de la *fides castitatis* dont les lois de tous les pays font un devoir aux époux [3]. Cette fidélité, si on l'entend complètement, n'exclut pas seulement la polyandrie, qui est *contra bonum prolis* [4] : elle exclut aussi la polygamie. Celle-ci a été permise aux patriarches afin de multiplier les enfants d'Israël; mais la monogamie est plus conforme à l'institution primitive et au bien du mariage [5]. Aussi est-elle la loi du temps présent, au point que l'Église n'admet pas aux ordres même les bigames successifs; bien qu'ils n'aient pas commis de faute, ils ont cependant manqué en quelque façon à la loi du sacrement [6].

De l'indissolubilité du mariage saint Augustin fait

1. *De bono coniug.*, 5, 6; *De nupt. et concupisc.*, I, 17.
2. *De nupt. et concup.*, I, 9, 24; *De Genesi ad litteram*, IX, 6, 8, 14, 16, 18.
3. *De bono coniug.*, 32.
4. *De bono coniug.*, 20; *De nup. et concup.*, I, 10.
5. *De nupt. et concupisc.*, I, 10; *De bono coniug.*, 20.
6. *De bono coniug.*, 21.

spécialement une propriété du mariage chrétien : elle en constitue le lien sacramentel, *bonum sacramenti*[1]; et c'est en effet parce que le mariage chrétien est un symbole, un signe sensible de l'union de Jésus-Christ et de l'Eglise, que les époux doivent rester unis irrévocablement : « Quoddam sacramentum nuptiarum commendatur fidelibus coniugatis, unde dicit apostolus : *viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam :* huius procul dubio sacramenti res est ut mas et femina connubio copulati quamdiu vivunt inseparabiliter perseverent, nec liceat, excepta causa fornicationis, a coniuge coniugem discedere[2]. » Le mariage ne saurait donc être rompu pour cause de stérilité[3]. Mais pourra-t-on le rompre pour cause d'adultère du conjoint, et se remarier? La question, on le sait, était diversement résolue même en Occident : saint Augustin l'a traitée *ex professo* dans le *De coniugiis adulterinis ad Pollentium*. Il y soutient que, en dehors du cas d'adultère, il n'est pas permis à l'époux d'abandonner son conjoint, et que même alors la partie innocente — que ce soit l'homme ou la femme — ne doit point se remarier (I, 2-5, 7-13; II, 3, 4, 11). Le texte de saint Matthieu, XIX, 9, ne contredit point cette solution (I, 9-12)[4]. Ainsi notre auteur maintient jusqu'au bout l'indissolubilité du mariage. Le mariage, pensait-il, imprime, comme le baptême, une sorte de caractère : la différence entre eux est que Dieu, l'époux à qui l'âme est liée par le baptême, est immortel, tan-

1. *De bono coniug.*, 32; *De gratia Christi et de pecc. orig.*, II, 39.
2. *De nupt. et concup.*, I, 11; cf. *De bono coniug.*, 6, 7, 32; *De fide et operibus*, 10.
3. *De bono coniug.*, 7, 32.
4. Dans le *De fide et operibus*, 35, Augustin dit cependant que la chose est si obscure, que, à son avis, il y a seulement péché véniel à croire qu'il est permis alors de se remarier : « ut, quantum existimo, venialiter ibi quisque fallatur ».

dis que le conjoint à qui l'époux est uni par le mariage peut mourir et rendre à l'autre partie sa liberté : « Ita manet inter viventes quiddam coniugale quod nec separatio, nec cum altero copulatio possit auferre[1]. » Saint Augustin était très frappé de la rigidité de cette loi : il y voyait une preuve de la haute signification du mariage, en même temps qu'une peine infligée aux passions humaines[2].

L'évêque d'Hippone ne voit qu'un simple conseil dans l'ordre que donne saint Paul à la partie chrétienne de ne pas répudier l'infidèle, si celle-ci veut continuer d'habiter pacifiquement avec la première[3]. D'autre part, il ne regarde pas comme nuls ni même comme illicites les unions entre païens et chrétiens, encore qu'il en déplore l'abus[4]. Les mariages contractés après le vœu de chasteté lui paraissent également valables malgré la faute commise en les contractant[5].

Une dernière question reste à examiner : saint Augustin a-t-il considéré le mariage comme un vrai sacrement? Le mot de *sacrement* revient souvent sous sa plume à propos du mariage, mais presque toujours pour désigner l'indissolubilité ou plutôt le caractère d'indissolubilité de l'union des époux, indissolubilité à laquelle ils se sont implicitement engagés : il y a trois choses qui font la bonté du mariage : *proles, fides, sacramentum*[6]. Ce caractère d'indissolubilité est saint (*sanctitas sacramenti*) ; il n'existe que dans le mariage chrétien, et c'est par lui, par cette « *res sacramenti* », que ce mariage est la figure de l'union de Jésus-Christ

1. *De nupt. et concupisc.*, I, 11 ; *De coniug. adulter.*, II, 4 ; *De bono coniug.*, 32.
2. *De bono coniug.*, 7.
3. *De coniug. adulter.*, I, 14-24.
4. *De fide et operibus*, 35.
5. *De bono viduitatis*, 12.
6. *De bono coniug.*, 32.

et de son Église, qu'il peut être rapproché du baptême et de l'ordre[1]. Nul doute par conséquent que le mariage ne soit pour saint Augustin, au sens large, un sacrement, le *sacramentum nuptiarum*[2]. L'est-il au sens plus étroit? Il est difficile de répondre, car d'un côté, notre auteur n'a parlé nulle part d'une façon un peu explicite du don spirituel, de la grâce liée au contrat matrimonial chrétien, et, d'un autre côté, ce qu'il a en vue généralement, en parlant du mariage, n'est pas le contrat lui-même, le mariage *in fieri,* mais bien l'état conjugal qui en résulte pour les époux.

§ 11. — Eschatologie. Lutte contre l'origénisme[3].

En abordant la question des fins dernières, saint Augustin avait pleine conscience des difficultés et des problèmes que soulevaient en cette matière certains passages de l'Écriture. Ces difficultés avaient embarrassé un saint Jérôme et un saint Ambroise : il les aborda à son tour avec une volonté opiniâtre d'y porter la lumière. Il ne les résolut pas toutes, mais il en réduisit l'importance en en diminuant le nombre, et en mettant hors de conteste, sur ce sujet, les vérités fondamentales qui commandent toute la vie chrétienne.

L'évêque d'Hippone admet qu'immédiatement après la mort, les âmes reçoivent une partie de la récompense ou du châtiment qu'elles ont mérités, récompense et châtiment qui ne sont cependant pas complets, puisque la réunion du corps à l'âme après la résurrection en doit remplir la mesure[4]. Mais, dans cet état, les âmes

1. *De bono coniug.*, 32, 7; *De nupt. et concup.*, I, 11; *De coniug. adulter.*, II, 4.
2. *De bono coniug.*, 21.
3. Travaux : J. Turmel, *L'eschatologie à la fin du IVe siècle* dans la *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, t. V, 1900. A. Frantz, *Die Gebet für die Todten... nach den Schriften des hl. Augustinus*, Nordhausen, 1857.
4. *De Genesi ad litter.*, XII, 68; *Sermo* CCLXXX, 5; CCCXVIII, 5, 6.

justes voient-elles Dieu, sont-elles avec lui? Augustin l'admet assez certainement pour les martyrs; pour les autres il hésite, et l'on trouve chez lui des textes dans les deux sens[1]. C'est qu'il se demande comment l'âme séparée de son corps pourrait être parfaitement heureuse et capable de contempler Dieu.

Il ne veut pas que l'on cherche quand viendra la fin du monde, puisque Notre-Seigneur nous l'a laissé ignorer[2] : il se déclare incapable d'expliquer au sujet de l'antéchrist les paroles de saint Paul (*II Thessalon.*, II, 1-11), surtout les versets 6, 7, et rejette avec dédain la croyance populaire qui identifiait l'antéchrist avec Néron. Il l'identifierait plutôt avec le faux prophète de l'apocalypse, XIX, 20[3].

D'autre part, saint Augustin, qui pendant quelque temps avait admis le millénarisme[4], repoussa plus tard absolument cette erreur, et pour lui enlever son principal appui, s'efforça de présenter dans le livre XX de la *Cité de Dieu,* une explication allégorique de la vision de Patmos. La première résurrection dont parle saint Jean (*Apocal.*, XX, 5) représente la rédemption et l'appel à la vie chrétienne; le règne de Jésus-Christ et de ses saints (*Apoc.*, X, 6), c'est l'Église et son apostolat ici-bas; enfin les mille ans ou bien sont les mille dernières années qui précéderont le jugement, ou bien désignent la durée totale de l'Église terrestre[5].

1. Pour : *Enarr. in psalm.* CXIX, 6; *Confession.*, IX, 3, 6; *De civit. Dei*, XX, 9, 2. Contre : *Enchiridion*, CIX, CX; *De civit. Dei*, XII, 9, 2; XX, 15; *In Ioann.* tract. XXI, 13. Le chapitre CIX de l'*Enchiridion* est clair : « Tempus autem quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne cum viveret ». Cet habitacle pour les bons est désigné comme le sein d'Abraham, le paradis (*Sermo* CIX, 4; *Enarr. in psalm.* XXXVI, sermo I, 10).

2. *De civit. Dei*, XVIII, 53, 1.

3. *De civit. Dei*, XX, 9, 3; 19, 2; 14.

4. *De civit. Dei*, XX, 7, 1; cf. *Sermo* CCLIX, 2.

5. *De civit. Dei*, XX, 6, 1, 2; 7, 2; 9, 1.

La fin du monde venue amènera la résurrection de la chair. Au temps de saint Augustin, cette vérité provoquait encore les objections des païens. Notre auteur les a rassemblées et s'est efforcé d'y répondre au *De civitate Dei*, XXII, 12-20[1]. Tous ressusciteront, bons et méchants, élus et damnés[2]. Dans quelles conditions? D'abord la chair restera chair et ne deviendra pas esprit; le mot de *corps spirituel* employé par l'apôtre veut dire seulement que le corps sera alors affranchi des appétits et besoins grossiers et régi entièrement par l'esprit : « Erit ergo spiritui subdita caro spiritualis, sed tamen caro, non spiritus : sicut carni subditus fuit spiritus ipse carnalis, sed tamen spiritus, non caro[3]. » De plus le sexe sera conservé[4]; mais dans les justes, les défauts du corps disparaîtront, et les élus seront parfaitement beaux. Quant à ce qui se passera dans les réprouvés, inutile de s'en inquiéter[5].

La résurrection universelle sera suivie du jugement. Tout s'y passera en un clin d'œil[6], et la conclusion en sera le salut ou la damnation définitivement proclamés. On a vu plus haut[7] que, au commencement du ve siècle, une série d'erreurs s'étaient répandues dans l'Église d'Occident, qui représentaient le salut comme plus ou moins indépendant des bonnes œuvres, et qui niaient l'éternité des peines de l'enfer soit pour tous les réprouvés, soit au moins pour certaines catégories de pécheurs. Saint Augustin a réfuté les premières dans le *De civitate Dei*, XXI, 23-27 et dans le *De fide et operibus*, 21 et suivants. Ce n'est, enseigne-t-il, ni le bap-

1. Cf. *Enchiridion*, LXXXV-LXXXIX; et *De civitate Dei*, XXII, 4; 5.
2. *Enchiridion*, XCI, XCII.
3. *De civit. Dei*, XXII, 21; XIII, 20; *Enchiridion*, XCI.
4. *De civit. Dei*, XX, 17.
5. *Enchiridion*, XCI, XCII; *De civit. Dei*, XX, 19
6. *De civit. Dei*, X, 14.
7. P. 335.

tême, ni la réception de l'eucharistie, ni l'orthodoxie de notre foi, ni l'aumône toute seule qui nous sauvera; c'est l'ensemble de notre vie et de nos bonnes œuvres; et il n'y aura pas de condamnés au dernier jour que les idolâtres et les infidèles.

En ce qui regarde la nature et la durée de la peine des réprouvés, saint Augustin n'est pas moins ferme, au moins sur les points qui appartiennent au dogme proprement dit. Ils souffriront d'une peine commune, l'*alienatio a vita Dei*[1], à laquelle s'ajoutera une peine d'ordre inférieur, celle que nous appellerions la peine du sens. Bien que l'évêque d'Hippone ne veuille rien trancher absolument, il opine à voir, dans le ver rongeur dont il est question dans l'Évangile, les remords de la conscience, mais dans le feu, un feu réel et matériel qui torturera les damnés, hommes et démons, dans leur corps et dans leur esprit, ou, si l'on prétend que les démons n'ont pas de corps, qui les torturera dans leur être spirituel *quamvis miris, tamen veris modis*[2]. Ces peines seront différentes naturellement suivant la culpabilité de chaque réprouvé, et celle des enfants morts sans baptême sera *mitissima omnium poena*[3]; mais pour tous elles seront éternelles. C'est une thèse sur laquelle le saint docteur est souvent revenu, précisément parce qu'il connaissait les résistances qu'elle rencontrait[4]. Non content de l'établir par l'Écriture — notamment par les textes de l'Apocalypse (xx, 9, 10) et de saint Matthieu (xxv, 41, 46) — et par l'usage de l'Église de ne pas prier pour les damnés, il s'est efforcé

1. *Enchiridion*, CXIII.
2. *De civit. Dei*, XX, 22; XXI, 9, 2; 10, 1, 2.
3. *Enchiridion*, XCIII, CXI, CXIII; *De civit. Dei*, XXI, 16; *De peccator. meritis et remiss.*, I, 21.
4. *Enchiridion*, CXI-CXIII; *De civit. Dei*, XXI, 11; 13; 16; 18; 19-27. V. A. Lehaut, *L'éternité des peines de l'enfer dans S. Augustin*, Paris, 1912.

de justifier le dogme par la raison. Quant à l'opinion qui admettait un adoucissement graduel des tourments de l'enfer, sans lui être favorable, il ne la condamne pas absolument : « Poenas damnatorum certis temporum intervallis existiment, si hoc eis placet, aliquatenus mitigari. » — « Quod quidem non ideo confirmo, quoniam non resisto [1]. »

Et cependant saint Augustin était amené par les textes de saint Paul, *I Corinth.*, III, 11-15, et de saint Matthieu, XII, 32, à croire que certains péchés seraient pardonnés dans l'autre siècle comme en celui-ci [2]. Le premier de ces textes surtout sur le chrétien sauvé *quasi per ignem*, parce que, sur le fondement qui est Jésus-Christ, il a édifié du bois, de la paille, du foin, exerçait singulièrement sa curiosité [3]. Quels sont les chrétiens désignés ici? Il est assez facile de répondre : ce sont les fidèles qui, tout en gardant l'essentiel des préceptes de Jésus-Christ, sont trop attachés aux plaisirs des sens et aux affections permises [4]; ceux dont notre auteur dit ailleurs qu'ils ont besoin de miséricorde, mais qu'ils n'en sont pas indignes [5]. Ces fidèles devront expier leur trop grand attachement au monde, et c'est pourquoi « temporarias poenas alii in hac vita tantum, alii post mortem, alii et nunc et tunc, verumtamen ante iudicium illud severissimum novissimumque patiuntur [6] ». Certains d'entre eux expieront donc après la mort. Maintenant saint Paul parle de feu. Qu'est-ce que ce feu? L'évêque d'Hippone en a proposé diverses interprétations : il y a vu les tentations et les

1. *Enchiridion*, CXII, cf. CX; *De civit. Dei*, XXI, 24, 3. Mais dans l'*Enarr. in psalm.* CV, 3 : « Quis *audacter* dixerit? »
2. *De civit. Dei*, XXI, 24, 2.
3. *De fide et operibus*, 27.
4. *De civit. Dei*, XXI, 26, 2; *De fide et operibus*, 27; *Enchiridion*, LXVIII.
5. *De civit. Dei*, XXI, 24, 2; cf. *Enchiridion*, CX.
6. *De civit. Dei*, XXI, 13.

peines de cette vie[1]; puis les séparations nécessaires que la mort impose[2]; puis dans l'*Enchiridion*, LXIX, il en vient à l'hypothèse d'un feu purificateur qui, après la mort, tourmentera plus ou moins longtemps les fidèles d'ailleurs sauvés en principe : « nonnullos fideles per ignem quemdam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari ». Cette hypothèse ne lui paraît pas incroyable[3]. Il existe donc, d'après saint Augustin, sûrement un purgatoire, et peut-être, dans ce purgatoire, du feu.

C'est pour les défunts qui ont ainsi besoin de notre secours, et qui d'autre part n'en sont pas indignes, que nous faisons des aumônes et que nous offrons le saint sacrifice[4]. Ils n'en profitent que parce qu'ils ont, pendant leur vie, mérité d'en profiter, car, après la mort, ils ne sauraient rien mériter, non plus qu'on ne saurait mériter pour eux[5]. Mais ils en profitent certainement : « Neque negandum est defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium mediatoris offertur, vel eleemosynae in Ecclesia fiunt[6]. » Au *De civitate Dei*, XXI, 27, 5, le saint docteur attribue également à l'intercession des saints après la mort, le pardon de certains péchés qui empêchent l'entrée dans le royaume de Dieu. Mais quels sont ces péchés « dificillimum est invenire, periculosissimum est definire. Ego certe usque ad hoc tempus cum inde satagerem, ad eorum indaginem pervenire non potui ».

Revenons aux bienheureux. Saint Augustin a con-

1. *De civit. Dei*, XXI, 26, 2; cf. XXI, 14; *Enchiridion*, LXVIII.
2. *De fide et operibus*, 27.
3. *Enchiridion*, LXIX ; *De civit. Dei*, XXI, 26, 4.
4. *Enchiridion*, CX; *De octo Dulcitii quaestion.*, qu. II.
5. *Sermo* CLXXII, 2.
6. *Enchiridion*, CX; *De octo Dulcit. quaestion.*, qu. II; *Sermo* CLXXII, 2; *De cura pro mortuis gerendu*, 2, 3; cf. *Confess.*, IX, 32.

sacré à la description de leur félicité le livre XXII de la *Cité de Dieu*. Cette félicité ne sera pas la même en tous : cette différence néanmoins ne fera naître en eux ni peine ni jalousie[1]. Dans un bonheur éternel, inamissible, dans une jouissance et une paix qui surpassent toute compréhension, comme les anges, les élus verront Dieu face à face[2]. Le verront-ils, après la résurrection, des yeux du corps : « utrum per ipsum (corpus) sicut per corpus nunc videmus solem, lunam, stellas? » Ils verront ainsi Jésus-Christ; mais Dieu?... Notre auteur écarte l'objection philosophique qu'un corps ne saurait percevoir un esprit : il avoue néanmoins qu'il est difficile sinon impossible de prouver que les bienheureux puissent voir Dieu de leurs yeux matériels[3]. Quoi qu'il en soit, à cette vue, sensible ou spirituelle, de Dieu, se joindra dans les bienheureux la jouissance d'un corps léger, obéissant à l'âme, d'un libre arbitre désormais impeccable, et par conséquent, l'harmonie parfaite de leur être et de leurs facultés. Dieu sera pour eux « et vita, et virtus, et copia, et gloria, et honor, et pax et omnia bona »; il sera tout en tous[4].

Ajoutons enfin que, après le jugement dernier, ce qu'il y a de périssable et de grossier dans le monde actuel périra par le feu, et qu'un monde nouveau apparaîtra, adapté et disposé pour l'humanité régénérée et immortelle qui doit désormais en jouir : « ut scilicet mundus in melius innovatus apte accommodetur hominibus etiam carne in melius innovatis[5] ».

1. *Enchiridion*, CXI; *De civit. Dei*, XXII, 30, 2.
2. *De civit. Dei*, XII, 20; XXI, 30, 3, 4; XXII, 29, 1.
3. *De civit. Dei*, XXII, 29, 2-6.
4. *De civit. Dei*, XXII, 30, 1, 3, 4.
5. *De civit. Dei*, XX, 16; cf. 24, 1.

CHAPITRE XI

SAINT AUGUSTIN ET LE PÉLAGIANISME.

§ 1. — La doctrine pélagienne[1].

Les progrès que saint Augustin a fait faire aux doctrines que nous venons d'étudier ne constituent cependant pas sa principale gloire théologique. Celle-ci lui vient surtout de sa lutte contre l'erreur pélagienne et de la lumière décisive que son génie a su porter dans les questions obscures de la chute originelle et de la grâce.

L'évêque d'Hippone était encore engagé dans la controverse donatiste que déjà Pélage prêchait l'hérésie à laquelle il devait donner son nom.

1. Sources : Avant tout, ce qui reste de Pélage, de Celestius et de Julien (v. le texte et les notes suivantes); puis le traité *De vita christiana* du pélagien Fastidius (*P. L.*, t. XL), le traité *De divitiis* et les cinq lettres du même auteur édités par CASPARI (*Briefe, Abhandlungen und Predigten...*, Christiania, 1890, p. 1-167). En second lieu les ouvrages des auteurs qui ont réfuté le pélagianisme, SAINT AUGUSTIN (surtout *P. L.*, t. XLIV, XLV); MARIUS MERCATOR, *Commonitorium; Liber subnotationum in verba Iuliani* (*P. L.*, t. XLVIII); SAINT JÉROME, *Dialogus contra pelagianos* (*P. L.*, t. XXIII); PAUL OROSE et quelques autres. Enfin les actes des conciles et les lettres des papes qui se sont occupés du pélagianisme. — Travaux : F. WOERTER, *Der Pelagianismus nach seinem Ursprunge und seiner Lehre*, Freiburg im Br., 1866. F. KLASEN, *Die innere Entwicklung des Pelagianismus*, Freiburg im Br., 1882. JACOBI, *Der Lehre des Pelagius*, Leipzig, 1892. A. BRUCHNER, *Julian von Eclanum, sein Leben und seine Lehre*, Leipzig, 1897. J. JUENGST, *Kultus und Geschitsreligion, Pelagianismus und Augustinismus*, Giessen, 1901.

Homme de haute vertu (bonum ac praedicandum virum[1]) et directeur de conscience plutôt que théologien et théoricien, le moine breton Pélage ne supportait qu'avec impatience les excuses que les pécheurs tiraient de la fragilité de l'homme, regardait comme un effet de la lâcheté les appels faits à la grâce de Dieu comme à un remède à notre prétendue impuissance, et ne cessait d'insister, auprès des âmes qu'il conduisait, sur la force invincible que nous donne le libre arbitre pour résister au mal.

Il se trouvait à Rome dans les toutes premières années du ve siècle. Il y fit la connaissance d'un prêtre syrien, nommé Rufin, de qui, dit Marius Mercator, il apprit à nier le péché originel[2]. Puis, à son tour, il conquit des disciples. Le principal à cette époque fut Celestius, jeune moine ardent qui, une fois convaincu, ne sut plus taire ni pallier ses erreurs[3]. En 417, une autre recrue importante lui arriva : c'était Julien, l'évêque d'Eclane en Apulie, logicien vigoureux et copieux écrivain qui devint, suivant l'expression de saint Augustin, l'architecte de tout le système[4]. Ces trois hommes, Pélage, Celestius, Julien personnifient le pélagianisme. Ils l'ont fondé, propagé, organisé en une doctrine suivie. C'est donc à eux qu'il faut nous adresser, d'abord et avant tous les autres, pour bien connaître cette doctrine.

Pélage a laissé un *Commentarium in epistulas*

1. AUGUST., *De peccator. merit. et remiss.*, III, 5, 1.
2. *Liber subnotationum*, praefatio, 2; cf. AUGUST., *De gratia Christi et de pecc. orig.*, II, 3.
3. Il avait étudié le droit et était, dit Marius Mercator, « *incredibili loquacitate* » (*Liber subnot.*, praef., 4). Saint Augustin l'oppose à Pélage : « Quid inter istum (Pelagium) et Caelestium in hac quaestione distabit, nisi quod ille apertior, iste occultior fuit; ille pertinacior, iste mendacior, vel certe ille liberior, hic astutior » (*De gratia Christi et de pecc. orig.*, II, 13).
4. *Contra Iulian.*, VI, 36.

sancti Pauli dont on a contesté l'authenticité, qui a, en tout cas, subi des corrections et des retouches [1]; de plus, une *Epistula ad Demetriadem*, écrite vers 412 ou 413 [2], et un *Libellus fidei ad Innocentium papam*, de l'an 417 [3]. De ses autres ouvrages, notamment de son *De libero arbitrio*, il ne reste que les citations de saint Jérôme, de Marius Mercator et de saint Augustin. Les citations faites par Augustin sont aussi tout ce qui a été conservé de l'œuvre de Celestius. Et l'on en peut dire autant de celle de Julien, avec cette différence qu'ici, les citations plus longues et plus nombreuses reproduisent vraiment une portion considérable des *Libri IV* et *Libri VIII adversus Augustinum* de l'évêque d'Eclane. Si l'on joint, à ces sources de premier ordre, quelques traités du pélagien Fastidius, écrits entre 420 et 430, et les renseignements fournis par saint Augustin lui-même et les autres adversaires du pélagianisme, il devient aisé de se faire une idée d'ensemble de son enseignement. Remarquons seulement qu'entre Pélage, Celestius et Julien l'accord sur quelques points n'était pas entier, et qu'un certain développement s'est produit dans le système, qui l'a amené à sa définitive expression.

Le principe qui le domine tout entier est évidemment une conception stoïcienne de la nature humaine. L'homme a été créé libre : cette liberté consiste à pouvoir à son gré faire ou éviter le mal : c'est une émancipation vis-à-vis de Dieu, en vertu de laquelle l'homme s'appartient et se conduit suivant son bon plaisir : « Libertas arbitrii, qua a Deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibi-

1. *P. L.*, t. XXX.
2. *P. L.*, t. XXX; répétée t. XXXIII.
3. *P. L.*, t. XLV; répété t. XLVIII.

litate consistit [1]. » Et ce pouvoir de choisir, bien que reçu de Dieu, nous est tellement essentiel que nous ne saurions ne pas l'avoir. Il y a en effet, disait Pélage, trois choses à distinguer dans l'acte libre, *posse*, *velle*, *esse* : « Posse in natura, velle in arbitrio, esse in effectu locamus. » Or, je puis bien ne pas vouloir le bien ni l'exécuter, mais je ne saurais ne pas avoir le pouvoir de le vouloir et de le faire. D'autre part, le vouloir et le faire dépendent de moi, et c'est moi qui me les donne : de là le mérite et la récompense due à mes œuvres : « Primum illud, id est posse ad Deum proprie pertinet, qui illud creaturae suae contulit : duo vero reliqua, hic est velle et esse ad hominem referenda sunt, quia de arbitrii fonte descendunt. Ergo in voluntate et opere bono laus hominis est [2]. »

On objectait à cette toute-puissance de la volonté libre qu'elle avait été affaiblie dès le principe et se trouvait inclinée au mal. Les pélagiens le niaient résolument : la liberté était, à leur avis, une balance dont les plateaux bien équilibrés ne pouvaient être mus que par la volonté [3]. Dès lors, rien ne s'opposait à ce que l'homme, toujours capable d'éviter le mal et d'observer les commandements de Dieu, vécût, à la rigueur, sans péché : « Ego dico posse esse hominem sine peccato [4]. » Pélage, sans doute, n'osait pas toujours affirmer le fait [5]; d'autres fois cependant, il ne craignait pas d'assurer que beaucoup de philosophes, avant ou après Jésus-Christ, avaient constamment

1. JULIEN ap. AUGUST., *Contra Iulian. op. imperf.*, I, 78, 79; PÉLAGE, *Libell. fidei*, 13.
2. Apud AUGUST., *De gratia Christi et de pecc. orig.*, I, 5.
3. *Definitiones Caelestii* apud AUGUST., *De perfect. iustitiae hominis*, 4; *Contra Iulian. opus imperf.*, III, 110, 117.
4. PÉLAGE ap. AUGUST., *De natura et gratia*, 8; *De gratia Christi et de pecc. orig.*, I, 5; *De gestis Pelagii*, 16; etc.
5. *De gratia Christi et de pecc. orig.*, I, 5; *De gestis Pelagii*, 16.

pratiqué la vertu, et il dressait des listes de personnages bibliques qui, selon lui, n'avaient jamais péché[1].

Ainsi, le péché est essentiellement un acte de la volonté libre : « Quid sit quodcumque peccatum? Quod vitari potest aut quod vitari non potest? Si quod vitari non potest, peccatum non est : si quod vitari potest, potest homo sine peccato esse quod vitari potest[2]. » Admettre le péché originel devenait évidemment impossible avec de pareilles prémisses. Aussi les pélagiens le rejettent-ils absolument. Ils le rejettent parce que ce péché d'origine, s'il existait, devrait avoir une cause; cette cause ne saurait être la volonté de l'enfant : ce serait donc celle de Dieu, et dès lors on n'aurait pas un péché de l'enfant, mais un péché de Dieu[3]. Ils le rejettent, parce que l'admettre serait admettre un péché de nature, c'est-à-dire une nature mauvaise, viciée, la doctrine même des manichéens[4]. Ils le rejettent encore parce qu'un semblable péché de nature serait indélébile, ce qui est de la nature durant autant qu'elle[5]. Enfin ils le rejettent parce que si Adam a pu ainsi transmettre son péché à ses descendants, pourquoi le juste ne transmettrait-il pas aussi sa justice aux siens, ou pourquoi les autres péchés ne seraient-ils pas aussi transmis[6]? Il n'y a donc pas de péché *ex traduce :* notre premier père ne nous a nui que par son mauvais exemple, et c'est dans ce sens qu'il faut

1. *Ad Demetriadem*, 3, 7; *De natura et gratia*, 42.
2. *Definit. Caelest.* ap. August., *De perfect. iustitiae*, 2, 6; *De gratia Christi et de pecc. orig.*, II, 6; *Contra Iulian. op. imp.*, I, 48; VI, 21.
3. *Defin. Caelestii* ap. August., *De perfect. iust.*, 2.
4. Julien ap. August., *Contra Iulian. op. imp.*, VI, 8 et suiv., 21. On pense bien que les pélagiens ne manquaient pas de présenter la doctrine d'Augustin comme un reste chez lui du manichéisme qu'il avait autrefois professé.
5. Julien ap. August., *Contra Iulian. op. imp.*, I, 61.
6. Pélage ap. Marius Mercat., *Commonitorium*, II, 10; Julien ap. August., *Cont. Iulian. op. imp.*, VI, 21.

interpréter le *ex uno in condemnationem* de saint Paul aux Romains, v, 16[1].

Les pélagiens auraient pu cependant, tout en niant le péché originel proprement dit, accepter la doctrine de la chute et reconnaître que la mort, les maladies, l'ignorance et la concupiscence étaient une conséquence de la faute d'Adam. Mais c'eût été reconnaître une déchéance, un affaiblissement de la nature dans ce qui lui est, pensaient-ils, essentiel; c'eût été admettre qu'Adam avait été créé dans un état supérieur à notre état actuel, et c'est à quoi ils se refusent. Non : Adam a été créé mortel : « Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset[2]. » La preuve en est dans l'institution du mariage, destiné dès le principe à combler les vides produits par la mort : elle se trouve encore dans le fait que la rédemption n'a pas détruit la mort; car d'ailleurs « ablationem mortis amotio peccati debet operari[3] ». Le *morte moriemini* ne marque donc pas la mort physique, mais la mort spirituelle du péché : le *pulvis es et in pulverem reverteris* n'est pas l'expression d'un châtiment, mais d'une consolation par l'annonce que les maux de la vie auront une fin. Et si l'on tient absolument à ce que l'augmentation des peines et des douleurs d'Adam et d'Ève aient été en effet, comme il semble (*Genèse*, III, 17-19), une punition de leur péché, cette punition les a frappés personnellement et non pas leur race : « personis hominum sunt illata, non generi[4] ».

1. JULIEN ap. AUGUST., *Contra Iulian. op. imp.*, II, 107; *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, II, 3; *De peccator. merit. et remiss.*, I, 9.
2. CAELESTIUS ap. AUGUST., *De gestis Pelagii*, 23.
3. JULIEN ap. AUGUST., *Contra Iulian. op. imp.*, II, 93; VI, 30; CAELESTIUS ap. AUGUST., *De gestis Pelagii*, 23.
4. JULIEN, ap. AUGUST., *Contra Iulian. op. imp.*, VI, 27, 25; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 2.

Et il en faut dire autant de la concupiscence. Elle existait chez nos premiers parents comme chez nous, puisqu'ils ont péché précisément en désirant le fruit défendu. La concupiscence sexuelle notamment a été concréée par Dieu avec le corps ; elle a existé en Jésus-Christ, et c'est être manichéen que d'y voir un mal et la conséquence du péché[1].

Bref, tout se résume dans ce mot de Celestius : « Quoniam infantes nuper nati in illo statu sunt in quo Adam fuit ante praevaricationem[2]. »

Restait toutefois une obscurité. Si rien n'est vicié chez nous, si nous sommes tels qu'Adam est sorti des mains de Dieu, et si le libre arbitre suffit pour éviter tout péché, comment se fait-il que nous tombions si aisément, et que le péché soit chose générale? Pélage n'en donnait pas d'autre explication qu'une longue habitude de pécher contractée dès l'enfance, et qui est devenue chez nous une seconde nature[3]. Il avouait d'ailleurs que les hommes sont « terrenis cupiditatibus dediti, et, mutorum more animalium, tantummodo praesentia diligentes[4] » ; mais de cette tendance impérieuse il ne cherchait pas la cause en dehors des actes isolés de la volonté libre : il ne voyait que des individus coupables et non pas une humanité universellement pécheresse.

Cependant, la négation du péché originel entraînait nécessairement un changement dans la façon d'envisager le baptême des enfants alors généralement pratiqué. Comment soutenir encore qu'il fût donné *in remissionem peccatorum*, puisque ces enfants étaient innocents? Aussi les pélagiens ne le soutenaient-ils

1. JULIEN ap. AUGUST., *Contra Iulian. op. imp.*, I, 71 ; III, 212 ; IV, 45-64.
2. Ap. AUGUST., *De gestis Pelagii*, 23.
3. *Ad Demetriadem*, 8, 17.
4. Ap. AUGUST., *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, I, 11.

pas. Ils ne voulaient pas pour autant qu'on le supprimât, et anathématisaient même ceux qui ne le regardaient pas comme nécessaire[1]; mais, ajoutaient-ils, la grâce du baptême, un en lui-même, est multiforme et s'accommode aux besoins de ceux qui la reçoivent. Dans les uns, elle est médicinale et régénératrice; dans les autres, elle est simplement sanctifiante et augmente la ressemblance du Christ qu'ils possèdent déjà : « Quos fecerat (Christus) condendo bonos facit innovando adoptandoque meliores. » C'est ce qui arrive pour les enfants : ils perçoivent du baptême les effets positifs, à savoir : « illuminatio spiritualis, adoptio filiorum Dei, municipatus Ierusalem caelestis, sanctificatio atque in Christi membra translatio, et possessio regni caelorum[2] ». Ce dernier point surtout était important. Distinguant entre la *vie éternelle* et le *royaume des cieux*, les pélagiens enseignaient que le baptême n'était pas nécessaire pour obtenir la première, mais bien pour entrer dans le second. Pour hériter du royaume, suivant *Ioann.*, III, 5, il fallait être enfant de Dieu et on ne le devenait que par le baptême. Il avait donc sa raison d'être même vis-à-vis des nouveau-nés[3].

Il n'en restait pas moins que, en dehors de la rémission des péchés actuels, toute grâce proprement médicinale devenait inutile, puisque la nature humaine était saine et intègre. Mais une grâce cependant était-elle nécessaire pour éviter le mal et faire le bien? Pélage le confessait d'une manière générale : « Anathemo qui vel sentit vel dicit gratiam Dei qua Christus

1. JULIEN ap. AUGUST., *Contra Iulian. op. imperf.*, I, 53; PÉLAGE, *Libellus fidei*, 7; *Contra duas epist. pelag.*, IV, 2.
2. JULIEN ap. AUGUST., *Contra Iulian. op. imp.*, I, 53; V, 9; VI, 36; cf. *Contra duas epist. pelag.*, IV, 2.
3. *De gestis Pelagii*, 23, 24; *Contra duas epist. pelag.*, II, 7; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 26; *De praedestin. sanctorum*, 25.

venit in hunc mundum peccatores salvos facere, non solum per singulas horas, aut per singula momenta, sed etiam per singulos actus nostros non esse necessariam; et qui hanc conantur auferre, poenas sortiantur aeternas[1]. » Celestius au contraire le niait résolument[2]. Julien, lui, l'admettait surtout pour les œuvres surnaturelles[3]. Mais il faut regarder sous les mots, et compter soit avec les réticences des novateurs, soit avec le développement qu'a subi leur doctrine sous la poussée de la controverse.

Et d'abord, Pélage admettait cette nécessité de la grâce non pas précisément *ad operandum*, mais *ad facilius operandum* : « Propterea dari gratiam ut quod a Deo praecipitur facilius impleatur[4]. » Puis, sous le nom de grâce, les pélagiens entendaient bien des choses qui ne sont pas la grâce prévenante et intérieure, la grâce de volonté telle qu'on doit la comprendre. Notre création est une grâce, notre supériorité sur les animaux par la raison et le libre arbitre est aussi une grâce, les dons quotidiens de la Providence sont des grâces, la Loi ancienne était une grâce, et à plus forte raison l'incarnation en est une qui est venue exciter en nous l'amour de Dieu[5]. On accusait Pélage d'avoir, dans sa rétractation au synode de Diospolis, entendu par la grâce le libre arbitre[6]. Mais il entendait aussi par là la Loi et l'Évangile. Le libre arbitre seul avait longtemps suffi à l'homme pour faire le bien; puis la nature s'étant en quelque sorte

1. Ap. August., *De gratia Christi et de pecc. orig.*, I, 2, 8, 36; *De gestis Pelagii*, 31. *Ad Demetriadem*, 3.
2. Ap. August., *De gestis Pelagii*, 42.
3. Ap. August., *Contra Iulian. op. imp.*, III, 106; cf. I, 52.
4. Ap. August., *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, I, 27-30; cf. *Contra duas epist. pelag.*, II, 17.
5. Julien ap. August., *Contra Iulian. op. imp.*, I, 94.
6. Ap. August., *De gestis Pelagii*, 22.

usée par une longue pratique du vice et par l'ignorance, Dieu avait donné la Loi comme une aide à notre faiblesse, jusqu'au moment où, devenue impuissante à son tour, elle s'était effacée devant le Rédempteur[1]. Celui-ci nous avait purifiés de son sang; par lui nous étions nés à une vie meilleure, puis il nous avait laissé comme excitants à la vertu ses leçons et ses exemples[2]. C'est là la grande grâce : « Adiuvat nos Deus, per doctrinam et revelationem suam, dum cordis nostri oculos aperit, dum nobis, ne praesentibus occupemur, futura demonstrat, dum diaboli pandit insidias, dum nos multiformi et ineffabili dono gratiae caelestis illuminat... Qui haec dicit gratiam tibi videtur negare[3]? » Le *vouloir* et le *faire* dépendent de nous, nous n'avons pas besoin d'y être aidés et la prière n'a pas pour but de nous les obtenir, mais notre *pouvoir* reçoit un secours, celui de la doctrine et de la Loi, et plus spécialement encore, la grâce des exemples de Jésus-Christ[4]. En résumé donc, les pélagiens admettaient des grâces extérieures d'instruction et d'exemples, peut-être même des grâces intérieures d'illumination[5]; ils n'admettaient pas la grâce prévenante, intérieure, de la volonté : l'activité divine ne pénétrait pas au cœur même de la nôtre pour l'élargir et la transformer.

Ces grâces de lumière et d'exemples, les pélagiens enseignaient d'ailleurs qu'on les pouvait mériter et les mériter par l'exercice du seul libre arbitre : « Ibi vero

1. PÉLAGE ap. AUGUST., *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, II, 30 ; *Ad Demetriadem,* 8.
2. PÉLAGE, *Ad Demetriadem*, 8.
3. PÉLAGE ap. AUGUST., *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, I, 8.
4. C'est le résumé que donne saint Augustin du livre de Pélage, *De libero arbitrio*, dans *De gratia Chr. et de pecc. origin.*, I, 45; cf. *Contra duas epist. pelag.*, IV, 11.
5. V. le texte cité plus haut *De grat. Chr. et de pecc. orig.*, I, 8.

remunerandi sunt qui bene libero utentes arbitrio, merentur Domini gratiam et eius mandata custodiunt [1]. » Celestius l'enseignait même de la rémission des péchés que la pénitence méritait [2]. Cette opinion toutefois lui était particulière [3].

Dans un pareil système, on le comprend, il ne pouvait y avoir place pour une doctrine de la prédestination soit à la grâce soit à la gloire qui fût, dans son ensemble, *ante praevisa merita*, puisque les premières grâces étaient méritées, les premiers actes du salut accomplis avec les seules forces de la nature. Aussi n'y admettait-on pas de prédestination proprement dite : on y admettait seulement un décret final, conséquent à la prévision des mérites ou des démérites de chaque sujet, et lui attribuant son sort définitif : « Praesciebat ergo (Deus) qui futuri essent sancti et immaculati per liberae voluntatis arbitrium, et ideo eos ante mundi constitutionem, in ipsa sua praescientia, qua tales futuros esse praescivit elegit. Elegit ergo antequam essent, praedestinans filios quos futuros sanctos immaculatosque praescivit; utique ipse non fecit, nec se facturum, sed illos futuros esse praevidit [4]. » Quand on demandait cependant aux pélagiens d'où venait que tel enfant, par exemple, mort après son baptême, se trouvait prédestiné, leur embarras pour répondre était fort grand, puisqu'il n'y avait eu, dans l'espèce, ni mérites ni démérites prévus [5].

Signalons enfin, pour être moins incomplet, un excès de rigorisme enseigné, non par Pélage, qui se défendit de l'avoir fait, mais par Celestius : c'est que les riches

1. Pélage ap. August., *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, I, 34, 27; *Contra duas epist. pelag.*, II, 17; *Contra Iulian.*, IV, 15.
2. Ap. August., *De gestis Pelagii*, 42.
3. *De gestis Pelagii*, 43; *De gratia et lib. arbitr.*, 15.
4. August., *De praedestin. sanctor.*, 36, et cf. 35-37; *Epist.* CXCIV, 3.
5. *Contra duas epist. pelag.*, II, 15, 16.

baptisés, à moins qu'ils ne renonçassent à toutes leurs richesses, n'avaient aucun mérite dans le bien qu'ils paraissaient accomplir, et ne pouvaient entrer dans le royaume des cieux[1]. Cette exagération était bien dans le ton de la morale austère que prêchaient les pélagiens.

Telle est dans ses grandes lignes la doctrine que le moine breton et ses deux collègues s'efforçaient de faire prévaloir dès le premier quart du ve siècle. Elle avait été, dès lors, formulée en six propositions attribuées à Celestius, auxquelles s'en joignent trois autres signalées à saint Augustin comme soutenues en Sicile par certains fidèles. Les voici :

Adam mortalem factum, qui sive peccaret, sive non peccaret, moriturus esset.

Quoniam peccatum Adae ipsum solum laeserit, et non genus humanum.

Quoniam Lex sic mittit ad regnum quemadmodum Evangelium.

Quoniam ante adventum Christi fuerunt homines sine peccato.

Quoniam infantes nuper nati in illo statu sunt in quo Adam fuit ante praevaricationem.

Quoniam neque per mortem vel praevaricationem Adae omne genus hominum moriatur, neque per resurrectionem Christi omne genus hominum resurgat.

Posse hominem sine peccato, si velit, esse.

Infantes, etsi non baptizentur, habere vitam aeternam.

Divites baptizatos, nisi omnibus abrenuntient, si quid boni visi fuerint facere, non reputari illis, neque regnum Dei posse eos habere[2].

1. *De gestis Pelagii*, 24.
2. *De gestis Pelagii*, 23, 24; *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, I, 12; *Epist.* CLVI. MARIUS MERCATOR, *Liber subnotationum, praef.*, 5.

Il est inutile d'insister beaucoup pour montrer le caractère naturaliste d'un pareil système. Le point de vue rationaliste est manifeste surtout chez Julien, tout féru de philosophie, très dédaigneux de la tradition et du sentiment commun des fidèles, donnant la raison comme le criterium d'après lequel on doit juger de la vérité de ce qu'avancent et l'Écriture et les Pères[1].

D'autre part, en rejetant le péché originel, en prétendant que rien n'est vicié dans notre nature, que notre liberté est comme une balance dont le fléau est parfaitement horizontal, le pélagianisme faisait preuve évidemment d'une psychologie bien superficielle et bien pauvre, toute abstraite, et n'expliquait nullement la grande anomalie de l'universalité du péché dans le monde.

Mais une fois la chute niée, la rédemption ne se comprenait plus. Car, dans le système de Pélage, les individus pouvaient bien avoir besoin de rachat, mais la nature humaine n'étant point déchue dans notre premier père n'en avait pas besoin. Il devenait dès lors inutile que le Verbe s'unît à elle pour lui rendre en lui et par son contact, la sainteté et l'immortalité; Jésus-Christ n'était plus à son égard un nouvel Adam qui réparait ce que le premier avait détruit. L'enfant, dans le baptême, recevait peut-être une génération plus haute, mais il n'était pas proprement régénéré, il ne renaissait pas de la mort à la vie : tout le langage chrétien se trouvait bouleversé.

Cette vie nouvelle d'ailleurs, la grâce de Jésus-Christ

1. « Cum igitur liquido clareat hanc sanam et veram esse sententiam quam primo loco ratio, deinde scripturarum munivit auctoritas, et quam sanctorum virorum semper celebravit eruditio, qui tamen veritati auctoritatem non suo tribuere consensu, sed testimonium et gloriam de eius suscepere consortio, nullum prudentem conturbet conspiratio perditorum. » (JULIEN ap. AUGUST., *Contra Iulian.*, I, 29). Et v. sur ce point HARNACK, *Lehrb. der DG.*, III, p. 188, note 2, et les textes qu'il cite.

n'en était pas le principe intime et profond. La grâce pélagienne agissait sur le chrétien par le dehors, si l'on peut parler ainsi : elle ne l'animait pas ni ne le fortifiait pas intérieurement. Le Christ restait bien le maître qu'il fallait écouter et le modèle qu'il fallait imiter; il n'était plus la force qui soulevait l'âme et la flamme qui entretenait sa charité. Le *vivit in me Christus* de saint Paul n'avait aucun sens.

Et enfin il y a plus : en déclarant que l'homme se suffisait à lui seul pour faire le bien, en le représentant comme émancipé de Dieu par le libre arbitre, le pélagianisme ruinait l'idée même de la religion qui repose tout entière sur le besoin que l'homme a constamment du secours de Dieu. Au salut par la grâce, par la miséricorde divine, il substituait un moralisme grossier et sans grandeur. L'homme devait pratiquer la loi et remplir son devoir : Dieu n'avait qu'à constater si ce devoir était rempli, si cette loi était observée : créancier et débiteur tenaient leurs comptes par actif et passif. Rien, dans une pareille conception, pour la bonté du créateur, pour la richesse de la rédemption, pour l'humilité, la confiance, pour l'abandon de l'âme, pour la prière. L'idée religieuse elle-même disparaissait. L'Église vit le danger et y para immédiatement. Dans cette œuvre de défense, elle ne pouvait trouver un organe mieux préparé qu'Augustin, ni plus apte à sentir ce qu'avait de faux la nouvelle hérésie. Contre ce naturalisme dur et orgueilleux tout son être devait se révolter, lui dont l'âme était si humble, chez qui le sentiment de la corruption humaine et la reconnaissance de ce que la grâce avait fait pour son salut étaient si profonds, et dont le cœur aspirait avec tant de force à s'unir intimement à Dieu.

§ 2. — Histoire et condamnation du pélagianisme.

Il ne saurait être ici question de raconter en détail les vicissitudes de la propagande pélagienne et de la lutte entreprise par l'Église contre l'hérésie. On n'en rappellera que ce qui intéresse l'histoire des dogmes.

Celestius et Pélage avaient fait à Rome quelques prosélytes; ils en firent quelques autres en Sicile où le bruit de l'invasion des Goths d'Alaric les avait poussés en 409. Mais la Sicile ne les retint que peu de temps. Arrivé avec Celestius en Afrique, Pélage y laissa bientôt son compagnon, et s'embarqua de nouveau pour l'Orient. Celestius, resté seul, ne put se contenir davantage, et se mit sérieusement à prêcher sa doctrine.

Elle ne tarda pas à faire scandale, et une accusation d'hérésie fut portée contre son auteur par le diacre Paulin, le futur biographe de saint Ambroise. Le *libellus* reprochait à Celestius d'avoir soutenu les six propositions dont on a lu le texte plus haut. Un concile provincial fut réuni (411)[1] et le coupable dut se défendre. Il refusa de se prononcer *de traduce peccati*, parce que le sentiment des prêtres n'était pas uniforme sur cet objet, et que c'était là une question que l'on pouvait discuter, non un dogme qu'il fallait admettre : « licet quaestionis res sit ista, non haeresis ». Même réponse sur le point de savoir si les enfants naissent dans l'état d'Adam avant sa chute. Celestius déclarait cependant admettre le baptême des nouveau-nés. Marius Mercator ajoute qu'on le pressa en vain de condamner les propositions qu'on lui reprochait, qu'il

1. Saint Augustin a conservé un fragment du procès-verbal (*De gratia Christi et de pecc. orig.*, II, 3). C'est de là que sont tirés les détails qui suivent.

s'y refusa, fut excommunié, appela d'abord de cette sentence à Rome, puis abandonna son appel et partit pour Ephèse, où il parvint à se faire ordonner prêtre[1].

Malheureusement, il laissait derrière lui des partisans de ses erreurs : il fallait les ramener, et c'est à ce moment qu'Augustin entre en scène. Sur l'invitation de l'évêque Aurelius, il prêche à Carthage une série de sermons sur l'existence du péché originel et la nécessité de la grâce[2], puis, coup sur coup, pour répondre à des consultations d'évêques ou de laïcs, écrit le *De peccatorum meritis et remissione* (412), le *De spiritu et littera* (412), la lettre CLVII qui est tout un traité, et qui doit être de 414; le *De natura et gratia* (415) et le *De perfectione iustitiae hominis* (415).

Si l'évêque d'Hippone se multipliait ainsi, c'est que la situation lui paraissait critique. En Afrique, l'hérésie se répandait secrètement (*iam occulte mussitant*[3]); la Sicile était entamée; Rome passait pour lui être favorable[4], et l'on répandait le bruit que l'Orient s'était prononcé pour Pélage ou du moins l'avait reconnu innocent. Ce dernier point était grave. Qu'était-il donc arrivé?

Pélage, on l'a dit, avait brusquement, en 411, quitté l'Afrique. Il se rendit en Palestine, et jusqu'en 415 on ne sait trop ce qu'il y devint. Mais en 415, Paul Orose, envoyé par Augustin, s'y rendit à son tour. Dans un synode réuni à Jérusalem[5], il raconta aux évêques ce qui s'était passé en Afrique à propos du pélagianisme, et lut la lettre CLVII de saint Augustin à Hilaire. Mais l'évêque de Jérusalem, Jean, était favorable à Pélage.

1. *Commonitorium*, I, 2.
2. Entre autres les sermons CCXCIII et CCXCIV.
3. AUGUST., *Epist.* CLVII, 22.
4. AUGUST., *Epist.* CLXXVII, 2; CXCI, 1.
5. Nous sommes renseignés sur ce qui suit par P. Orose lui-même, *Liber apologeticus de arbitrii libertate*, 3-7 (*P. L.*, XXXI, 1176 et suiv.).

Il le fit introduire pour répondre à ces accusations. L'hérésiarque avoua qu'il avait dit et disait encore : « Hominem posse esse sine peccato, et mandata Dei facile custodire, si velit » ; il ajoutait, il est vrai, « non sine adiutorio Dei ». On s'entendait d'ailleurs fort mal à cause de la différence d'idiome. En fin de compte on convint, puisqu'il s'agissait d'une question née en Occident, de garder le silence jusqu'à ce que le pape Innocent, à qui l'on devait écrire, se serait prononcé.

C'était une victoire morale pour Pélage. Elle devint plus décisive peu de temps après. Deux évêques gaulois, Heros d'Arles et Lazare d'Aix, qui se trouvaient alors à Bethléem, reprirent contre lui l'accusation d'Orose, et présentèrent au concile de Diospolis (fin de 415), composé de 14 évêques, un *libellus* en forme [1]. Malheureusement, le jour venu, ils ne se présentèrent pas pour soutenir l'accusation. Pélage désavoua quelques-unes des propositions malsonnantes qu'on lui attribuait — et qui étaient de Celestius ; — il expliqua les autres d'une façon plus ou moins équivoque, suffisante pourtant pour des juges superficiels et un peu désintéressés de la question comme étaient les Grecs. Bref, le concile se contenta d'une déclaration générale par laquelle Pélage déclarait réprouver tout ce qui était contraire à la doctrine de l'Église, et le déclara digne de la communion [2]. Ce fut, dit saint Jérôme, un concile misérable [3] : saint Augustin le représente plutôt comme un concile de dupes [4].

Qu'ils eussent été dupes ou complices, la sentence des pères de Diospolis constituait pour Pélage un

1. On est renseigné sur ce concile surtout par saint Augustin, *De gestis Pelagii*, 1 et suiv. Il donne le nom des évêques siégeants, *Contra Julian.*, I, 19.
2. *De gestis Pelagii*, 44.
3. *Epist.* CXLIII, 2.
4. *De gestis Pelagii*, 2; *Epist.* CLXXVII, 2.

triomphe, et il importait d'en contrebalancer l'autorité. Saint Augustin s'efforcerait de l'expliquer dans le *De gestis Pelagii* (417). En attendant, deux conciles africains se réunirent en 416, l'un à Carthage, des évêques de l'Afrique proconsulaire au nombre de plus de soixante-trois; l'autre à Milève, de cinquante-neuf évêques numides, qui écrivirent au pape Innocent[1], pour demander la condamnation de Celestius et de Pélage[2], en insistant sur les deux points fondamentaux de l'erreur, l'inutilité de la grâce et celle du baptême des enfants « ad consequendam vitam aeternam[3] ». A ces deux lettres, l'évêque d'Hippone et quatre de ses collègues en joignirent une troisième où ils exposaient au pape toute la question avec pièces à l'appui. C'est la lettre CLXXVII[4].

Innocent répondit le 27 janvier 417, par trois lettres différentes[5]. Dans les deux premières aux pères de Carthage et de Milève, il affirmait hautement l'autorité du siège de Pierre, « a quo ipse episcopatus et tota auctoritas nominis huius emersit[6] », puis venant à la question, il déclarait approuver la doctrine des Africains surtout en ce qui concerne la grâce et sa nécessité, et excommuniait formellement « apostolici vigoris auctoritate » Pélage et Celestius[7]. Quant aux actes de Diospolis, il avouait, dans la lettre CLXXXIII, 3, 4, les avoir reçus, mais ne pas savoir quelle autorité il devait leur attribuer, parce que, les tenant de laïcs, il ignorait s'ils étaient authentiques. Ainsi Rome était avec Au-

1. Ce sont, entre les lettres de saint Augustin, les lettres CLXXV et CLXXVI. Elles se trouvent répétées, *P. L.*, t. XX, 564, 568.

2. *Epist.* CLXXV, 1.

3. *Epist.* CLXXVI, 3.

4. Répétée *P. L.*, XX, 572.

5. Ce sont entre les lettres de saint Augustin les lettres CLXXXI, CLXXXII, CLXXXIII, répétées dans leur ordre, *P. L.*, XX, 582, 589, 594.

6. *Epist.* CLXXXI, 1; CLXXXII, 2.

7. *Epist.* CLXXXII, 6.

gustin. Celui-ci triompha, et c'est à cette occasion qu'à la fin de son sermon CXXXI, 10, il s'écria que l'accord de deux conciles et du siège apostolique tranchait définitivement la question : « Causa finita est : utinam aliquando finiatur error! »

Hélas! la cause n'était pas finie; elle allait de nouveau s'embrouiller. Le 18 mars 417, Zosime succédait à Innocent. Il était « natione grecus[1] », et cela explique peut-être l'attitude d'abord trop conciliante qu'il prit en cette affaire. Pélage avait envoyé d'Orient à Innocent un *libellus fidei* qui fut remis à Zosime[2]. Après s'être longuement étendu sur la Trinité et l'incarnation, Pélage y déclarait ne recevoir qu'un seul baptême « quod iisdem sacramenti verbis in infantibus quibus etiam in maioribus asserimus esse celebrandum » (7); il repoussait la préexistence des âmes dont il admettait la création par Dieu (9); affirmait que les commandements divins peuvent être observés soit « ab omnibus in commune » soit « a singulis » (10), et ajoutait : « Liberum sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper Dei indigere auxilio... Dicimus hominem semper et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii » (13). Tout cela était juste sans doute, mais, dans l'espèce, absolument insuffisant : on n'y trouvait rien sur le péché originel, et la question de la grâce n'était qu'effleurée.

D'autre part, et avant même que le *libellus* de Pélage fût parvenu au pape, Celestius arriva en personne à Rome, porteur lui aussi d'un *libellus*[3]. Après avoir longuement traité des vérités du symbole, il y disait

1. *Liber pontificalis*, éd. L. DUCHESNE, I, 225.

2. C'est la *Fides ecclesiae catholicae* attribuée parfois à saint Augustin. *P. L.*, XLV, 1716 et suiv.; HAHN, *Bibliothek*, § 209.

3. Il n'en reste que des fragments réunis dans *P. L.*, XLV, 1718 et suiv. Ils sont tirés de saint Augustin, *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, II, 5-7, 26. V. aussi HAHN, *Bibliothek*, § 210.

que, si en dehors de la foi on voulait s'occuper d'autres questions, il n'avait pas l'intention de les trancher *definita auctoritate;* il désirait seulement proposer son sentiment qu'il soumettait au Saint-Siège. Il croyait donc le baptême *in remissionem peccatorum* nécessaire aux enfants pour entrer *dans le royaume des cieux;* mais il repoussait d'ailleurs le péché *ex traduce* comme une injure au créateur.

Ce mémoire fut lu par Celestius devant Zosime, assisté du clergé romain. Les protestations de soumission du coupable impressionnèrent sans doute le pape qui le pressa de condamner les propositions qu'on lui attribuait : « Illa omnia damnas quae iactata sunt de nomine tuo ? » — « Damno, répondit Celestius, secundum sententiam beatae memoriae praecessoris tui Innocentii » ; et il accepta la doctrine des lettres d'Innocent[1].

Ces déclarations générales parurent sans doute suffisantes à Zosime, car il s'en contenta, aussi bien que des explications de Pélage dans son *libellus,* et écrivit aux évêques d'Afrique deux lettres assez désobligeantes[2], pour les assurer que Pélage et Celestius n'étaient pas vraiment coupables des erreurs qu'on leur reprochait. Il ajoutait cependant, en parlant de Celestius, qu'il ne voulait pas porter sur lui un jugement définitif, et qu'il accordait à ses accusateurs deux mois pour établir sa culpabilité, lesquels deux mois écoulés sans que la preuve fut faite, Celestius serait définitivement absous[3].

Les Africains ne purent qu'être fort mécontents de

1. August., *Contra duas epist. pelag.*, II, 5, 6; cf. *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, II, 8.
2. Ce sont les lettres II (sur Celestius) et III (sur Pélage) dans *P. L.*, XX, 649, 654, répétées au tome XLV, 1719, 1721. La lettre sur Pélage est du 21 septembre 417, un peu postérieure à celle qui vise Celestius.
3. *Epist.* II, 6.

ces lettres; mais ils ne perdirent pas de temps. Un concile de Carthage de deux cent quatorze évêques, tenu à la fin de l'automne 417, décida que la rétractation de Celestius était insuffisante, et que les deux hérétiques resteraient sous la condamnation qui les avait frappés, jusqu'à ce qu'ils eussent fait, sur la nécessité de la grâce, une profession de foi claire et explicite[1]. Cette décision, communiquée au pape, le froissa à son tour. Il y vit une violation de la règle qui interdisait de discuter les jugements du siège apostolique et de réformer ses sentences[2]; mais il jugea plus opportun de céder, et dans sa réponse[3], laissant les choses en l'état, il ne s'opposa pas à un examen plus approfondi de la question. Le jugement définitif restait toujours suspendu.

La lettre de Zosime parvint à Carthage le 29 avril 418. Plus de deux cents évêques s'y trouvaient déjà réunis pour un nouveau concile qui s'ouvrit le 1er mai, et qui porta neuf canons contre l'hérésie pélagienne[4]. Le premier condamnait l'erreur qui déclarait Adam mortel par nature quoi qu'il fît, *non peccati merito sed necessitate naturae*. Le second condamnait ceux qui niaient que les enfants dussent être baptisés, ou qu'ils eussent contracté la faute originelle d'Adam, en sorte qu'ils n'étaient pas baptisés *in remissionem peccatorum*. Le troisième était dirigé contre ceux qui, entre le royaume des cieux et l'enfer, imaginaient, pour les enfants non baptisés, un troisième

1. AUGUST., *Contra duas epist. pelag.*, II, 5; PROSPER, *Contra collatorem*, V, 15.
2. « Quamvis Patrum traditio apostolicae sedi auctoritatem tantam tribuerit ut de eius iudicio disceptare nullus auderet... » et plus loin : « Cum tantum nobis esset auctoritatis ut nullus de nostra possit retractare sententia... » (*Epist.* XII, 1).
3. C'est la lettre XII, *P. L.*, XX, 676, répétée au tome XLV, 1725.
4. Les voir dans *P. L.*, XLV, 1728 et suiv.; HAHN, *Bibliothek*, § 169.

séjour où ils vivraient heureux. « Quis catholicus dubitet, ajoutait le concile, participem fieri diaboli eum qui cohaeres esse non meruit Christi[1] ? ». Le quatrième réprouvait ceux qui ne regardaient la grâce de justification en Jésus-Christ que comme une rémission des péchés et non comme un *adiutorium* pour ne plus les commettre. Par le cinquième étaient condamnés ceux qui ne voyaient dans la grâce qu'une lumière « ut sciamus quid appetere et quid vitare debeamus », et non une force « ut quod faciendum cognoverimus etiam facere diligamus atque valeamus ». Par le sixième étaient condamnés ceux qui ne voyaient dans la grâce qu'une aide « ut quod facere per liberum iubemur arbitrium *facilius* possimus implere per gratiam ». Le septième était dirigé contre ceux qui soutiennent que c'est par humilité seulement et non en vérité que chacun doit se déclarer pécheur. Enfin le huitième et le neuvième condamnaient ceux qui affirment que les saints disent la prière *Dimitte nobis debita nostra* non pour eux personnellement, mais pour les pécheurs qui sont dans l'Église, ou bien qu'ils la disent par humilité et non en vérité « ut humiliter, non veraciter hoc dicatur ».

Ces décisions furent portées à la connaissance du pape[2]. Il en fut sans doute impressionné, et comprit qu'il fallait agir. D'autre part, les empereurs, sollicités probablement par les évêques d'Afrique, venaient d'émettre un rescrit chassant de Rome Celestius et Pélage, et punissant leurs partisans de l'exil et de la confiscation de leurs biens[3]. Il n'y avait plus à reculer. Zosime cita une seconde fois Celestius à com-

1. Ce canon manque dans certains textes : il paraît cependant bien authentique. V. la note au bas du texte de *P. L.*, XLV, 1728.
2. On n'a plus la lettre synodale.
3. *P. L.*, XLV, 1726.

paraître devant lui et les évêques de la province romaine. Au lieu de comparaître, Celestius s'enfuit. Le concile condamna donc Celestius et Pélage[1], et une longue *Epistula tractoria*, portant cette condamnation et relatant tous les détails de l'affaire, fut envoyée par le pape, pour y être souscrite, à toutes les Églises de l'Occident et de l'Orient. Il ne reste de cette lettre que quelques fragments[2]. Ils nous apprennent que Zosime y enseignait le péché originel, la nécessité de la grâce, et faisait siens les canons 4, 5 et 6, et probablement tous les canons du dernier concile de Carthage[3].

Dès lors la question était claire : il fallait ou souscrire à la *Tractoria* ou subir l'exil. Les évêques signèrent généralement partout, et le pélagianisme, remarque saint Augustin[4], se trouva condamné par l'univers entier. Seuls dix-huit évêques, et à leur tête Julien d'Eclane, résistèrent. Ils adressèrent à Zosime un *libellus fidei*[5] assez ambigu sur le baptême et la grâce (7, 9, 15), mais très net contre le péché originel (12, 14) et sur l'innocence des saints de l'Ancien Testament (13). Ils demandaient une réponse et déclaraient que, si on voulait les forcer à souscrire, ils en appelaient à un concile général (16). On les déposa, et un ordre d'exil leur fut signifié. Ils errèrent longtemps en Orient, en quête d'évêques qui voulussent les rece-

1. Ce fut peut-être à ce moment que le pape prit connaissance du commentaire de Pélage sur les épîtres de saint Paul (MARIUS MERCATOR, *Commonit.*, II, III, 1).

2. Réunis dans *P. L.*, XX, 693 et suiv. Ils sont tirés de saint Augustin, *Epist.* CXC, 23, de saint Célestin, *Epist.* XXI, 9-11, et de saint Prosper, *Contra Collatorem*, V, 3.

3. PROSPER, *Contra collatorem*, XXI, 1.

4. *Epist.* CXC, 22; MARIUS MERCATOR, *Commonit.*, III, 1.

5. *P. L.*, XLV, 1732 et suiv. Le *libellus* (18) porte qu'il fut adressé à Augustin. Il s'agit peut-être ici de l'évêque d'Aquilée, chargé de faire souscrire la *tractoria* par ses suffragants.

voir et d'un concile général qui voulût les juger. Quand celui d'Ephèse fut réuni en 431, Julien s'y rendit, espérant enfin trouver ce qu'il cherchait. Il n'y trouva qu'une confirmation des condamnations précédentes et de sa propre déposition[1].

Le pélagianisme ne se releva pas du coup que venaient de lui porter les puissances ecclésiastiques et séculières réunies. Il ne disparut pas pour autant tout de suite, et, indépendamment du semi-pélagianisme qui en retint quelque chose, on sait que tous les papes successeurs de Zosime, Boniface (418-422), Célestin (422-432), Sixte III (432-440), saint Léon (440-461)[2], et plus tard Gélase (492-496)[3] eurent à s'occuper de cette hérésie. On a une manifestation très authentique de cette persistance de l'erreur dans les écrits de l'évêque breton Fastidius qui ont été mentionnés plus haut. On n'ignore pas non plus qu'un autre pélagien, Agricola, travaillait, vers 429, à gagner la Grande-Bretagne[4], et que ces efforts occasionnèrent la mission dans ce pays de saint Germain et de saint Loup. Le pélagianisme semble d'ailleurs, à partir de 425-430, avoir adouci un peu ses négations : il ne rejetait plus guère la chute originelle proprement dite; il repoussait seulement le péché et la grâce[5].

1. V. la lettre du concile au pape Célestin : entre les lettres de saint-Célestin *Epist.* XX, 3, 6, *P. L.*, L, 518, 522. Dans le prémier passage, Θεσσαλίας est probablement une faute pour Ἰταλίας.

2. V. *Epist.* I, II (*P. L.*, LIV).

3. V. *Epist.* V, VI, VII (*P. L.*, LIX).

4. PROSPER, *Chronique*, anno 429 (*P. L.*, LI, 594).

5. AUGUST., *Epist.* CXCIII, 12, et v. les lettres des papes susmentionnés.

§ 3. — Anthropologie de saint Augustin. L'état primitif de l'homme[1].

Saint Augustin avait largement contribué à la ruine du pélagianisme en travaillant à le faire condamner; il y contribua plus encore, si c'est possible, en le réfutant et en opposant à ses erreurs une doctrine approfondie et longtemps méditée. Il y eut d'autant plus de mérite que les écrivains dont il pouvait lire les œuvres ne lui fournissaient sur ces difficiles problèmes que des réponses superficielles et incomplètes, dans leur ensemble insuffisantes. Mais le docteur de la grâce sut les féconder, les compléter et les amener au point de maturité nécessaire pour en faire des réponses victorieuses. Son génie organisa vraiment l'anthropologie surnaturelle et chrétienne. C'est à ce point de vue qu'il faut envisager maintenant sa lutte contre le pélagianisme, en étudiant les solutions qu'il donnait personnellement aux questions qui étaient en cause, en exposant sa doctrine de l'élévation de l'homme et de sa chute, de la grâce et de la prédestination.

Or, nous savons par saint Augustin lui-même que, sur ces divers sujets, son sentiment ne fut pas, dès le premier jour, absolument fixé[2]. Avant son épiscopat surtout, certaines vérités qu'il découvrit plus tard restaient pour lui obscures. Il y a donc lieu, en analysant sa pensée, de tenir compte de l'époque à laquelle ont été écrits les livres qui la contiennent et

1. Travaux sur ce paragraphe et les suivants : J. ESPENBERGER, *Die Elemente der Erbsünde nach Augustin und der Früscholastik*, Mainz, 1905. ROTTMANNER, *Der Augustinismus*, München, 1892. A. KRANICH, *Ueber die Empfanglichkeit der menschl. Natur für die Güter... nach dem Lehre des hl. Augustin*, Paderborn, 1892. J. TURMEL, *Le dogme du péché originel dans saint Augustin*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, t. VI, VII (1901, 1902). J. MAUSBACH, *Die Ethik d. h. August.*, Freib., 1909.
2. *Retractationes*, I, 23, 2; *De praedestinatione sanctorum*, 7, 8.

que l'on cite. En général, et sauf de légères exceptions, on ne se trompera pas trop en partageant à ce point de vue sa vie littéraire en deux périodes, l'une de recherches auxquelles se mêlent quelques hésitations et qui va de l'an 386 à l'an 397, date de sa consécration épiscopale; l'autre de possession définitive de la doctrine, et qui se confond avec la durée de son épiscopat, 397-430 : cette possession, on le comprend, n'excluant pas d'ailleurs un certain progrès de lumière, effet heureux du choc des idées dans la controverse.

A prendre les questions dans l'ordre chronologique, la première qui se présente est celle de la condition d'Adam avant sa chute.

Ici déjà, nous constatons dans la pensée de saint Augustin l'évolution qui vient d'être signalée. Dans le *De Genesi contra manichaeos*, écrit en 388-391, notre auteur fait du corps d'Adam un corps matériel sans doute et formé de limon (II, 8), mais transparent, céleste (II, 32), n'ayant pas, ce semble, besoin de nourriture (II, 12) et ne connaissant pas non plus l'inclination sexuelle, puisque l'union d'Adam et d'Ève était toute spirituelle et n'existait que « ut copulatione spirituali spirituales fetus ederent, id est bona opera divinae laudis » (II, 15; I, 30)[1]. Cette dernière idée revient encore dans le *De catechizandis rudibus*, 29 (vers 400). Mais en 401, dans le *De bono coniugali*, 2, Augustin commence à douter de sa justesse, et dans le *De Genesi ad litteram* (401-415), il précise enfin sa doctrine et met tout au point. Le corps d'Adam innocent était animal et terrestre, se nourrissant des fruits réels du

1. Cf. *Retract.*, I, 10, 2. Il est juste de remarquer que saint Augustin dit lui-même (*De Genesi ad litteram*, VIII, 5) qu'il n'avait adopté ces explications allégoriques que parce qu'il n'en avait pas d'autres immédiatement sous la main, prévenant du reste le lecteur (*De Gen. cont. manich.*, II, 3) qu'il accepterait volontiers une explication littérale si on pouvait la fournir.

paradis (vi, 30-36, 39; viii, 7). La femme a été donnée à l'homme pour la procréation des enfants, et cela dans l'Eden même, car l'immortalité des hommes n'était pas un obstacle à leur multiplication, Dieu pouvant transformer leur corps et les glorifier après un certain temps de vie terrestre, sans les faire passer par la mort (ix, 5, 6, 8, 9, 12, 14).

Mais si Augustin a varié sur le sujet que nous venons de voir, en revanche, il a affirmé, dès le principe, l'existence en Adam innocent des dons que l'on nomme préternaturels et surnaturels.

C'était d'abord l'immortalité[1], immortalité dont l'évêque d'Hippone explique la nature dans le *De Genesi ad litteram*, vi, 36 :

> Illud (corpus) quippe ante peccatum et mortale secundum aliam, et immortale secundum aliam causam dici poterat; id est mortale quia poterat mori, immortale quia poterat non mori. Aliud est enim non posse mori, sicut quasdam naturas immortales creavit Deus : aliud est autem posse non mori, secundum quem modum primus creatus est homo immortalis, quod ei praestabatur de ligno vitae, non de constitutione naturae[2] : a quo ligno separatus est cum peccasset, ut posset mori qui, nisi peccasset, posset non mori. Mortalis ergo erat conditione corporis animalis, immortalis autem beneficio conditioris.

Cette immortalité conditionnelle entraînait avec elle l'exemption des maux, des maladies, de la vieillesse « ne corpus eius (Adami) vel infirmitate, vel aetate in deterius mutaretur aut in occasum etiam laberetur[3] ».

Puis, au-dessus des biens du corps, ceux de l'esprit et de l'âme : une sagesse, une science infuse qui avait permis à Adam de donner aux diverses espèces d'êtres

1. *De Genesi contra manich.*, II, 8, 32; *De libero arbitrio*, III, 55; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 2; etc.
2. Cf. ici *De Gen. ad litt.*, VIII, 11.
3. *De Gen. ad litt.*, VIII, 11 ; IX, 6; *De Gen. contra manich.*, II, 8.

vivants le nom qui leur convenait[1]. Une soumission parfaite des sens à la raison, et de la raison à la loi de Dieu, qui rendait impossible la concupiscence instinctive et les mouvements désordonnés de la chair. L'union conjugale elle-même eût été « sine ullo inquieto ardore libidinis »; — « nulla concupiscentia tanquam stimulus inoboedientis carnis urgebat[2] ». Puis la liberté de faire le bien ou le mal, mais avec une inclination au bien. « Bonae igitur voluntatis factus est homo, paratus ad oboediendum Deo, et praeceptum oboedienter accipiens, quod sine ulla quamdiu vellet difficultate servaret, et sine ulla, cum vellet, necessitate desereret, nec illud sane infructuose, nec illud impune facturus[3]. » Cette liberté en effet n'était pas « non posse peccare » qui est la liberté parfaite des élus, mais « posse non peccare[4] ».

Et enfin, pour tout couronner, la grâce, celle que les théologiens nomment habituelle. Saint Augustin, il est vrai, est ici moins explicite. Cependant, il regarde comme identiques l'état d'Adam innocent et celui dans lequel nous sommes renouvelés « in iustitia et sanctitate veritatis »; il dit que nous recevons « per gratiam iustitiae » l'image de Dieu qu'Adam a perdue ou vu altérer par son péché; que nous recouvrons par Jésus-Christ la « iustitia fidei » dont nous avions été frustrés en Adam[5]. Il y avait donc dans notre premier père, en dehors des dons que l'on appelle préternaturels, un don spécial de grâce, la *justice*, qui en faisait un homme intérieurement spirituel[6].

1. *Contra Iulian. op. imp.*, V, 1.
2. *De Gen. ad litt.*, IX, 6, 8, 18; *De nupt. et concup.*, I, 1, 6, 7, 8.
3. *Contra Iulian. op. imp.*, V, 61; VI, 5, 16; *De civit. Dei*, XIV, 11, 1.
4. *De corrept. et gratia*, 33.
5. *De Gen. ad litt.*, VI, 37, 38; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 7; cf. *Retract.*, II, 24, 2.
6. *De Gen. ad litt.*, VI, 39; *Contra Iulian. op. imp.*, VI, 39; *De corrept. et gr.*, 9; *Confess.*, XIII, 32.

Mais précisément tous ces dons d'immortalité, de science, de rectitude morale et de justice, dont le résultat nécessaire était une félicité parfaite[1], saint Augustin les regarde-t-il vraiment comme des dons gratuits, nullement dus à notre premier père, strictement préternaturels ou surnaturels par conséquent, ou bien en fait-il l'apanage naturel de l'homme innocent, l'expression de l'état normal et régulier dans lequel Dieu devait le créer? Quelques auteurs ont opté pour ce dernier sentiment[2]. Selon eux, l'évêque d'Hippone regardait l'état primitif d'Adam simplement comme l'état naturel de l'homme. Il considère en effet notre nature actuelle comme blessée, altérée par le péché : elle a donc perdu son état normal. D'autre part la nature « quae proprie natura dicitur » est pour lui la nature intègre « in qua sine vitio creati sumus », tandis que notre nature actuelle est dite telle seulement « propter originem », origine qui est précisément affectée d'un vice « contra naturam[3] ». Mais ces raisons ont leur contre-partie. D'abord la lecture des textes de saint Augustin laisse l'impression qu'il ne s'occupe guère de ce qui était possible, mais de ce qui a été et de ce qui est; qu'il ne raisonne guère sur le naturel *constitutif* ou *consécutif* ou *exigible* tel que l'ont défini les théologiens, mais qu'il prend l'homme tel que Dieu d'abord, puis la chute l'a fait : le naturel est l'œuvre de Dieu, le contre-naturel est l'œuvre du péché. Ensuite, notre auteur est formel pour attribuer à une providence spéciale de Dieu plusieurs au moins des dons d'Adam innocent. La justice était une *gratia*

1. *De civit. Dei*, XIV, 10.
2. M. Turmel notamment : *Revue d'hist. et de litt. relig.*, VII, 224 et suiv.
3. *Retract.*, I, 15, 6; I, 10, 3. *De civit. Dei*, XIII, 15; XIV, 11, 1; *Contra Julian. op. imp.*, II, 186.

iustitiae[1]; l'absence de concupiscence était « gratia Dei magna », et l'homme n'en jouissait que parce qu'il était « vestitus gratia[2] ». Le « posse non mori » venait à l'homme « de ligno vitae *non de constitutione naturae* », car Adam était mortel « conditione corporis animalis », et immortel *beneficio conditoris*[3]. Et l'on en peut dire autant de l'absence de douleur et de décrépitude[4]; on en peut dire autant de la science extraordinaire du premier homme, bien que l'évêque d'Hippone insinue et suppose ce dernier point plutôt qu'il ne l'enseigne explicitement[5].

Saint Augustin a donc bien considéré les privilèges d'Adam innocent, au moins dans la mesure ou celui-ci les possédait, comme l'effet d'une libéralité spéciale de Dieu, comme des dons qui n'étaient pas dus à sa nature, encore qu'ils fussent avec elle en pleine harmonie.

§ 4. — Le péché originel et ses conséquences.

On connaît déjà, par ce qui a été dit plus haut, la méthode d'interprétation des récits de la Genèse adoptée par saint Augustin dans le *De Genesi contra manichaeos*. Nous la retrouvons dans l'exégèse du récit de la chute. Le serpent n'y apparaît guère que comme une figure du démon; la tentation est toute intérieure, pendant que l'arbre de la science du bien et du mal est peut-être traité comme une simple allégorie[6]. Mais plus tard tout change. Le démon reste le vrai tenta-

1. V. plus haut.
2. *Contra Iulian.*, IV, 82; *De peccat. meritis et remiss.*, I, 21; *De civit. Dei*, XIII, 13; *De Gen. ad litt.*, XI, 41, 42.
3. V. plus haut.
4. *De Gen. ad litt.*, VIII, 11; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 3.
5. *De Gen. ad litt.*, IX, 20.
6. *De Gen. contra manich.*, II, 12, 20.

teur; toutefois il parle à Ève par l'intermédiaire d'un serpent réel dont il meut les organes pour lui faire articuler des mots réels [1]. Ève est trompée : Adam ne l'est pas, mais ne voulant pas se séparer de sa compagne, il consent à partager sa faute. Leur péché fut d'autant plus grand que la défense qui leur avait été faite était plus facile à retenir et à observer. Du reste, avant de désobéir extérieurement, ils s'étaient complus en eux-mêmes et avaient péché par orgueil : « Diabolus hominem non cepisset, nisi iam ille sibi ipsi placere coepisset [2]. »

Ce péché d'Adam s'est transmis à ses descendants : c'est le péché originel en nous. Nous savons par saint Augustin lui-même que ses adversaires l'accusaient d'avoir varié sur ce point et de n'avoir pas, dans ses œuvres de jeunesse, admis cette doctrine [3]. Nous connaissons même les textes dans ce sens qu'on lui rappelait. C'étaient un texte du *De vera religione,* 27; deux autres du *De Genesi contra manichaeos*, II, 43; deux passages du *De libero arbitrio,* III, 49, 50; un texte du *De duabus animabus*, 12; un autre enfin des *Acta contra Fortunatum,* 21 [4]. On remarquera que presque tous ces ouvrages sont dirigés contre les manichéens. L'auteur niait l'existence d'une nature mauvaise en soi, et s'appliquait à relever l'existence du libre arbitre.

L'évêque d'Hippone protesta vigoureusement contre les variations que lui imputaient ses adversaires, et soutint que, sur l'existence du péché originel, il avait toujours cru et enseigné ce que l'Église croit et enseigne [5]. Son assurance n'était pas vaine, et il est vrai

1. *De Gen. ad litt.*, XI, 34; *De civit. Dei*, XIV, 11, 2.
2. *De civit. Dei*, XIV, 13, 2; 11, 2; 12; 13, 1; 14; *De Gen. ad litt.*, XI, 39.
3. *Contra Iulian.*, VI, 39.
4. Cf. dans l'ordre, *Retractat.*, I, 13, 5; I, 10, 3; I, 9, 3; I, 15, 2; I, 16, 2.
5. *Contra Iulian.*, VI, 39.

qu'aussi haut ou à peu près que nous puissions remonter dans ses œuvres, nous trouvons mentionnée, ou supposée, sinon la doctrine du péché originel proprement dit, du moins celle de la chute, d'une avarie survenue à notre nature *ex traduce*, et ayant sa source dans le péché de notre premier père [1]. Mais, à partir de 397, saint Augustin devient plus précis, plus complet et plus fort. On étudiera plus loin l'idée qu'il se fait et qu'il donne du péché d'origine. On serait infini par ailleurs si l'on voulait même seulement énumérer ici les textes où il en proclame l'existence. Mieux vaut indiquer immédiatement les preuves qu'il apportait contre les pélagiens pour appuyer son affirmation.

La première était tirée de l'Ecriture. Saint Augustin utilisait le psaume L [2], le livre de Job, xiv, 4, qu'il lisait suivant le texte des Septante [3], et le passage aux Ephésiens, ii, 3 [4]. Mais ses deux textes principaux étaient celui de saint Paul aux Romains, v, 12, et celui de saint Jean, iii, 5.

L'évêque d'Hippone lisait ainsi le premier : « Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors; et ita in omnes homines pertransiit in quo omnes peccaverunt [5]. » C'est sensiblement le texte de la Vulgate, sauf l'omission du mot *mors* avant *pertransiit*. Les pélagiens expliquaient ces paroles d'une propagation du péché par imitation, Adam ayant le premier donné l'exemple de la révolte [6]. A quoi saint Augustin répondait : « Non primus peccavit Adam. Si

1. Voici quelques références : *De libero arbitrio*, III, 31; III, 54; *De moribus Ecclesiae*, I, 35; *De divers. quaest. ad Simplic.*, I, qu. I, 10.

2. « Quid est quod se dicit (David) in iniquitate conceptum, nisi quia trahitur iniquitas ex Adam? » (*Enarr. in psalm.* L, 10).

3. « Inde est quod nec unius diei infantem mundum dicit a peccato » (*Sermo* CLXX, 2).

4. *Sermo* CLXX, 2.

5. *Sermo* CCXCIV, 15.

6. *Contra Iulian. op. imp.*, II, 47.

primum peccatorem requiris, diabolum vide. » Or, il n'est pas dit que le péché est entré par le diable mais *per hominem;* il s'agit donc ici de transmission, non d'imitation [1]. D'autre part, notre auteur faisait d'abord de *peccatum* le sujet de *pertransiit;* Julien le lui reprocha, trouvant cette interprétation arbitraire. Augustin remarqua qu'il importait peu que l'on fît de *mors* ou de *peccatum* le sujet de *pertransiit,* puisque la mort ne serait pas passée dans les enfants d'Adam si le péché lui-même n'y était pas passé : « quia non erat iustum sine crimine transire supplicium [2] ». Quant à *in quo,* après avoir hésité quelque temps, il le fit rapporter à *hominem :* « Restat ut in illo primo homine peccasse omnes intellegantur [3] ». Mais il s'obstina toujours à le traduire *en qui,* et repoussa le sens de *propter quod, eo quod* que les pélagiens donnaient au grec ἐφ' ᾧ : c'était là à son avis un sens nouveau, défectueux, faux : « novum atque distortum et a vero abhorrentem [4] ».

Le texte de saint Jean, III, 5, est le suivant : « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et spiritu, non potest intrare in regnum Dei. » Il indique clairement que l'on n'entre au royaume des cieux que moyennant une renaissance. Les pélagiens tâchaient de s'en débarrasser en distinguant le *royaume des cieux,* qui exigeait en effet le baptême, de la *vie éternelle,* lot des non baptisés, enfants ou qui ont observé la loi naturelle. Saint Augustin a bien exposé ce système dans son sermon CCXCIV, 2. Au fond, la question était de savoir si, entre l'état de salut et de damnation, entre le ciel et l'enfer,

1. *Sermo* CCXCIV, 15; *De peccat. merit. et rem.*, I, 10; *De nupt. et concup.*, II, 45; *Contra Iulian. op. imp.*, II, 47, 50, 52, 56; III, 85.
2. *Contra Iulian. op. imp.*, II, 63, 50; *De nupt. et concup.*, II, 45.
3. *Contra duas epist. pelag.*, IV, 7; *De peccat. merit. et remiss.*, I, 11.
4. *Contra Iulian.*, VI, 75. On sait que l'exégèse ne donne pas raison à saint Augustin sur ce point.

se trouvait un troisième état, un troisième lieu pour ceux qui n'ont ni bénéficié de la grâce de Jésus-Christ, ni mérité d'être châtiés pour leurs péchés personnels. L'évêque d'Hippone repoussa cette conception : « Hoc novum in Ecclesia, prius inauditum est esse vitam aeternum praeter regnum caelorum[1]. » Le texte de saint Jean, VI, 54 : « Nisi manducaveritis carnem meam et biberitis sanguinem meum, non habebitis vitam in vobis » le dit assez : on n'a la vie, la vie éternelle que moyennant la communion; or on ne peut communier sans avoir été baptisé; le baptême est donc nécessaire pour la vie éternelle comme pour le royaume des cieux[2]. Les enfants non baptisés sont donc damnés[3]. Or ils ne peuvent l'être que s'ils ont péché. L'enfant venant au monde est donc pécheur, souillé de la faute originelle : il est baptisé *in remissionem peccatorum* et pénitent dans le baptême comme il devient fidèle par lui[4]. — Et même en admettant la distinction des pélagiens, la conclusion resterait juste, car la privation du royaume de Dieu est une peine, et pourquoi l'innocent en serait-il frappé[5] ?

La seconde preuve fournie par saint Augustin de l'existence en nous du péché d'origine était tirée des Pères qui l'avaient précédé. Il ne la donne pas d'un bloc, car, dans le principe, il ne l'avait pas approfondie, mais au fur et à mesure de ses lectures. Il a donc cité, comme appuyant sa doctrine, saint Cyprien, saint Hilaire, saint Ambroise, l'Ambrosiaster, saint Irénée, Reticius d'Autun, Olympius évêque d'un siège inconnu d'Espagne, saint Jérôme; puis quelques Pères grecs,

1. *Sermo* CCXCIV, 3, 4.
2. *De peccat. merit. et remiss.*, I, 26; *Contra duas epist. pelag.*, I, 40
3. *De peccat. merit. et remiss.*, III, 7.
4. *De peccat. merit. et rem.*, I, 34; III, 7; I, 25.
5. *De peccat. merit. et rem.*, I, 58; *Contra Iulian.*, VI, 32.

saint Grégoire de Nazianze, saint Basile, les pères du concile de Diospolis et enfin saint Jean Chrysostome[1]. C'étaient là des témoignages auxquels les hérétiques ne devaient pas résister : « Convinceris undique : luce clariora sunt testimonia tanta sanctorum[2]. »

Le baptême des enfants et les rites qui l'accompagnent fournissaient à saint Augustin un troisième argument en faveur du péché originel. Ce baptême est une *ablution*, une *purification;* ceux qui le reçoivent sont *rachetés* de la puissance du démon, participent à la rédemption de Jésus-Christ. Ce qui le prouve, ce sont les exorcismes, ce sont les renonciations à Satan exigées des parrains. Comment expliquer tout cela sinon par un péché d'origine qui souille les enfants dès leur naissance, qui les a mis en la puissance de Satan[3]? Cet argument embarrassait beaucoup les pélagiens : quelques-uns en étaient réduits à supposer que les enfants avaient, après leur naissance, commis des fautes personnelles[4].

Enfin — et ici l'on entre dans ce qui constitue proprement le système augustinien comme système à part — l'évêque d'Hippone tirait, en faveur de sa doctrine, une dernière preuve de l'état actuel, physique et moral, de l'homme.

Il y a d'abord les souffrances des enfants. Ces souffrances sont multiples, très dures; elles vont « usque ad daemonum incursus ». Comment les expliquer? Elles ne sont pas des peines pour des péchés personnels; elles n'ont pas pour but d'exercer la vertu de ceux

1. *Sermo* CCXCIV, 19; *De pecc. mer. et rem.*, III, 10; *De natura et gr.*, 72; *De gratia Christi et de pecc. orig.*, II, 47; *Contra duas epist. pelag.*, V, 7, 21-24, 29; *Contra Iulian.*, I, 5-11, 15-19, 22-28.
2. *Contra Iulian.*, I, 30.
3. *De nupt. et concup.*, I, 23; *Contra Iulian.*, VII, 11; *Contra Iulian. op. imp.*, I, 50.
4. *De pecc. mer. et rem.*, I, 63, 64.

qu'elles affligent. Si donc on ne veut pas accuser Dieu d'être injuste et cruel, ni verser dans l'erreur manichéenne qui met dans l'homme un principe essentiellement mauvais, il faut dire que ces souffrances sont la juste punition d'une faute originelle[1].

Puis il y a cette immense et universelle misère du genre humain, les maladies, la douleur, la pauvreté, l'ignorance, les vices, les travaux, les accidents, les calamités de tout genre qui sont la condition de notre malheureuse race et qui l'accompagnent toute la vie[2]. Il y a surtout cette opposition en nous entre la chair et l'esprit, cette immonde concupiscence dont nous rougissons, que nous cachons avec soin, tant nous sentons instinctivement qu'elle ne saurait être — au moins dans le degré où elle existe — l'œuvre du créateur[3]. Il semble à saint Augustin qu'un état si misérable n'est pas l'état naturel et normal de l'homme, que Dieu n'aurait été ni saint ni juste en nous y condamnant sans raison, que le genre humain n'est donc tel qu'il est qu'en conséquence d'une faute qui pèse sur lui, et à laquelle chacun de nous participe[4].

1. *Contra Iulian.*, VI, 67; III, 9; *Contra Iulian. op. imperf.*, I, 27, 29, 49; II, 87, 119; V, 64; VI, 36.

2. V. les tableaux du *Contra Iulian. op. imp.*, I, 50, 54; III, 44; VI, 5, et surtout du *De civit. Dei,* XXII, 22, 1-3.

3. *De nupt. et concup.*, I, 24; *Contra duas epist. pelag.*, I, 31, 33, 35.

4. *De nupt. et concup.*, I, 24; *Contra Iulian. op. imp.*, V, 48. — Saint Augustin étend-il à tous les hommes la tache originelle et ne fait-il, en dehors de Jésus-Christ, aucune exception même en faveur de Marie? Les auteurs qui prétendent qu'il a témoigné en faveur de l'immaculée conception apportent deux textes (authentiques). Le premier est tiré du *De natura et gratia*, 42; le second se trouve dans le *Contra Iulianum opus imperfectum*, IV, 122. De plus, si l'on rapproche le passage indiqué du *De natura et gratia* d'un passage du *Contra Iulianum*, V, 57, on remarque qu'ils forment les deux prémisses d'un syllogisme dont la conséquence forcée est la conception immaculée de la Vierge. — On peut cependant répondre à cela : 1° Dans le texte du *De natura et gratia,* 42, il ne s'agit pas, entre saint Augustin et Pélage, du péché originel mais des péchés actuels. C'est de ceux-ci que notre auteur déclare Marie absolument exempte. 2° Dans le second passage du *Contra*

En quoi consiste précisément cette faute, et de tous les effets qui sont en nous la suite du péché d'Adam, la mortalité, la douleur, l'ignorance, la concupiscence, la perte de la justice, quel est celui qui nous constitue proprement dans l'état de péché, qui est en nous le péché d'origine, les autres étant seulement une conséquence et une punition de la chute primordiale.

Saint Augustin n'a pas caché l'embarras que lui causait cette question : « Nihil est ad praedicandum notius, disait-il du péché originel, nihil ad intellegendum secretius[1] ». Tout bien considéré cependant, il lui parut que le péché d'origine en nous consistait dans la concupiscence désordonnée et surtout dans la concupiscence sexuelle qui règne en nous, et qui a été

Iulianum opus imperfectum, IV, 122, il est bien question du péché originel, et Julien reproche précisément à son adversaire d'y faire tremper Marie : « Tu ipsam Mariam diabolo nascendi conditione transcribis »; mais malheureusement la réponse d'Augustin est ambiguë : « Non transcribimus diabolo Mariam conditione nascendi; sed ideo quia ipsa conditio solvitur gratia renascendi ». Si saint Augustin ne fait pas de Marie le lot du démon par la condition de sa naissance, ce n'est pas parce qu'il nie, comme Julien, le péché originel, c'est parce que la condition de naissance de Marie a été corrigée par une grâce de renaissance. A quel moment cette grâce de renaissance a-t-elle opéré, l'auteur ne le dit pas. 3° Enfin, il est très vrai que dans le *De natura et gratia*, 42 et le *Contra Iulianum*, V, 57 combinés ensemble, l'évêque d'Hippone pose des principes dont la conséquence est l'immaculée conception de la Vierge : mais cette conséquence, il ne la tire pas, il ne paraît pas l'avoir aperçue; bien plus il l'écarte dans le passage même du *Contra Iulianum* : « Nullus est hominum praeter ipsum (Christum) qui peccatum non habuerit infantilis aetatis exortu ». — Il est certain, d'autre part, que saint Augustin adopte ailleurs des vues et un langage incompatibles avec le privilège de Marie, cette idée par exemple que l'exemption du péché originel requiert une naissance *ex virgine* (V. plus loin), et encore l'expression de *caro peccati* par laquelle il désigne la chair de la Vierge — expression qui s'applique à tous les hommes déchus — par opposition à celle de *similitudo carnis peccati* par laquelle il désigne la chair innocente du Sauveur (*De peccator. merit. et remiss.*, II, 38; *Contra Iulian.*, V, 52; *Contra Iulian. op. imperf.*, IV, 79; VI, 22). — On trouvera toute cette question complètement traitée dans Ph. Friedrich, *Die Mariologie des hl. Augustinus*, Köln, 1907, p, 183-233.

1. *De moribus Eccl. cathol.* I, 40.

voulue par Adam. Car, par concupiscence, l'évêque d'Hippone n'entend pas uniquement l'appétit du plaisir charnel : il entend d'une manière générale l'attrait qui nous détourne des biens supérieurs pour nous incliner vers les jouissances inférieures, « cum quisque avertitur a divinis vereque manentibus et ad mutabilia atque incerta convertitur[1] ». Mais de ces inclinations la plus violente et celle dont l'insoumission à la raison et à Dieu est la plus manifeste est évidemment la passion sexuelle, et c'est pourquoi saint Augustin y vit principalement le corps même du péché originel en nous : « Hoc est malum peccati in quo nascitur omni homo[2] ». Elle est un péché à la fois et la peine du péché « sic est autem peccatum ut sit poena peccati », parce qu'elle est un désordre et en même temps un châtiment du péché de notre premier père[3].

Ici cependant se présentait une difficulté. Si le péché originel est la concupiscence, le baptême n'efface donc point ce péché, puisqu'il ne détruit point la concupiscence. Saint Augustin répond en distinguant dans la concupiscence l'*actus* et le *reatus*, l'acte même ou le fait de la concupiscence et sa culpabilité. Le baptême la laisse subsister *quoad actum*, mais il en efface ce qu'elle a de coupable et de mauvais; il fait qu'elle n'est plus imputée à péché : « Ad haec respondetur dimitti concupiscentiam carnis in baptismo non ut non sit, sed ut in peccatum non imputetur[4] ». Dans tout péché en effet on peut distinguer l'acte par lequel on le commet, par exemple l'adultère, et la culpabilité, le *reatus* qui persiste une fois l'acte terminé, *reatus* qui ne disparaît que par la rémission divine. Si donc il est possible

1. *De libero arbitrio*, I, 34.
2. *De peccat. mer. et rem.*, I, 57.
3. *De peccat. mer. et rem.*, II, 36; *Contra Iulian. op. imp.*, I, 47.
4. *De nupt. et concup.*, I, 28, 29; cf. 27; *Contra duas epist. pelag.*, I, 27.

que les péchés ordinaires *transeant actu*, *maneant reatu* « sic itaque fieri e contrario potest ut etiam illud maneat actu, transeat reatu[1] ». La concupiscence est donc un péché chez les non baptisés : dans les baptisés, elle ne l'est plus. Elle reste un mal cependant, car ce que le baptême purifie c'est le baptisé, non la concupiscence[2]; et elle reste un mal que l'on peut appeler péché, parce qu'elle en vient et y conduit[3]. C'est une blessure dont on a retiré le trait : le baptême retire le trait; la blessure demeure[4].

Mais alors, objectait-on, le mariage, qui est inséparable de la concupiscence et qui la met en œuvre, est donc mauvais. On sait comment l'évêque d'Hippone résolvait cette difficulté. Ce qui est mauvais, ce n'est pas le mariage mais la concupiscence qui accompagne l'acte conjugal, et qui l'accompagne non nécessairement — puisque l'homme innocent ne l'aurait pas connue — mais conséquemment à la chute originelle[5].

Le péché originel est donc en général la concupiscence désordonnée, et au premier chef la concupiscence sexuelle. Reste à expliquer comment elle est volontaire, car tout péché doit être voulu par l'homme, autrement il le faudrait attribuer à Dieu; et reste aussi à expliquer comment la nature humaine n'en est pas essentiellement viciée, ce qui conduirait au manichéisme. Saint Augustin répond à la première question en observant que le péché originel est volontaire

1. *De nupt. et concup.*, I, 29. On peut comparer cela par exemple à un commerce illégitime entre deux personnes qui se trouve légitimé par le mariage : *Manet actu, transit reatu.*

2. *Contra Iulian.*, VI, 12, 51; *Contra Iulian. op. imp.*, IV, 61.

3. *Contra duas epist. pelag.*, I, 27.

4. *De trinit.*, XIV, 23.

5. *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, II, 38; *De nupt. et concup.*, I, 20, 27; II, 25, etc.

de la volonté d'Adam, notre chef moral, de qui nous héritons et dont nous sommes solidaires : « Illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur arbitrio voluntatis, non absurde vocatur etiam voluntarium, quia a prima hominis mala voluntate contractum factum est quodammodo haereditarium[1]. » Et encore : « Sed peccatis, inquis, alienis non utique perire debuerunt (parvuli). Aliena sunt sed paterna sunt : ac per hoc iure seminationis atque germinationis et nostra sunt[2]. »

Quant à la seconde question, notre auteur répondait aux reproches de manichéisme de Julien, en remarquant qu'il ne faisait pas de la concupiscence une substance mauvaise en soi, mais seulement un défaut, une maladie, une langueur de la nature humaine qui entravait ses opérations mais ne corrompait pas son être intime : « Non dixeram (naturam humanam) malam non esse sed malum non esse, hoc est ut planius loquar, non dixeram vitiatam non esse, sed vitium non esse[3]. » Et c'est pourquoi saint Augustin préfère à l'expression *naturale peccatum* celle de *originale peccatum*, parce qu'elle marque mieux que la première que ce péché est le fait de l'homme et du premier homme[4].

De tout ce qui vient d'être dit il résulte manifestement que c'est par la génération, et plus spécialement par l'action, dans l'acte générateur, de la concupis-

1. *Retract.*, I, 13, 5.
2. *Contra Iulian. op. imp.*, I, 48; *De peccat. merit. et rem.*, III, 15. Saint Augustin pousse si loin ce principe qu'il regarde comme probable que les enfants héritent des péchés de leurs parents. Jusqu'à quelle génération, il n'ose le définir (*Enchiridion*, XLVI, XLVII; cf. *Contra Iulian. op. imp.*, III, 57). V. cependant *Contra Faustum,* XXII, 64; *Brevic. collat.*, III, 17; *Enarr. in psalm.* CVIII, 15.
3. *Contra Iulian. op. imp.*, III, 190, 192; *Contra Iulian.*, VI, 53; *De nupt. et conc.*, I, 28.
4. *Contra Iulian. op. imp.*, V. 9.

cence que se transmet le péché originel. Dans les païens la chose va de soi : la chair souillée et pécheresse, la concupiscence encore péché produit la chair pécheresse et souillée, la concupiscence coupable. Dans les époux baptisés, la concupiscence, il est vrai, n'est plus imputée à péché; elle accompagne cependant l'acte conjugal, et produit dans l'enfant la concupiscence, laquelle se trouve être en lui un péché, le péché originel, puisqu'il n'est point encore régénéré. Les textes où saint Augustin a consigné cet enseignement sont innombrables : « Propter hanc (concupiscentiam) ergo fit ut etiam de iustis et legitimis nuptiis filiorum Dei, non filii Dei sed filii saeculi generentur : quia et ii qui genuerant, si iam regenerati sunt, non ex hoc generant ex quo filii Dei sunt sed ex quo adhuc filii saeculi... Ex hac igitur concupiscentia carnis quod nascitur, utique mundo non Deo nascitur. Deo autem nascitur cum ex aqua et Spiritu renascitur. Huius concupiscentiae reatum regeneratio sola dimittit, ac per hoc generatio trahit[1]. » — Et voilà pourquoi Jésus-Christ a voulu naître d'une vierge. La naissance virginale était la condition de sa parfaite innocence : « Propterea quando nasci est in carne dignatus, sine peccato solus est natus[2]. » — « Quia Mariae corpus quamvis inde (ex concupiscentia) venerit, tamen eam non traiecit in corpus quod non inde concepit[3]. »

Cette explication cependant rendait bien compte de ce qui se passait dans la chair, la concupiscence engendrant la concupiscence comme le sang vicié un

1. *De nupt. et concup.*, I, 20, 21, 27; *Contra Iulian.*, V, 52; *Contra Iulian. op. imp.*, II, 42, 218; *Contra duas epist. pelag.*, I, 27; *Sermo* CLI, 5.
2. *De nupt. et concup.*, I, 27.
3. *Contra Iulian.*, V, 52; *Contra Iulian. op. imp.* II, 42, 218; *Sermo* CLI, 5.

autre sang vicié[1]; mais elle ne disait pas comment l'âme raisonnable, qui est le principal sujet du péché originel, en qui se trouve le *reatus peccati* est atteinte par cette souillure. Il fallait pousser plus loin les recherches, et ces recherches impliquaient la solution du problème de l'origine de l'âme, car l'explication à fournir de la souillure de l'âme devait être différente, suivant qu'on adopterait le créatianisme ou le traducianisme. Dans le premier cas, il faudrait dire que l'âme créée pure par Dieu et unie par lui, pour des raisons ignorées de nous, à un corps, est souillée par son contact avec une chair viciée. Dans le second cas, on pourrait admettre que l'âme de l'enfant est directement souillée par celle des parents dont elle dérive : « Aut utrumque vitiatum ex homine trahitur, aut alterum in altero tanquam in vitiato vase corrumpitur, ubi occulta iustitia divinae legis includitur[2]. » Or, sur cette question de l'origine de l'âme, saint Augustin ne parvint jamais à se faire une opinion ferme. Personnellement et comme philosophe, il inclinait au créatianisme[3]; mais il lui semblait que cette doctrine était incompatible avec celle du péché originel. Sa grosse difficulté était d'expliquer pourquoi des milliers d'âmes d'enfants, créées innocentes par Dieu, étaient par lui introduites dans des corps où il savait qu'elles seraient souillées et ne pourraient pas d'ailleurs être régénérées par le baptême. Où, et quand, et comment avaient-elles mérité d'être unies à ces corps[4]? Fallait-il donc revenir au système d'Origène sur la préexistence des âmes? Augustin n'en voulait

1. Non pas que la chair soit le sujet de la concupiscence, abstraction faite de l'âme qui la vivifie; il s'agit de la chair vivante et animée. Cf. *De perfectione iustitiae*, 19.
2. *Contra Iulian.*, V, 7.
3. *Epist.* CLXVI, 3, 4; CXC, 15.
4. *De anima et eius origine*, I, 6, 13; *Epist.* CLXVI, 10.

pas[1]. Il se trouvait donc rejeté vers le traducianisme, et d'autant plus que les pélagiens, naturellement, enseignaient le créatianisme, et en tiraient un argument contre lui[2]. Quand il écrivit ses *Rétractations* (426-427), l'évêque d'Hippone n'était pas encore fixé[3]; mais, résolument, il avait déjà élevé la question dogmatique au-dessus de la question philosophique sur la provenance des âmes. Que l'on adoptât sur ce dernier point le sentiment que l'on voudrait, peu importe, pourvu que l'on respectât l'enseignement certain de la foi sur le péché d'origine : « Ista fides non negetur, et hoc quod de anima latet aut ex otio discitur, aut, sicut alia multa in hac vita, sine salutis labe nescitur[4]. »

Une fois étudiés l'existence, l'essence et le mode de propagation du péché originel en nous, il reste à en examiner les conséquences, à voir les ravages qu'il a opérés dans notre nature et dans l'humanité en général.

Nous ne voulons pas parler ici de la mort, des souffrances, de l'ignorance et des misères de la vie qui sont la suite de la faute d'Adam, et qui accompagnent en chacun de nous la participation à cette faute : il s'agit d'effets plus intimes et qui tiennent de plus près à notre fin surnaturelle.

Le premier, et l'un de ceux auxquels saint Augustin a donné le plus d'importance, est la perte de la liberté du bien moral. On a vu que notre auteur faisait du *posse non peccare* un privilège d'Adam innocent. Adam avait le pouvoir d'éviter le mal et, moyennant une grâce dont il sera question plus loin (*auxilium*

1. *De anima et eius orig.*, I, 15.
2. *De peccat. merit. et rem.*, III, 5; *Contra duas epist. pelag.*, III, 26; *Contra Iulian. op. imp.*, II, 178 · IV, 104.
3. *Retract.*, I, 1, 3.
4. *Contra Iulian.*, V, 17

sine quo non), de faire le bien. C'est ce que saint Augustin appelle proprement *la liberté*. Cette liberté a été perdue par le péché d'origine. Nous ne pouvons plus, sans la grâce, éviter le mal, ni, sans une grâce plus spéciale, faire le bien. Ce n'est pas à dire que nous fassions nécessairement le mal que nous accomplissons : non, nous le faisons librement, et en cela consiste précisément le *libre arbitre* qui nous reste et qu'il faut bien distinguer de la liberté. Malheureusement, l'évêque d'Hippone n'a pas gardé toujours dans son langage cette distinction importante entre les mots *libertas* et *liberum arbitrium*, et il lui est arrivé plus d'une fois, au grand scandale de ses adversaires, de dire simplement que l'homme déchu avait perdu le libre arbitre[1]. Mais le fond de sa pensée n'est pas douteux : « Quis autem nostrum dicat quod primi hominis peccato perierit *liberum arbitrium* de humano genere? *Libertas* quidem periit per peccatum, sed illa quae in paradiso fuit, habendi plenam cum immortalitate iustitiam... Nam liberum arbitrium usque adeo in peccatore non periit, ut per illud peccent maxime omnes qui cum delectatione peccant et amore peccati, hoc eis placet quod eos libet. Unde et apostolus : *Cum essetis*, inquit, *servi peccati, liberi fuistis iustitiae*. Ecce ostenduntur etiam peccato minime, nisi alia libertate, servire. Liberi ergo a iustitia non sunt nisi arbitrio voluntatis, liberi autem a peccato non fiunt nisi gratia Salvatoris ». « Et liberum arbitrium captivatum nonnisi ad peccatum valet; ad iustitiam vero nisi divinitus liberatum adiutumque non valet[2]. » Et d'ailleurs : « Si

1. Par exemple *Enchiridion*, XXX ; cf. *De perfect. iustitiae hominis*, IV, 9; *Epist.* CXLV, 2; *Contra duas epist. pelag.*, I, 4.

2. *Contra duas epist. pelag.*, I, 5; III, 24; I, 7; *Enchiridion*, XXX; *De nupt. et conc.*, II, 8; *Sermo* CLVI, 12; *Contra Iulian. op. imp.*, I, 94; III, 120.

liberum non est nisi quod duo potest velle, id est et bonum et malum, liber Deus non est qui malum non potest velle [1]. » Aussi le saint docteur suppose-t-il que la grâce trouve en nous et ne crée pas le libre arbitre [2]. Les textes qui paraissent dire le contraire doivent s'entendre de la liberté du bien [3].

La pensée de saint Augustin est donc claire : sans la grâce de Dieu l'homme ne peut que pécher [4]. On verra plus loin quelle grâce lui est nécessaire pour éviter le mal. En attendant, et de cet état d'infirmité où la déchéance nous a précipités, l'évêque d'Hippone conclut que si, théoriquement et à la rigueur, nous pouvons, moyennant la grâce de Dieu, vivre sans aucune faute, pratiquement le fait ne s'est réalisé qu'en Jésus-Christ et sa sainte mère [5]. Il ne condamna pas cependant absolument l'opinion contraire dans les ouvrages antérieurs à 418 [6]; mais le concile de Carthage de cette année ayant nettement défini que même les justes disent en vérité le *Dimitte nobis peccata nostra*, le saint docteur déclara dès lors insoutenable le sentiment de Pélage sur la parfaite innocence de certains personnages de l'ancienne et de la nouvelle Loi [7].

Une troisième conséquence qui résulte du péché originel est, en principe, l'universalité de la damnation. Le genre humain, tout entier coupable en naissant, et placé hors de la voie du salut, est, dans la rigueur de la justice, perdu éternellement et ne peut être sauvé que par la grâce et la miséricorde de Dieu.

1. *Contra Iulian. op. imp.*, I, 100, 102.
2. *De gratia et lib. arbitr.*, 37, 38.
3. Par exemple, *De spiritu et littera*, 52; *Epist.* CXCIV, 3; CCXVII, 8.
4. V. cependant un peu plus bas, p. 485, note 7 et p. 487.
5. *De peccat. mer. et remiss.*, II, 7, 8, 34; *De natura et gratia*, 42.
6. *De perfect. iust. hominis*, 44.
7. *Contra duas epist. pelag.*, IV, 27.

Il est « una quaedam massa peccati », une « universa massa perditionis[1] ». On connait le lugubre tableau que trace l'*Enchiridion* (XXVI, XXVII) de cette perdition :

Hinc post peccatum exsul (Adam) effectus, stirpem quoque suam, quam peccando in se tanquam in radice vitiaverat, poena mortis et damnationis obstrinxit; ut quidquid prolis ex illo et simul damnata, per quam peccaverat, coniuge... nasceretur traheret originale peccatum, quo traheretur per errores doloresque diversos ad illud extremum cum desertoribus angelis vitiatoribus et possessoribus et consortibus suis sine fine supplicium... Ita ergo se res habebat : iacebat in malis vel etiam volvebatur, et de malis in mala praecipitabatur totius humani generis massa damnata, et adiuncta parti eorum qui peccaverant angelorum, luebat impiae desertionis dignissimas poenas.

Enfin, une dernière conséquence du péché originel, et déjà contenue dans la précédente, c'est la damnation des enfants morts sans baptême. Dans le *De libero arbitrio*, III, 66, écrit en 388-395, saint Augustin avait d'abord admis pour eux un état intermédiaire qui n'aurait été un état ni de récompense ni de châtiment. Mais il remarqua bien vite que ces enfants n'étaient pas sans péché et qu'ils devaient, par conséquent, subir le sort commun du genre humain. Puisqu'il n'y a pas de milieu entre le ciel et l'enfer et qu'ils étaient exclus du ciel, il fallait qu'ils allassent au feu éternel : « Si autem non eruitur a potestate tenebrarum, et illic remanet parvulus; quid mireris in igne aeterno cum diabolo futurum qui in Dei regnum intrare non sinitur[2] ? »

On sait d'autre part que, dans cet enfer, l'évêque d'Hippone soumettait les enfants non baptisés à une peine positive, mais *omnium mitissima*[3]. Il n'oserait

1. *De divers. quaest. ad Simpl.*, I, qu. II, 16; *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, II, 34; *De corrept. et gratia*, 28.

2. *Contra Iulian. op. imp.*, III, 199; *Contra Iulian.*, VI, 3; *Sermo* CCXCIV, 2-4; *De pecc. mer. et remiss.*, I, 55.

3. *De pecc. mer. et remiss.*, I, 21; *Enchiridion*, XCIII; *Contra Iulian.* V, 44.

même prononcer, ajoute-t-il, qu'il leur vaudrait mieux n'être pas nés, attendu que Notre-Seigneur n'a dit cela que des plus grands pécheurs [1]. On aurait tort toutefois d'en conclure qu'ils sont heureux ; c'est une souffrance et une très grande souffrance à une image de Dieu que d'être exilée loin de lui [2].

§ 5. — La grâce.

Qu'est-ce qui nous tirera de l'abîme où nous a précipités le péché d'Adam ? Une seule chose, la grâce de Jésus-Christ.

La théologie traite à part de la grâce actuelle et de la grâce habituelle. Bien qu'il ait parlé de celle-ci, c'est surtout de la première que saint Augustin s'est occupé contre les pélagiens.

Il distingue d'abord avec soin des grâces *extérieures* et des grâces *intérieures,* des grâces de simple *illumination* qui nous instruisent de ce que nous devons faire, et des grâces de *motion* qui touchent et inclinent la volonté à l'action : « Legant ergo et intellegant, intueantur atque fateantur non lege atque doctrina insonante forinsecus, sed interna et occulta, mirabili ac ineffabili potestate operari Deum in cordibus hominum, non solum veras revelationes, sed bonas etiam voluntates [3]. »

Il distingue, en second lieu, la grâce *prévenante,* la grâce *adjuvante* ou *coopérante,* et la grâce *subséquente.* Le *De gratia et libero arbitrio,* 33, est ici très précis. Notre auteur y marque la progression de la volonté ou de l'inclination à vouloir irréfléchie, du

1. *Contra Iulian.,* V, 44.
2. *Contra Iulian.,* III, 9 ; V, 4.
3. *De gratia Chr. et de pecc. orig.,* I, 25, 8, 9, 13, 14 ; *De pecc. merit. et remiss.,* II, 26 ; *De spir. et litt.,* 5 ; *Contra Iulian. op. imp.,* I, 95.

vouloir libre et réfléchi, et enfin de l'action elle-même : « Quis istam etsi parvam dare coeperat caritatem, nisi ille qui praeparat voluntatem, et cooperando perficit quod operando incipit. Quoniam ipse ut velimus operatur incipiens, qui volentibus cooperatur perficiens... Ut ergo velimus sine nobis operatur; cum autem volumus, et sic volumus ut faciamus nobiscum cooperatur : tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus ad bona pietatis opera nihil valemus[1]. »

Mais une distinction en un sens plus importante est celle que fait saint Augustin entre la grâce *adiutorium sine quo non* et la grâce *adiutorium quo,* autrement dit entre la grâce *suffisante* — mais qui peut devenir efficace — et la grâce *efficace.* Cette distinction est apportée à l'occasion d'un parallèle entre l'état d'Adam innocent et le nôtre. Adam même innocent ne pouvait persévérer dans le bien sans la grâce. Cette grâce, plus joyeuse et plus heureuse, mais moins puissante que celle qui nous est donnée, parce qu'elle n'avait pas à vaincre la concupiscence, le rendait capable de pratiquer la vertu et d'y persévérer, mais elle ne produisait pas en lui le vouloir et le faire, dépendants de son libre arbitre, lequel pouvait à son gré correspondre à la grâce ou la laisser inutile. Dans les prédestinés au contraire, en qui la liberté du bien est éteinte au sens indiqué plus haut, la grâce ne produit pas seulement le pouvoir faire, elle n'est pas un simple *adiutorium sine quo non* : elle produit le vouloir et le faire, elle est un *adiutorium quo volumus et facimus* : « Itemque ipsa adiutoria distinguenda sunt. Aliud est adiutorium sine quo aliquid non fit, et aliud est adiutorium quo aliquid fit... Primo itaque ho-

1. Et voyez aussi *Enchiridion*, XXXII; cf. *De natura et gratia*, 35.

mini... datum est adiutorium perseverantiae non quo fieret ut perseveraret, sed sine quo per liberum arbitrium perseverare non posset. Nunc vero sanctis in regnum Dei per gratiam Dei praedestinatis non tale adiutorium perseverantiae datur, sed tale ut eis perseverantia ipsa donetur[1]. »

On vient de voir que, même dans l'état d'innocence, Adam avait besoin, pour persévérer, du secours de la grâce[2]. A plus forte raison, cette grâce nous est elle, à nous, absolument nécessaire. Nécessaire comme grâce *médicinale*, car sans elle, saint Augustin l'a dit plus haut, l'homme ne peut que pécher : « Nam neque liberum arbitrium quidquam nisi ad peccandum valet, si lateat veritatis via : et cum id quod agendum et quo nitendum est coeperit non latere, nisi etiam delectet et ametur, non agitur, non suscipitur, non bene vivitur. Ut autem diligatur charitas Dei diffunditur in cordibus nostris[3]. » — Nécessaire pour que nous puissions *croire* les vérités de l'ordre surnaturel : « Quod ergo pertinet ad religionem et pietatem (de qua loquebatur Apostolus) si non sumus idonei cogitare aliquid quasi ex nobismetipsis, sed sufficientia nostra ex Deo est, profecto non sumus idonei credere aliquid quasi ex nobismetipsis, quod sine cogitatione non possumus, sed sufficientia nostra qua credere incipiamus ex Deo est[4]. » — Nécessaire évidemment encore pour nous rendre capables de faire des *actes* surnaturels, et nécessaire comme grâce de lumière extérieure et comme grâce intérieure. C'est tout saint Augustin qu'il faudrait citer : « Quapropter ut in Deum credamus et pie vivamus non volentis neque currentis sed

1. *De corrept. et gratia,* 34, 29, 30 et surtout 32.
2. Cf. *Enchiridion,* CVI; *Epist.* CLXXXVI, 37.
3. *De spir. et litt.,* 5; *Contra Iulian. op. imp.,* III, 110.
4. *De praedest. sanctor.,* 5, 7, 22.

miserentis est Dei; non quia velle non debemus et currere, sed quia ipse in nobis et velle operatur et currere[1]. » — Nécessaire comme grâce *prévenante* et comme grâce *adjuvante :* « Quia neque velle possumus nisi vocemur : et cum post vocationem voluerimus, non sufficit voluntas nostra et cursus noster nisi Deus et vires currentibus praebeat, et perducat quo vocet[2]. » — Nécessaire pour le *commencement des bonnes œuvres :* « Cum ergo divinitus adiuvatur homo, non tantum *ad capessendam perfectionem,* quod ipse posuisti, utique volens intellegi eum per se incipere sine gratia quod perficit gratia : sed potius quod Apostolus loquitur, ut qui in nobis opus bonum coepit, perficiat usque in finem[3] »; — et nécessaire aussi pour le *commencement de la foi,* on l'a vu il y a un instant[4]. — Nécessaire *aux justes pour persévérer :* « cum... sine Dei gratia, salutem non possit (natura humana) custodire quam accepit[5] ». — Nécessaire enfin pour tous et chacun de nos actes bons : « Ad singulos actus (gratia) datur illius voluntate de quo scriptum est : *Pluviam voluntariam segregabis, Deus, haereditati tuae,* quia et liberum arbitrium ad diligendum Deum primi peccati granditate perdidimus[6]. »

Saint Augustin exige donc toujours une grâce, redisons-le encore, même pour l'accomplissement des devoirs de la morale naturelle, puisque le libre arbitre laissé à lui seul ne peut que pécher[7]. Mais ici une

1. *Epist.* CCXVII, 12; *De spirit. et litt.*, 4, 5.
2. *De praedest. sanct.*, 7; *De gratia et lib. arbitr.*, 33; *Enchiridion*, XXXII.
3. *Contra Iulian.*, IV, 15; *De natura et gratia*, 35, 36.
4. *De praedestin. sanctor.*, 4, 5, 10.
5. *Epist.* CLXXXVI, 37; CCXVII, 14; *De corrept. et gratia*, 34; *De natura et gratia*, 29.
6. *Epist.* CCXVII, 12.
7. Il atténue cependant cela au *De peccatorum meritis et remis-*

question se pose. Cette grâce ainsi requise pour que nos actes soient bons moralement, est-elle une grâce de charité ou du moins une grâce de foi, ou bien est-elle une grâce d'ordre inférieur qui ne suppose et qui ne met dans celui qui la reçoit ni la charité ni la foi, et qui l'incline seulement à l'acte de vertu qu'il doit réaliser? Autrement dit — et pour donner au problème la forme qu'on lui a donnée plus tard, — que pense saint Augustin de la valeur morale des actes faits en dehors de la charité, dans l'état du péché, ou faits par des infidèles, en dehors de la foi? Pense-t-il que certains de ces actes au moins peuvent être bons, ou les regarde-t-il, en bloc, comme nécessairement mauvais[1]?

Le premier point de cette question ne nous occupera que fort peu. On trouve en effet dans notre auteur un certain nombre de textes, où il semble supposer que seules sont bonnes les œuvres faites par un motif de charité ou du moins dans l'état de charité. On peut citer par exemple le passage du *De spiritu et littera*, 26 : « Non enim fructus est bonus qui de charitatis radice non surgit », et encore le *De civitate Dei*, XXVI, 16, le *Contra Iulianum*, IV, 33; V, 9. Mais outre qu'il s'agit souvent, dans ces passages et autres semblables, d'actes non seulement bons, mais surnaturellement méritoires, il faut observer que le mot de charité n'a pas toujours, dans saint Augustin, le sens précis de charité parfaite. Souvent il désigne généralement toute aspiration vers le bien, par opposition à l'amour des choses inférieures, à la concupiscence. La charité

sione, II, 3, où il paraît admettre plutôt une nécessité de fait, morale, qu'une nécessité de droit. Voyez aussi *De spiritu et littera*, 48.

1. On sait quelle est sur cette question la doctrine qu'ont enseignée Baïus, Jansénius et Quesnel, et qu'ils prétendaient avoir empruntée à saint Augustin. Voir DENZINGER, *Enchiridion*, 915, 918, 1165, 1241, 1242.

et la concupiscence sont les deux amours qui ont créé les deux cités[1]. Aussi l'évêque d'Hippone dit-il à celui qui ne peut parvenir à aimer parfaitement la justice : « Nondum potes amare iustitiam? Time vel poenam, ut pervenias ad amandam iustitiam[2]. »

Saint Augustin n'a donc point cru que l'état de charité fût nécessaire pour la bonté morale ou même surnaturelle de nos actes. A-t-il pensé de même de la foi, et a-t-il jugé que les infidèles, tout en restant tels, pussent faire, au moins sous l'influence de la grâce, des actes de vertu naturelle, des actes qui ne fussent pas des péchés?

On trouve sur ce point, dans ses œuvres, quelques passages très affirmatifs. Ainsi, Dieu toucha le cœur d'Assuérus et l'inclina à la clémence[3] : Assuérus cependant était et resta infidèle. La tempérance de l'infidèle Polémon fut aussi l'œuvre de Dieu et de sa grâce[4]. Au *De spiritu et littera*, 48, notre auteur suppose manifestement que les païens peuvent faire quelques bonnes actions, bien qu'en petit nombre (vix inveniuntur quae iustitiae debitam laudem defensionemque mereantur), et même, semble-t-il, sans le secours d'aucune grâce, parce que l'image de Dieu n'est pas en eux totalement oblitérée. Mais ailleurs, emporté par la polémique surtout contre Julien, saint Augustin dépasse souvent les bornes qu'il s'est fixées lui-même et, comme il n'admet aucun milieu entre le ciel et l'enfer, il n'admet aucun milieu entre l'acte mauvais, le péché, et l'acte chrétien, l'acte fait dans la foi : il flétrit comme des fautes toutes les actions des

1. *De civit. Dei*, XIV, 28.
2. *In Ioann.* tract. XLI, 10.
3. *De gratia Christi et de pecc. orig.*, I, 25.
4. *Epist.* CXLIV, 2.

infidèles[1]. Appuyé sur le texte de saint Paul, *Rom.*, xiv, 23 : *Omne autem quod non est ex fide peccatum est*, dont il interprète le mot *fides* de la foi proprement dite, il écrit : « Sine ipsa (fide) vero etiam quae videntur bona opera in peccata vertuntur; omne enim quod non est ex fide peccatum est[2] »; et encore : « Quid enim est boni operis ante fidem, cum dicat apostolus : *Omne quod non est ex fide peccatum est*[3]. » Ainsi, même les actes des vertus naturelles que semblent pratiquer les païens, la douceur, la justice, la piété filiale, la continence, la charité, la patience sont des fautes par suite de l'absence de foi[4]. Ils surmontent par des péchés d'autres péchés : « aliis peccatis alia peccata vincuntur[5] ». Non pas que ces actes soient toujours mauvais en soi et dans leur objet; mais ils le deviennent par défaut d'intention droite, parce que leurs auteurs s'y arrêtent et s'y complaisent[6], parce que, manquant de la foi, ces auteurs ne les rapportent pas à la fin à laquelle ils devraient les rapporter : « Si fidem non habent Christi, profecto nec iusti sunt, nec Deo placent, cui sine fide placere impossibile est. Sed ad hoc eos in die iudicii cogitationes suae defendent, ut tolerabilius puniantur, quia naturaliter quae legis sunt utcumque fecerunt... hoc tamen peccantes quod homines sine fide non ad eum finem retulerunt ad quem referre debuerunt. Minus enim Fabricius quam Catilina punietur, non quia iste bonus, sed quia ille magis malus[7]. » Et comme Julien pré-

1. Schwane lui-même est obligé de le constater, *Histoire des dogmes*, traduct. DEGERT, III, 175, 176.
2. *Contra duas epist. pelag.*, III, 14.
3. *In Ioann.* tract. LXXXVI.
4. *Contra duas epist. pelag.*, III, 14.
5. *De nupt. et concup.*, I, 4.
6. *De civit. Dei*, XIX, 15; *Contra Iulian.*, IV, 21.
7. *Contra Iulian.*, IV, 25, 31, 32.

tend distinguer, entre les œuvres méritoires et les œuvres mauvaises, des œuvres « stérilement bonnes » qui ne constituent ni des péchés ni des actions que Dieu doive récompenser[1], saint Augustin repousse absolument cette distinction. Toute sa réponse serait à transcrire : « Iustus ergo Deus et bonus bonos est in mortem missurus aeternam?... Ergo intellege quod ait Dominus : *Si oculus tuus nequam est, totum corpus tuum tenebrosum erit; si autem oculus tuus simplex est, totum corpus tuum lucidum erit :* et hunc oculum agnosce intentionem qua facit quisque quod facit; et per hoc disce eum, qui non facit opera bona intentione fidei bonae, hoc est eius quae per dilectionem operatur, totum quasi corpus, quod illis, velut membris, operibus constat, tenebrosum esse, hoc est plenum nigredine peccatorum[2]. » Et encore : « Nullo modo igitur homines sunt steriliter boni, sed qui boni non sunt possunt esse alii minus, alii magis mali[3]. » Dans ces textes, il est évident que saint Augustin exagère la nécessité de rapporter tous nos actes à Dieu comme à la fin surnaturelle connue par la foi.

Qui dit grâce dit quelque chose qui est un don et qui n'est pas dû au mérite. Aussi l'évêque d'Hippone répète-t-il sans cesse que les *premières grâces* nous sont accordées par pure miséricorde. Il n'avait pas toujours été dans ce sentiment, comme il l'avoue dans le *De praedestinatione sanctorum*, 7, et comme on le voit par le *De diversis quaestionibus* LXXXIII, question LXVIII, 4, 5, où il suppose en certains pécheurs des mérites cachés qui leur valent la justification, et fait de

1. « Ego steriliter bonos dixi homines qui non propter Deum faciendo bona quae faciunt non ab eo vitam consequuntur aeternam » (*Contra Iulian.*, IV, 33).
2. *Contra Iulian.*, IV, 33.
3. *Contra Iulian.*, IV, 22.

la bonne volonté antécédente la condition de la pitié divine[1]. Mais dès 396-397, sinon plus tôt, saint Augustin revenait de son erreur par une étude plus attentive de l'*Épître aux Romains*, IX, 10-29, dans le *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, qu. II. Là, il affirmait que, si la grâce était la récompense des œuvres, elle ne serait plus la grâce, qu'elle précède les bonnes œuvres et ne les suit pas, qu'on ne saurait mériter la grâce par les œuvres, puisqu'on ne peut faire ces œuvres que par la grâce (*ibid.*, 2, 10, 12). C'est la doctrine qu'il enseignera jusqu'à la fin : « Sic enim volunt (pelagiani) intellegi quod dictum est *Si volueritis et audieritis me* tanquam in ipsa praecedente voluntate sit consequentis meritum gratiae, ac sic gratia iam non sit gratia quae non est gratuita, cum redditur debita[2]. »

Quant aux *secondes grâces*, à la grâce de bien faire après avoir cru, notre auteur pense qu'on la peut mériter au moins d'une certaine façon : « Si quis autem dixerit quod gratiam bene operandi fides meretur, negare non possumus, imo vero gratissime confitemur » ; il remarque cependant que, même alors, on l'obtient plutôt par la prière[3]. Mais pour la grâce de la *persévérance finale,* il en fait expressément un don gratuit qu'il compare aux grâces premières de la foi : « asserimus ergo donum Dei esse perseverantiam qua usque in finem perseveratur in Christo[4]. » On peut seulement la demander et l'obtenir par la prière : « Hoc ergo donum suppliciter emereri potest... A quo enim

1. Voir aussi *De libero arbitrio*, III, 55, et *Expositio quarumd. proposit. ex epist. ad Romanos*, 61.
2. *Contra duas epist. pelag.*, IV, 12, 13, 14; *De gratia Chr. et de pecc. orig.*, I, 34; *De praedest. sanct.*, 7, 12.
3. *Epist.* CLXXXVI, 7; *De gestis Pelagii*, 34; *Contra duas epist. pelag.* IV, 10.
4. *De dono perseverantiae*, 1, 2, 4-9, 13.

nisi ab illo accipimus a quo iussum est ut petamus... Orat (Ecclesia) ut credentes perseverent : Deus ergo donat perseverantiam usque in finem[1]. »

Comment agit en nous cette grâce que Dieu nous confère gratuitement? C'est, on ne l'ignore pas, un des points de la doctrine de saint Augustin qui ont suscité le plus de discussions. A en croire les jansénistes et les protestants, notre auteur aurait considéré la grâce comme une force irrésistible, créant en nous la volonté de faire le bien, et à l'action de laquelle nous ne saurions nous soustraire. Il n'aurait pas admis de grâce simplement *suffisante*, nous laissant libre de la suivre : toute grâce serait ou efficace ou insuffisante. L'homme, sollicité en sens inverse par deux délectations, celle de la concupiscence et celle de la grâce, irait nécessairement du côté de la plus forte, de la victorieuse. Il ne serait pour rien dans ses déterminations et son choix.

Qu'y a-t-il de vrai dans cette façon de présenter la doctrine de saint Augustin? Est-il vrai qu'il ait fait de la volonté, sous l'action de la grâce, une faculté toute passive; qu'il l'ait considérée comme incapable de résister à la grâce et de la repousser ou d'y coopérer librement?

En bien des passages sans doute, l'évêque d'Hippone répète que Dieu opère en nous le vouloir et le faire, que sa grâce nous donne à la fois de connaître la loi et de l'observer : « Simul donans Deus et quid agant scire et quod sciunt agere[2] ». On aurait tort toutefois d'en conclure qu'il supprime toute activité de l'âme sous l'influence de la grâce, et tout concours de l'homme. La première pensée du bien et la première inclination au bien est à la vérité un mouvement irréfléchi quoique

1. *De dono persev.*, 10, 15.
2. *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 14; *De corrept. et gr.*, 31, 32; *Contra duas epist. pelag.*, I, 37, 38; *Enchiridion*, XXXII.

vital; mais à ce premier mouvement en succède un second réfléchi et libre; seulement saint Augustin ne considère pas ce second mouvement — ce qu'il n'est pas en effet — comme parallèle à l'action de la grâce, mais comme fait avec elle, sous son influence, avec son énergie et son aide, la grâce et la volonté ne formant qu'un seul agent immédiat. Les textes du *De diversis quaestionibus ad Simplicianum*, I, qu. II, sont bien connus : « Nemo itaque credit non vocatus, sed non omnis credit vocatus. Multi enim sunt vocati, pauci vero electi : utique ii qui vocantem non contempserunt, sed credendo secuti sunt : volentes autem sine dubio crediderunt... Noluit Esau et non cucurrit » (10, cf. 13). « Ipsum velle credere Deus operatur in homine, et in omnibus misericordia eius praevenit nos : consentire autem vocationi Dei vel ab ea dissentire, sicut dixi, propriae voluntatis est... Accipere quippe et habere anima non potest bona de quibus hoc audit nisi consentiendo[1] ». « Aguntur enim (homines) ut agant, non ut ipsi nihil agant[2] ».

La volonté de l'homme concourt donc réellement et activement, selon saint Augustin, au bien qu'il opère sous l'influence de la grâce. Mais y concourt-elle *librement;* reste-t-elle libre sous cette influence? Il y a dans cette question deux choses à distinguer, le fait et le comment du fait. Le fait seul importe au dogme, et importait à notre auteur. D'autre part, la solution donnée du problème peut se présenter sous plusieurs formes. Nous ne sommes pas libres sous l'influence de la grâce si nous ne pouvons lui résister, si nous sommes nécessairement entraînés par la délectation terrestre ou céleste supérieure. Au contraire, nous

1. *De spir. et litt.*, 60.
2. *De corrept. et gr.*, 4, 31; voyez encore *De gratia et libero arbitr.*, 9, 31; *Enchiridion*, XXXII; *Contra duas epist. pelag.*, I, 36.

sommes libres s'il y a des grâces simplement mais vraiment suffisantes, si l'efficacité de la grâce vient de ce que Dieu l'a prévue efficace et non de sa nature intrinsèque, s'il n'y a pour nous que nécessité morale à suivre l'attrait le plus fort, si nous pouvons mériter, etc.

Or, on ne peut nier que, sur ces différents points, les ouvrages de saint Augustin ne présentent parfois des obscurités réelles, des textes difficiles à expliquer, ou bien une réserve et une timidité d'affirmation qui étonnent quand on consulte d'autres passages très explicites et très clairs. Ces obscurités viennent d'abord d'un défaut de suite dans le langage de notre auteur. On le voit passer, par exemple, sans nous prévenir, de la *libertas a necessitate* à la *libertas à servitute peccati*, et passer de la nécessité ou absence de liberté intérieure à la servitude du péché, conséquence du péché originel. Elles viennent encore, particulièrement dans le traité *De correptione et gratia*, de ce que la grâce dont il y est question est celle des prédestinés, grâce qui atteint toujours et infailliblement son but, bien qu'elle ne lèse pas la liberté de ceux qui la reçoivent. Elles viennent enfin et surtout de ce que l'évêque d'Hippone est préoccupé sans cesse de ne rien concéder aux pélagiens de ce dont ils pourraient abuser. Comme, en parlant du libre arbitre, ils entendent le libre arbitre sans la grâce, saint Augustin relève le rôle de la grâce et rejette dans l'ombre celui de la liberté. La vérité de cette dernière observation paraîtra évidente si l'on compare les écrits contre les pélagiens aux écrits qui combattent les manichéens. Dans ceux-ci le libre arbitre est énergiquement proclamé, précisément parce qu'il était méconnu des adversaires.

Je ne ferai que mentionner les principaux textes sur lesquels on s'est appuyé pour prétendre que saint

Augustin retirait à l'homme toute liberté sous l'action de la grâce efficace. Ce sont des textes du *De correptione et gratia*, où il déclare que la volonté et la grâce de Dieu atteignent toujours leur effet, et mènent comme il lui plaît la volonté humaine (38, 43, 45)[1]. C'est le texte du *De gratia Christi et de peccato originali*, I, 14, où il confond l'acte libre avec l'acte fait volontiers : « Praeceptum quippe liber facit qui libens facit »[2]. Ce sont les passages où notre auteur, représentant la grâce comme une délectation céleste qui s'oppose à la délectation terrestre, à la concupiscence, déclare que nous suivons nécessairement celle des deux qui nous attire le plus, et qu'il nomme victorieuse : « Quod enim amplius nos delectat, secundum id operemur necesse est[3] ».

Mais à ces textes dont l'obscurité, je l'ai dit, peut s'expliquer, il est facile d'opposer des déclarations catégoriques et nombreuses. Saint Augustin, qui admettait la liberté contre les manichéens[4], l'admet encore avec les pélagiens. Il se plaint que, comme il en est qui, pour affirmer le libre arbitre, nient la grâce, il en est aussi qui, en affirmant la grâce, nient le libre arbitre[5], et, pour éclaircir ces questions, il écrit le *De gratia et libero arbitrio* dont tout le début (2-5) est consacré à prouver l'exercice du libre arbitre soit dans les bonnes, soit dans les mauvaises actions : « Nemo ergo Deum causetur in corde suo, sed sibimet imputet quisque, cum peccat. Neque cum aliquid secundum Deum operatur, alienet hoc a propria voluntate » (4).

1. Cf. *De praedest. sanctor.*, 14.
2. Saint Augustin se sert de cette idée pour répondre à Julien (*Contra Iulian. op. imp.*, V, 61 ; *De natura et gratia*, 54).
3. *Expositio epist. ad Galatas*, 49; *De spiritu et litt.*, 6; *De peccat. merit. et remiss.*, II, 26, 32.
4. *De libero arbitrio*, III, 56; *De duabus animabus*, 19.
5. *De gratia et libero arbitrio*, 1; *De peccat. merit. et remiss.*, II, 28.

Au *De peccatorum meritis et remissione*, III, 3, il admet l'objection pélagienne : « Si nolumus, non peccamus, nec praeciperet Deus homini quod esset humanae impossibile voluntati » ; mais il remarque que, si nous péchons, c'est parce que nous ne déployons pas toutes les forces de notre volonté, ce qui serait parfois nécessaire. Au même traité, I, 26, il écrit : « Cum voluntatem humanam gratia adiuvante divina, sine peccato in hac vita possit homo esse, cur non sit possem facillime ac veracissime respondere quia homines nolunt : sed si ex me quaeritur quare nolunt, imus in longum ». Au *De spiritu et littera*, 58, notre auteur suppose encore formellement que les infidèles peuvent résister à la grâce de la vocation à la foi, parce que Dieu, en les appelant, respecte leur libre arbitre. C'est donc volontairement et librement que ceux qui croient répondent à l'appel de Dieu, et que ceux qui n'y répondent pas le repoussent[1]. Mais d'où vient chez eux cette différence de conduite? Peut-être, ajoute saint Augustin, de ce que les uns ont été appelés par une grâce en harmonie (*congruenter*) avec leurs dispositions actuelles, les autres, non. Voilà la grâce congrue, non efficace par elle-même, mais efficace par suite de la prescience divine : « Illi enim electi quia congruenter vocati : illi autem qui non congruebant neque contemperabantur vocationi, non electi, quia non secuti, quamvis vocati[2] ». Et enfin au *De natura et gratia*, 78, saint Augustin approuve complètement le mot de saint Jérôme : « Liberi arbitrii nos condidit Deus, nec ad virtutem, nec ad vitia necessitate trahimur, alioquin ubi necessitas nec corona est », en ajoutant cependant : « sed in recte faciendo ideo nullum est vinculum necessitatis quia libertas est charitatis ».

1. *De divers. quaest. ad Simplic.*, I, qu. II, 10.
2. *De div. quaest. ad Simplic.*, I, qu. II, 13.

Dans les entraînements de la délectation de la grâce dont parle l'évêque d'Hippone, il ne faut donc voir que des entraînements relatifs auxquels on peut résister. Evidemment sa théorie, s'il en avait une, se rapprocherait davantage de la théorie de la grâce efficace par elle-même que de la théorie moliniste; mais cette efficacité de la grâce, il la mettrait plutôt dans une puissance d'attraction morale que dans une force de prémotion physique. Le système dit *augustinien* n'a pas, en somme, trahi sa pensée.

Une dernière preuve qui établirait, s'il était nécessaire, que saint Augustin a admis la persistance de la liberté humaine sous l'action de la grâce efficace est sa doctrine sur le mérite, car il remarque bien lui-même qu'il n'y a pas de mérite sans liberté : « Quando enim volens facit (homo), tunc dicendum est opus bonum, tunc speranda est boni operis merces ab eo de quo dictum est *Qui reddet unicuique secundum opera sua*[1]. » Or, on ne peut mériter les grâces premières, nous l'avons vu, mais on peut, ayant la foi, mériter d'une certaine façon la grâce de bien faire et la justification : « Nec ipsa remissio peccatorum sine aliquo merito est si fides hanc impetrat : neque enim nullum est meritum fidei[2]. » On ne saurait non plus mériter la persévérance finale : on peut seulement l'obtenir par ses prières. Quant à la gloire, elle est proprement l'objet que mérite la justice présente : « Plane minor ista iustitia quae facit meritum; maior illa fit praemium[3]. » « Post hanc autem vitam merces perficiens redditur, sed eis tantum a quibus in hac vita eiusdem mercedis meritum comparatur[4]. » Et cela n'empêche pas que,

1. *De gratia et lib. arbitrio*, 4.
2. *Epist.* CXCIV, 9; CLXXXVI, 10.
3. *Contra duas epist. pelag.*, III, 23.
4. *De perfect. iustit. hominis*, 17; *De spirit. et litt.*, 48; *Epist.* CCXIV,

tout en étant une récompense, elle ne soit une grâce, puisque nos mérites eux-mêmes sont le fruit de la grâce, et en un sens, des dons de Dieu : « Unde et ipsam vitam aeternam, quae certe merces est operum bonorum, gratiam Dei appellat Apostolus... Intellegendum est igitur ipsa hominis bona merita esse Dei munera; quibus cum vita aeterna redditur, quid nisi gratia pro gratia redditur[1] ? »

Le mérite proprement dit, comme on vient de le voir, suppose en l'homme l'état de justice[2]. C'est ce que nous nommons l'état de grâce, la grâce sanctifiante. Saint Augustin a plusieurs fois accusé les pélagiens de borner le rôle de la justification à la rémission des péchés[3]. Julien d'Eclane attribuait cependant au baptême des enfants la production en eux d'une vie nouvelle et plus haute[4]. En tout cas, l'évêque d'Hippone insistait sur le renouvellement intérieur dont cette justification était le principe : « Non enim advertunt eo quosque fieri filios Dei quo esse incipiunt in novitate spiritus et renovari in interiorem hominem secundum imaginem eius qui creavit eos[5]. » Par elle nous devenons enfants de Dieu, images de Dieu, semblables à notre Père, et aussi revêtus du nouvel homme, de la vie de Jésus-Christ. Nous vivons de la vie de Dieu et participons à sa justice que Jésus-Christ nous communique[6]. Cette justice d'ailleurs peut s'accroître chaque jour jusqu'à ce qu'elle se consomme dans la gloire : « Ipsa iustitia, cum proficimus, crescit... et unusquis-

1. *Enchiridion*, CVII; *Epist.* CXCIV, 19.
2. Et voyez *Epist.* CLXXXVI, 7.
3. *De gratia et lib. arbitrio*, 27; *Contra Iulian. op. imp.*, II, 16, 227; VI, 15.
4. V. plus haut, p. 443.
5. *De peccat. merit. et remiss.*, II, 9.
6. *De peccat. merit. et remiss.*, I, 10, 11; II, 10; *Contra Faustum manich.*, III, 3; *Contra Adimant. manich.*, V, 2; *In Ioan.* tract. XIX, 11.

que vestrum iam in ipsa iustificatione constitutus... proficiens de die in diem... proficiat et crescat donec consummetur[1]. »

§ 6. — La prédestination[2].

La doctrine de la prédestination est le couronnement de celle de la grâce. La prédestination est l'acte par lequel Dieu décrète qu'il donnera à un certain nombre d'hommes des grâces en cette vie, ou la gloire en l'autre. On en distingue généralement deux sortes, la prédestination à la gloire, qui emporte nécessairement la prédestination à la grâce, et la prédestination à la grâce seule ou à la foi, laquelle ne suppose pas nécessairement la prédestination à la gloire.

Saint Augustin avait paru enseigner en une occasion que la prédestination à la grâce et à la foi dépendait de la fidélité à la vocation divine prévue par Dieu, ou, pour être plus précis, que si Notre Seigneur avait prêché dans tels lieux et à tel moment, c'est parce qu'il avait prévu que là se trouveraient à cet instant des âmes qui recevraient sa parole[3]. Ses adversaires semi-pélagiens lui rappelèrent plus tard ce passage qui favorisait leur propre opinion. L'évêque d'Hippone se justifia en observant que, dans le passage objecté, écrit pour des païens, il n'avait pas voulu traiter *ex professo* la question, qu'il y avait réservé, comme causes explicatives de la vocation divine, le secret conseil de Dieu

1. *Sermo* CLVIII, 5.

2. En commençant ce paragraphe, je ne saurais trop exhorter les personnes à qui ces difficiles matières ne sont pas familières à les étudier dans un bon auteur de théologie. Il m'est impossible de donner ici toutes les explications qui seraient utiles ou même nécessaires.

3. *Epist.* CII, 14, 15; *De praedest. sanctor.*, 17; on lui reprochait également des passages des propositions 60 et 62 de l'*Expositio quarumdam propositionum ex epist. ad Romanos*. V. *Epist.* CCXXVI, 3.

et d'autres causes différentes de la foi prévue des auditeurs, et enfin que ces mérites prévus, dont il avait parlé, supposaient eux-mêmes une grâce préalable gratuitement concédée[1]. On ne pouvait donc en conclure que la vocation à la foi n'était pas gratuite. Elle l'est au contraire absolument, comme le prouvent les paroles de Notre Seigneur sur Tyr et Sidon (*Matth.*, xi, 21) : « Non enim quia credidimus, sed ut credamus elegit nos : ne priores eum elegisse dicamur... Nec quia credidimus sed ut credamus vocamur[2]. » Et sur la vocation à la grâce : « Elegit ergo nos Deus in adoptionem filiorum, non quia per nos sancti et immaculati futuri eramus, sed elegit praedestinavitque ut essemus. Fecit autem hoc secundum placitum voluntatis suae ut nemo de sua, sed de illius erga se voluntate glorietur[3]. »

Ce n'est pas du reste de la prédestination à la foi et à la grâce que saint Augustin s'est surtout occupé : c'est de la prédestination à la gloire; et il n'a guère parlé de la première qu'en tant qu'elle est incluse dans la seconde. Il a consacré à ce sujet surtout les trois traités *De correptione et gratia*; *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae*, écrits tous trois à la fin de sa vie.

La prédestination n'était et ne pouvait être pour les pélagiens qu'un acte de volonté conséquent à un acte de prescience et nécessité par lui. Dieu prévoyant ce que serait chaque homme dans l'ordre moral par son libre arbitre, en fixait par avance le sort dernier[4]. Dans le système semi-pélagien, dont il sera question

1. *De praedestin. sanct.*, 18, 19; *Retract.*, II, 31; *De dono persever.*, 23.
2. *De praedest. sanctor.*, 38; *De dono persever.*, 23, 25; *Contra Iulian.*, V, 13; *Epist.* CLXXXVI, 4-6.
3. *De praedest. sanctor.*, 37.
4. *De praedest. sanctor.*, 36.

plus tard, mais dont l'évêque d'Hippone connut les premières manifestations, le commencement seul de la foi dépendait de l'homme, les œuvres et la persévérance étaient proprement l'objet d'un décret divin prédestinant les justes à la sainteté, et par suite à la gloire[1]. Saint Augustin ne comprend point ainsi la prédestination.

Avant tout, Dieu choisit ses élus et les prédestine au ciel : « Elegit Deus in Christo ante constitutionem mundi membra eius : et quomodo eligeret eos qui nondum erant nisi praedestinando? Elegit ergo praedestinans eos[2]. »

Ce choix, cette prédestination de Dieu atteint toujours son but : l'assurance du salut est liée à la prédestination. Le prédestiné peut ne pas appartenir momentanément à l'Église ou à son corps visible; il peut s'égarer pour un temps en dehors de la voie : Dieu saura l'y ramener quand il le faudra : « Ex his nullus perit, quia omnes electi sunt... Horum si quisquam perit fallitur Deus; sed nemo eorum perit quia non fallitur Deus[3]. »

L'acte de prédestination en effet emporte avec soi la collation de tous les moyens qui doivent conduire à la gloire. L'évêque d'Hippone les a énumérés d'après saint Paul : « Quos enim praedestinavit ipsos et vocavit, illa scilicet vocatione secundum propositum : non ergo alios, sed quos praedestinavit ipsos et vocavit; nec alios, sed quos ita vocavit ipsos et iustificavit : nec alios, sed quos praedestinavit, vocavit, iustificavit ipsos et glorificavit (*Rom.* VIII, 30)... Eligendo ergo fecit divites in fide sicut haeredes regni[4]. » Ainsi les

1. *De praedest. sanctor.*, 38.
2. *De praedest. sanctor.*, 35.
3. *De corrept. et gr.*, 14, 23, 24; *De dono persever.*, 35; *De praedest. sanctor.*, 17-19; *Epist.* CII, 12, 14, 15
4. *De praedest. sanctor.*, 34.

prédestinés sont d'abord appelés à la foi d'une *propria vocatio*, appelés *secundum propositum*, c'est-à-dire d'une façon efficace[1]; puis ils sont justifiés par des grâces également efficaces afin d'être « sancti et immaculati in conspectu eius (Dei)[2] »; puis favorisés de la persévérance finale de façon à ce qu'ils ne défaillent point dans le bien, ou que leurs défaillances soient réparées à l'heure de la mort[3]; et enfin couronnés et glorifiés au ciel.

La façon même dont saint Augustin expose ces premières idées sur la prédestination conduit naturellement à penser qu'il a admis une prédestination à la gloire absolue et gratuite, et, comme s'expriment les théologiens, *ante praevisa merita* : Dieu n'a rien considéré dans le choix de ses élus que sa propre volonté; il a seulement, conséquemment à ce choix, pourvu ses élus — les adultes du moins — des grâces nécessaires pour qu'ils méritent effectivement par leurs œuvres la gloire qu'il leur destinait. Plusieurs auteurs cependant (Franzelin, Fessler-Jungmann)[4] ne veulent pas que l'évêque d'Hippone ait eu sur ce point de système précis, ni qu'il ait traité la question de la prédestination *ante* ou *post praevisa merita*, en somme oiseuse, contre les pélagiens. Ce n'est pas l'avis de Petau. Bien qu'il ne partage pas personnellement l'opinion de saint Augustin[5], le savant jésuite a accumulé les arguments pour démontrer que notre auteur a soutenu la prédestination absolue, *ante praevisa merita*[6], et ce jugement de Petau paraît en effet plus conforme aux textes, et

1. *De praedest. sanct.*, 37; cf. *De dono persev.*, 21.
2. *De praedest. sanct.*, 36.
3. *De corrept. et gr.*, 16, 21, 22; *De dono persev.*, 19.
4. Franzelin, *De Deo uno*, th. LXII, LXIII; Fessler-Jungmann, *Institutiones patrologiae*, II, 1, p. 348, 349.
5. *De Deo*, lib. X, cap. 1 et seqq.
6. *De Deo*, lib. IX, cap. 6-15.

cadrant mieux avec l'idée que se fait saint Augustin, d'après saint Paul, du domaine souverain de Dieu et de la pleine indépendance de ses décisions.

Saint Augustin en effet ne se contente pas de repousser l'erreur pélagienne qui représentait la prédestination comme conséquente à la prévision de mérites purement humains; il repousse encore cette opinion semi-pélagienne qui faisait dépendre le sort des enfants mourant avant l'âge de raison, leur baptême ou leur non-baptême, de la prévision du bien ou du mal qu'ils auraient fait s'ils avaient vécu. C'est là, de l'avis de l'évêque d'Hippone, une idée qu'on ne saurait raisonnablement soutenir. Les enfants, et en général les hommes seront jugés non sur leur conduite hypothétique, dans un ordre de choses qui n'a point existé, mais sur leur conduite réelle. Or les enfants qui meurent dès le berceau n'ont commis ni bien ni mal. Il est donc bien clair, pour eux du moins, que ceux d'entre eux qui sont prédestinés l'ont été indépendamment de toute prévision de mérites : ils l'ont été *ante praevisa merita* : « In eo ergo quod aliis eam (gratiam baptismatis) dat, aliis non dat, cur nolunt cantare Domino misericordiam et iudicium? Cur autem illis potius quam illis detur, *Quis cognovit sensum Domini?* Quis inscrutabilia scrutari valeat? Quis investigabilia vestigare[1] ? »

En est-il autrement pour les adultes? Non : saint Augustin insiste au contraire sur la parité qui existe à ce point de vue entre les adultes et les enfants. Pour les uns et les autres le pourquoi de leur prédestination est un mystère : nous savons seulement que Dieu n'est pas injuste[2]. De plus la prédestination n'est pas l'effet

1. *De dono persever.*, 27, 23, 31; *De praedest. sanct.*, 24-29; *Epist.* CLXXXVI, 11.
2. *Contra Iulian.*, IV, 45; *De dono persever.*, 25.

de la grâce conférée, mais au contraire sa préparation : « Haec est praedestinatio sanctorum, nihil aliud : praescientia scilicet et praeparatio beneficiorum Dei quibus certissime liberantur quicumque liberantur [1]. » Si donc de deux adultes également appelés, également pieux, l'un persévère, l'autre ne persévère pas, c'est — indépendamment de leur volonté qui reste toujours libre — que l'un est prédestiné, l'autre ne l'est pas [2]. Si la grâce de la vocation est refusée aux uns, si des grâces congrues (congrua suis mentibus vel audiant verba, vel signa conspiciant) ne sont pas données à certains qui en auraient profité, c'est — toujours avec la même réserve — qu'ils ont été laissés dans la masse de perdition dont d'autres ont été tirés [3]. Et ceux-ci l'ont été « per electionem, ut dictum est, gratiae, non praecedentium meritorum suorum, quia gratia illis est omne meritum [4] ». La miséricorde de Dieu toute seule est le principe de leur salut : « Quid nos hic docuit nisi ex illa massa primi hominis cui merito mors debetur, non ad merita hominum sed ad Dei misericordiam pertinere quod quisque liberatur [5]. » Bref, par l'effet seul de sa volonté, Dieu, comme le père de famille, donne aux uns ce qu'il ne leur doit pas et le refuse aux autres : il ne doit de compte à personne [6].

L'ensemble de la pensée de saint Augustin nous dirige donc vers la doctrine de la prédestination à la gloire *ante praevisa merita*. Que s'il s'agissait non plus de la prédestination à la gloire prise isolément, mais de la prédestination complète à la grâce efficace, à la persévérance finale et à la gloire, aucun doute ne

1. *De dono persever.*, 35.
2. *De dono persever.*, 21.
3. *De dono persever.*, 35.
4. *De corrept. et gr.*, 13.
5. *Epist.* CLXXXVI, 16.
6. *De dono persever.*, 17.

serait possible : l'évêque d'Hippone revient continuellement sur son absolue gratuité[1].

Tous cependant ne sont pas du nombre des prédestinés : ce nombre est fixé d'avance et invariablement par la prescience et la puissance divine « ut ne addatur eis quisquam, nec minuatur ex eis[2]. » Quel est ce nombre? Saint Augustin a émis l'opinion qu'il était au moins égal à celui des anges déchus, et il ajoute qu'il sera peut-être supérieur, mais nous ignorons d'ailleurs le nombre des anges déchus[3]. En tout cas les élus seront en petit nombre relativement à ceux qui périssent : « Quod ergo pauci in comparatione pereuntium, in suo vero numero multi liberantur, gratia fit, gratis fit[4]. » Tous en effet devaient être condamnés à cause du péché d'origine, et c'est pourquoi Dieu n'en sauve qu'une bien moindre partie[5].

Mais alors Dieu veut-il sauver tous les hommes, et comment peut-il le vouloir puisque tous ne sont pas prédestinés? On sait comment la théologie actuelle répond à cette question. Dieu veut, d'une volonté *antécédente*, le salut de tous, et destine à tous pour ce but des grâces suffisantes. Malheureusement un certain nombre n'en profitent pas dont Dieu, en *conséquence*, ne veut pas le salut mais la punition. Pour les enfants qui meurent avant l'âge de raison, l'explication est plus complexe à fournir : les théologiens cependant s'accordent généralement à affirmer le fait.

Quelle est, sur ce point, la pensée de saint Augustin?

Cette pensée a suscité des controverses et n'est pas

1. *Enchiridion*, XCVIII, XCIX; *Epist.* CLXXXVI, 15; *De dono persever.*, 17, 28.
2. *De corrept. et gr.*, 39, 42; *Epist.* CLXXXVI, 25.
3. *Enchiridion*, XXIX; *De civit. Dei*, XXII, 1, 2.
4. *De corrept. et gr.*, 28, 21; *Epist.* CXC, 12.
5. *De civit. Dei*, XXI, 12.

toujours claire [1]. Cela tient d'abord à ce que l'auteur ne fait pas explicitement les distinctions que nous avons signalées; puis à ce que, argumentant contre les pélagiens qui, au fond, n'admettaient pas en Dieu de volonté spéciale prédestinant les élus, il s'efforce de montrer qu'il y a effectivement en Dieu, par rapport aux prédestinés, une volonté qu'on ne trouve pas en lui vis-à-vis des réprouvés. La volonté *absolue et conséquente* est ainsi seule mise en relief, la volonté *antécédente* plutôt rejetée dans l'ombre. C'est surtout dans l'explication du texte de *I Timothée*, II, 4, objecté par les adversaires, que se montre cette disposition : *Qui omnes homines vult salvos fieri, et ad agnitionem veritatis venire*. Tantôt l'évêque d'Hippone l'explique dans le même sens que *Omnes in Christo vivificabuntur*, c'est-à-dire que, comme tous ceux qui seront vivifiés ne le seront que par le Christ, aussi tous ceux qui seront sauvés ne le seront que par la volonté de Dieu [2]. Tantôt il voit désignées par *omnes* les diverses classes d'hommes, princes, magistrats, ouvriers, etc., Dieu n'excluant personne du salut précisément à cause de sa condition [3]. Tantôt il fait le même mot synonyme de *multi* [4]. Et tantôt enfin il explique le mot *vult* en ce sens que Dieu produit dans les prédestinés la volonté d'être sauvés, à peu près comme le Saint-Esprit est dit crier en nous *Abba, Pater*, parce qu'il nous le fait crier [5]. Il est évident que dans tous ces commentaires, saint Augustin veut éviter le sens naturel et obvie du texte [6].

Est-ce donc qu'il nie en réalité la volonté salvifique

1. V. PETAU, *De incarnatione*, lib. XIII, cap. 3, 4.
2. *Epist.* CCXVII, 19; *Enchiridion*, CIII.
3. *Enchiridion*, CIII.
4. *Contra Iulian.*, IV, 44.
5. *De corrept. et gratia*, 47.
6. Et voyez *Epist.* CCXVII, 19.

universelle de Dieu? Nullement : car en bon nombre de passages, il la suppose avec évidence, surtout quand il affirme que Jésus-Christ est mort pour tous, et offre à tous les grâces suffisantes. Petau cite en ce sens, et on peut citer *De catechizandis rudibus*, 52; *Epistula* CLXXXV, 49; *Enarratio in psalmum* LXVIII, sermo II, 11; *Retractationes*, I, 10, 2; *Contra Iulianum*, VI, 8; *Contra Iulianum opus imperfectum*, II, 174, 175. Mais le passage classique est au *De spiritu et littera*, 58 : « Vult autem Deus omnes homines salvos fieri et in agnitionem veritatis venire, non sic tamen ut eis adimat liberum arbitrium quo vel bene vel male utentes iustissime iudicentur. Quod cum fit, infideles quidem contra voluntatem Dei faciunt, cum eius Evangelio non credunt : nec ideo tamen eum vincunt, verum seipsos fraudant magno et summo bono, malisque poenalibus implicant, experturi in suppliciis potestatem eius cuius in donis misericordiam contempserunt. »

La même contradiction apparente, que nous venons de rencontrer dans l'évêque d'Hippone parlant du salut des adultes, se rencontre chez lui quand il parle du salut des enfants. Dans sa lettre CCXVII, 19, il paraît nier absolument que Dieu veuille le salut de ceux qui meurent avant le baptême, « cupientibus festinantibusque parentibus, ministris quoque volentibus ac paratis, Deo nolente quod detur (baptismus) cum repente, antequam detur, exspirat pro quo, ut acciperet currebatur... cum tam multi salvi non fiant, non quia ipsi, sed quia Deus non vult, quod sine ulla caligine manifestatur in parvulis[1] ». Où l'on peut remarquer que saint Augustin écarte l'hypothèse de la négligence des parents et donne pour seule explication le non-vouloir

1. Et voyez *De dono persever.*, 31.

de Dieu. Et ailleurs cependant, il affirme positivement que, comme les enfants sont morts en Adam, Jésus-Christ est mort aussi pour eux : « Ibi sunt et parvuli, quia et pro ipsis Christus mortuus est : qui propterea pro omnibus mortuus est quia omnes mortui sunt [1]. »

Ces contradictions ne peuvent évidemment s'expliquer qu'en admettant que saint Augustin distingue en Dieu, sans assez le marquer, une double volonté, antécédente et conséquente. On en trouve l'expression un peu voilée, et à propos d'un autre objet, dans le *De nuptiis et concupiscentia*, II, 46, et dans l'ouvrage imparfait contre Julien, II, 144.

La prédestination a pour contre-partie la réprobation. De celle-ci les théologiens actuels distinguent deux espèces ou deux degrés, la réprobation *négative* qui est la non-destination d'un individu à la vue de Dieu et à la gloire, en tant que fin surnaturelle qui ne lui est pas due; et la réprobation *positive* qui est l'infliction de peines éternelles vindicatives, peine du sens et peine du dam considérée comme châtiment.

Cette distinction n'est pas faite dans saint Augustin. Sa théorie de la réprobation est nette. Tous les hommes ont péché en Adam, et par conséquent tous les hommes nés ou à naître ont, en principe, encouru la damnation. Ils sont une *massa damnata*, *massa peccati*, *massa perditionis*. Cette damnation n'emporte pas seulement la privation de la vue de Dieu : elle emporte encore, comme on l'a vu pour les enfants, une peine positive du sens bien qu'assez douce.

De cette masse, saint Augustin le dit et le répète, Dieu aurait pu ne tirer personne, ne séparer personne : la condamnation était juste : « Etiamsi nullus inde liberaretur, nemo posset Dei vituperare iustitiam [2]. »

1. *Contra Iulian. op. imp.*, II, 175; *Contra Iulian.*, VI, 8,
2. *Enchiridion*, XCIX; *De dono persever.*, 16; *Epist.* CLXXX, 21.

Mais, par pure miséricorde, il sépare de cette masse un certain nombre d'élus : ce sont les prédestinés. Les autres ne sont pas séparés, ne font pas l'objet d'un choix particulier : ce sont les réprouvés : « Non sunt ab illa conspersione discreti quam constat esse damnatam[1]. » Il semble, par l'ensemble du langage de notre auteur, que la réprobation se fait par *prétérition*. Il y a eu dans le principe un acte de la volonté divine condamnant le genre humain en conséquence du péché originel. Pour ceux qui ne sont pas tirés de la masse, un nouvel acte n'est pas nécessaire : Dieu prend les prédestinés, laisse les autres, appelle efficacement les premiers, non les seconds, donne à ceux-là la persévérance finale, non à ceux-ci[2]. En quelques endroits cependant, il est question de prédestination à la mort éternelle[3], et l'on verra plus loin comment on doit expliquer cette expression.

Et maintenant pour cette prétérition, Dieu, outre le péché d'origine, — qui suffit à justifier à nos yeux la conduite divine vis-à-vis des réprouvés — Dieu envisage-t-il ou n'envisage-t-il pas les démérites futurs personnels des non-prédestinés? C'est, on le voit, la question parallèle à celle de la prédestination *ante* ou *post praevisa merita*. L'acte de prétérition divine est-il *ante* ou *post praevisa demerita?*

Pour les enfants qui meurent sans baptême, la réponse de saint Augustin est claire. Ici, aucun démérite, en dehors du péché originel, ne pouvait être prévu : le péché originel est donc la cause unique de la damnation des enfants. L'enfant est né coupable; Dieu s'est contenté de ne lui pas ménager la grâce de

1. *De corrept. et gr.*, 12.
2. *De dono persever.*, 21.
3. *In Ioan.* tract. XLIII, 13; XLVIII, 6; CX, 2; *De civit. Dei*, XV, 1, 1 *Enchiridion*, C; *De peccator. merit. et remiss.*, II, 26; *De anima et eius origine*, IV, 16.

la régénération : « Nulla quippe merita, etiam secundum ipsos pelagianos, possunt in parvulis inveniri cur alii eorum mittantur in regnum, alii vero alienentur a regno[1]. »

Pour les adultes, l'avis de Petau est que la réponse de saint Augustin est la même[2]. Dès le principe, avant d'envisager les mérites ou démérites personnels futurs des individus, Dieu a choisi les uns et laissé les autres dans la masse de perdition où les tenait le péché d'origine. Ce n'est que pour décréter le degré des peines dues à chacun des réprouvés que Dieu a considéré leurs futurs démérites.

On peut citer dans ce sens *Enchiridion,* XCVIII, XCIX; *Contra Iulianum,* IV, 45, 46; *De diversis quaestionibus ad Simplicianum,* II, qu. II, surtout 17; *Epist.* CLXXXVI, 12, 15, 16, 21; CXCIV, 4, 5, 23; *De civitate Dei,* XVI, 35; *Contra duas epistulas pelagianorum,* II, 13. L'idée qui y revient constamment est qu'entre les prédestinés et les réprouvés il y a *eadem causa, causa communis :* les uns et les autres inclus dans la même masse ont mérité le même sort : la volonté de Dieu seule a mis entre eux une différence. Ajoutons que, en plus d'un endroit, saint Augustin compare la réprobation aussi bien que la prédestination des adultes à la réprobation et à la prédestination des enfants morts avant l'âge de raison : « Quod in his (parvulis) videmus quorum liberationem bona eorum merita nulla praecedunt, et in his quorum damnationem utrisque communia originalia sola praecedunt, hoc et in maioribus fieri nequaquam omnino cunctemur, id est non putantes vel secundum sua merita gratiam cuiquam dari, vel nisi suis meritis quemquam puniri, sive pares

1. *De dono persever.,* 20, 24, 25; *Contra duas epist. pelag.,* II, 14; *Contra Iulian.,* IV, 42.
2. *De Deo,* lib. IX, cap. 9, 0.

qui liberantur atque puniuntur, sive dispares habeant causas malas[1]. »

Nous sommes donc, encore ici, rejetés dans le mystère : nous savons seulement que Dieu est juste. Il prédestine l'un qui était perdu : c'est miséricorde ; il laisse l'autre dans sa perte : c'est justice : le péché d'origine suffit à tout expliquer pour nous : « Merito autem videretur iniustum quod fiunt vasa irae ad perditionem, si non esset ipsa universa ex Adam massa damnata. Quod ergo fiunt inde nascendo vasa irae pertinet ad debitam poenam : quod autem fiunt renascendo vasa misericordiae pertinet ad indebitam gratiam[2]. » C'est l'idée sur laquelle notre auteur revient continuellement.

Les non-prédestinés ne sont pas pour cela abandonnés de Dieu. Ils sont appelés, bien que « non secundum propositum » : ils peuvent quelque temps « bene pieque vivere », être regardés comme élus et enfants de Dieu ; mais « non eos dicit filios Dei praescientia Dei » ; ils ne sont qu'en apparence des nôtres, autrement ils seraient restés avec nous (*I Ioann.*, II, 19)[3]. Il n'y a pas du reste pour eux de prédestination au péché, et c'est toujours librement que les méchants pèchent et se damnent : « Quod a Deo nos avertimus nostrum est, et haec est voluntas mala[4]. » Dieu les abandonne seulement à leur propre volonté, à leur liberté fragile, et en ce sens il est dit endurcir le cœur

1. *De dono persever.*, 25 ; *Contra Iulian.*, IV, 42 ; *De corrept. et gr.*, 12. En quelques endroits cependant saint Augustin paraît supposer la réprobation *post praevisa demerita*, par exemple *Epist.* CLXXXVI, 23 ; CXC, 9 ; et c'est par là qu'il faudrait expliquer l'expression de prédestination *à la mort éternelle* dont il a été question plus haut.

2. *Epist.* CXC, 9, 11, 12 ; CLXXXVI, 24-26 ; *De dono persever.*, 16 ; *De civit. Dei*, XIV, 26.

3. *De corrept. et gr.*, 16, 17, 19, 20 ; *De dono persever.*, 21.

4. *De peccat. merit. et remiss.*, II, 31 ; *De corrept. et gr.*, 42 ; *Epist.* CLXXXVI, 23 ; CXCIV, 12.

des impies, faisant souvent de leurs nouveaux péchés le châtiment des anciens [1].

Telle est, sur la prédestination, la doctrine de saint Augustin. On verra plus amplement ailleurs les difficultés qu'elle soulevait; mais il en est une qu'il faut signaler de suite, et qui vise d'ailleurs le dogme de la prédestination en général. On reprochait à cette doctrine de conduire à l'inertie et à l'indifférence pour le bien, puisque, quoi qu'on fît, on serait toujours sauvé ou damné selon que l'on était par avance prédestiné ou non [2]. A cela l'évêque d'Hippone répondait que la prédestination ne devait pas plus que la prescience divine conduire à l'indifférence, puisque, dans les deux cas, notre liberté est respectée, et nous sommes dans l'ignorance des desseins de Dieu sur nous. Et cette ignorance nous est utile, nécessaire même, pour nous rendre à la fois humbles et courageux [3].

Arrivé à la fin de cette longue étude sur saint Augustin, il serait oiseux de s'excuser sur ce qu'elle a d'inadéquat au grand objet qu'elle devait traiter. La doctrine de notre auteur si riche, si profonde et si variée n'est pas de celles qu'on résume aisément dans des formules courtes et rigides. Si imparfaites qu'elles soient, les pages qui précèdent permettent cependant au lecteur de voir les progrès immenses réalisés par la théologie chrétienne sous la plume de l'évêque d'Hippone. Plus que ses devanciers latins, si l'on excepte Victorin, il introduit dans l'étude de la révélation l'élément philosophique. En matière trinitaire, il donne sa forme décisive à la conception occidentale

1. *De gratia et lib. arbitr.*, 41, 42; *De natura et gratia*, 24; *Contra Iulian.*, V, 12; *Contra Iulian op. imp.*, IV, 34.
2. *De dono persever.*, 38.
3. *De dono persever.*, 38, 40-42.

d'une trinité immanente, affirme explicitement la procession du Saint-Esprit du Fils, et prélude aux essais d'explications psychologiques tentées par le moyen âge. Contre Leporius, il résout déjà le problème de l'unique personnalité de Jésus-Christ; mais surtout, contre les donatistes, il fait faire un pas immense à l'ecclésiologie et à la doctrine sacramentaire. L'origénisme avait troublé des intelligences comme celles de Jérôme et d'Ambroise. Avec une autorité souveraine, Augustin dissipe les ombres et rétablit la tradition. Mais c'est surtout dans la lutte contre les pélagiens et sur les questions de la grâce qu'apparaissent toutes les ressources de ce merveilleux esprit. On exagérerait en disant que là tout était à créer : à la fin du IV[e] siècle, il y avait en ces matières, outre les textes scripturaires, des données traditionnelles. Mais il fallait les dégager, les expliquer, les mettre au point, les coordonner, les défendre. L'évêque d'Hippone y suffit presque à lui seul. Que dans cette grande œuvre il y ait quelques endroits faibles : que sur telle ou telle question, notre auteur ait exagéré l'expression ou même l'enseignement, on ne s'en étonnera pas : c'était un initiateur et un africain. Mais si l'Église n'a pas tout retenu de sa doctrine, si l'on ne peut dire simplement que la théologie de saint Augustin sur le péché originel, sur la grâce, sur la prédestination est celle de l'Église, il est incontestable que tout le fond en a passé dans les définitions dogmatiques, et qu'on en doit regarder l'auteur comme le fondateur de l'anthropologie surnaturelle chrétienne. Nul théologien avant et après lui ne s'est trouvé, et dans des circonstances plus difficiles, en face de problèmes aussi ardus, ni n'a porté dans leur solution plus de pénétration et de profondeur.

TABLE ANALYTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

APERÇU GÉNÉRAL SUR LA THÉOLOGIE GRECQUE AU IVe SIÈCLE.

CHAPITRE II

LES HÉRÉSIES TRINITAIRES DU IVe SIÈCLE. DÉFINITION DE LA CONSUBSTANTIALITÉ DU FILS ET DU SAINT-ESPRIT.

CHAPITRE III

LUTTE DOCTRINALE CONTRE L'ARIANISME ET LE MACÉDONIANISME. L'ORTHODOXIE TRINITAIRE GRECQUE AU IVe SIÈCLE.

CHAPITRE IV

L'HÉRÉSIE CHRISTOLOGIQUE AU IVe SIÈCLE. L'APOLLINARISME.

CHAPITRE V

CHAPITRE VI

LA THÉOLOGIE GRECQUE DU IVe SIÈCLE EN DEHORS DES QUESTIONS TRINITAIRES ET CHRISTOLOGIQUES.

CHAPITRE VII

LA THÉOLOGIE DE LANGUE SYRIAQUE AU IVe SIÈCLE. — APHRAATE ET SAINT ÉPHREM.

CHAPITRE VIII

LES HÉRÉSIES LATINES DU IVe SIÈCLE.

CHAPITRE IX

LA THÉOLOGIE LATINE AU IVe SIÈCLE.

CHAPITRE X

LA THÉOLOGIE DE SAINT AUGUSTIN.

CHAPITRE XI

SAINT AUGUSTIN ET LE PÉLAGIANISME.

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS

BT 23 T59 v.2	Tixeront Histoire des Dogmes 942501
JAN [illegible] '32 MAR [illegible] '32	[illegible]
OCT 10 '32 [illegible] '33	Aubrey Fac. Ex
DEC 21 [illegible] [illegible] 3 '35	E. E. [illegible] Bechgaard
JUN 17 '37 SEP 24 '37	N C Leiser fellow
APR 2 [illegible] JUN 1 1969	F E Blume
DEC 10 1969	T. Thalassing, Wisconsin State Univ Superior, Wis
AUG 29 1966	INTERLIBRARY LOAN U. of Calif. Research Lib.


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 424 757

942501

Tixeront
Histoire des Dogmes

JAN 1 1 '32		MAR 16 '32
	Cutrer	JUN '34
OCT 10 '32		
DEC 21 '33	C. E. ...	JAN 3 '35
JUN 17 '37	N C Leites	
	F E Blume	
DEC 10 1966	T. Thalamus	
	INTERLIBRARY LOAN	
AUG 29	U of Calif Research Lib.	


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 424 757


UNIVERSITY OF CHICAGO
48 424 757

Volum

ume 3

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

DANS

L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

PAR

J. TIXERONT

III

LA FIN DE L'AGE PATRISTIQUE

(430-800)

AVANT-PROPOS

PAR

Mgr PIERRE BATIFFOL

SEPTIÈME ÉDITION REVUE

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Fils, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1928

Bibliothèque
de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

La " Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique ", inaugurée en 1897, réalise lentement, mais persévéramment, son programme qui était de reprendre, avec les seules ressources de l'initiative privée, le projet confié jadis par Léon XIII aux cardinaux de Luca, Pitra et Hergenrœther, à la suite de la lettre pontificale sur les études historiques, — savoir la composition d'une « Histoire ecclésiastique universelle, mise au point des progrès de la critique de notre temps ».

La matière a été distribuée en une série de sujets capitaux, chacun devant constituer un volume indépendant, chaque volume confié à un savant sous sa propre responsabilité. On n'a pas eu l'intention de faire œuvre pédagogique et de publier des manuels analogues à ceux de l'enseignement secondaire, ni davantage œuvre de vulgarisation au service de ce que l'on est convenu d'appeler le grand public; il y avait une œuvre plus urgente à faire en matière d'histoire ecclésiastique, une œuvre de haut enseignement.

Le succès incontesté des volumes publiés jusqu'ici a prouvé que ce programme répondait au désir de bien des maîtres et de bien des étudiants de l'enseignement supérieur français, autant que de bien des membres du clergé et de l'élite des catholiques.

Les origines du catholicisme.

Le christianisme et l'empire romain.

Les églises du monde romain.

Les anciennes littératures chrétiennes.

La théologie ancienne.

Les institutions anciennes de l'Église.

Les églises du monde barbare.—Les églises du monde syrien.

L'église byzantine. — L'État pontifical.

La réforme du XIe siècle. — Le sacerdoce et l'Empire.

Histoire de la formation du droit canonique.

La littérature ecclésiastique du moyen âge.

La théologie du moyen âge.—Les institutions de la chrétienté

L'Église et l'Orient au moyen âge.

L'Église et le Saint-Siège de Boniface VIII à Martin V.

L'Église à la fin du moyen âge.

La réforme protestante. — Le concile de Trente.

L'Église et l'Orient depuis le XVe siècle.

La théologie catholique depuis le XVIe siècle.

Le protestantisme depuis la Réforme.

L'expansion de l'Église depuis le XVIe siècle.

L'Église et les gouvernements d'ancien régime.

L'Église et les révolutions politiques (1789-1870).

L'Église contemporaine.

Bibliothèque de l'enseignement de l'Histoire ecclésiastique

Volumes parus :

Le Christianisme et l'Empire romain, de Néron à Théodose, par M. Paul Allard. *Neuvième édition.* 1 volume in-12 .... **12** fr. »

Histoire des Dogmes, par M. Tixeront, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. 3 volumes.

— **I. La Théologie anténicéenne.** *Dixième édition.* 1 volume in-12.................................. **15** fr. »

— **II. De saint Athanase à saint Augustin** (318-430). *Huitième édition.* 1 vol. in-12......................... **15** fr. »

— **III. La fin de l'âge patristique** (430-800). *Septième édition.* 1 vol. in-12 .... **15** fr. »

Anciennes Littératures chrétiennes : I. La Littérature grecque, par Mgr Pierre Batiffol. *Quatrième édition. Epuisé.*

Anciennes Littératures chrétiennes : II. La Littérature syriaque, par M. Rubens Duval. *Troisième édition. Epuisé.*

L'Afrique chrétienne, par Dom H. Leclercq, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* *Épuisé.*

L'Espagne chrétienne, par Dom H. Leclercq, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* *Épuisé.*

L'Angleterre chrétienne avant les Normands, par Dom Fernand Cabrol, abbé de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12.. **12** fr. »

Les Chrétientés celtiques, par Dom Gougaud, Bénédictin de Farnborough. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12. **12** fr. »

Le Christianisme dans l'Empire perse, sous la dynastie Sassanide (224-632), par M. J. Labourt, docteur en théologie et docteur ès lettres. *2e édition.* 1 vol. in-12. **12** fr. »

L'Église byzantine de 527 à 847, par le R. Père Pargoire, des Augustins de l'Assomption. *3e édition.* 1 vol. in-12. **12** fr. »

L'Église et l'Orient au moyen âge : les Croisades, par M. Louis Bréhier, professeur d'histoire à l'Université de Clermont-Ferrand. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12 .... **15** fr. »

Les Papes du XIe siècle et la Chrétienté, par M. Jules Gay, professeur à l'Université de Lille. 1 vol. in-12. **24** fr. »

Les Papes d'Avignon (1305-1370), par M. G. Mollat, professeur à l'Université de Strasbourg. 5e *édition.* 1 vol. in-12. **12** fr. »

Le Grand Schisme d'Occident, par M. L. Salembier. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12.................... **12** fr. »

L'Église romaine et les Origines de la Renaissance, par M. Jean Guiraud. *Cinquième édition.* 1 vol. in-12. **12** fr. »

Les Origines du Schisme anglican (1509-1571), par M. J. Trésal. *Troisième édition.* 1 vol. in-12.......... **12** fr. »

Histoire politique des protestants français (1715-1794), par M. Joseph Dedieu, docteur ès lettres. 2 vol. in-12. **30** fr. »

L'Eglise de France sous le Consulat et l'Empire, (1800-1814). par M. l'Abbé Constant. 1 vol. in-12. *Sous presse.*

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — PARIS. — 1928.

Bibliothèque

de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

DANS

L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

III

LA FIN DE L'AGE PATRISTIQUE

(430-800)

NIHIL OBSTAT

A. AUBONNET,
censor deput.

IMPRIMATUR

Lugduni, die 24 novembris 1911.

F. LAVALLÉE,
v. g.

IMPRIMATUR

Parisiis, die 27 novembris 1911.

P. FAGES,
v. g.

Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique

HISTOIRE DES DOGMES

DANS

L'ANTIQUITÉ CHRÉTIENNE

PAR

J. TIXERONT

III

LA FIN DE L'AGE PATRISTIQUE

(430-800)

AVANT-PROPOS

PAR

Mgr PIERRE BATIFFOL

SEPTIÈME ÉDITION REVUE

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Fils, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90

1928


THE UNIVERSITY OF CHICAGO
LIBRARIES
CHICAGO, ILL.

M. TIXERONT

Au moment de donner la septième édition de ce troisième tome de l'*Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, nous avons eu scrupule de la donner sans en mettre discrètement la bibliographie au courant, et aussi sans dire un mot de l'auteur rappelé à Dieu en 1925. Ce livre, devenu en quelque sorte classique, est de ceux dont l'autorité s'imposera longtemps encore : on nous saura gré de rappeler brièvement quelle fut la carrière, la méthode, l'esprit de M. Tixeront, et ce sera, je voudrais l'espérer, ajouter au crédit de son œuvre[1].

M. Tixeront (Louis-Joseph), né le 19 mars 1856, à Ennezat (diocèse de Clermont), où son père avait acquis une étude de notaire, était d'Auvergne par toute son ascendance paternelle. Sa mère était du Velay. Il appartenait ainsi à une forte race, sans imagination, équilibrée, grave, croyante, dont l'éducation qu'il reçut n'était pas pour altérer les traits. Il fit ses études au collège ecclésiastique de Billom, tenu par des prêtres du diocèse de Clermont, et où il fut envoyé

1. On devra lire la notice publiée par M. PODECHARD, *Joseph Tixeront, prêtre de Saint-Sulpice* (Lyon, 1925).

à peine âgé de huit ans. Ce collège n'avait rien que de traditionnel dans sa pédagogie et aurait eu horreur de déraciner ses élèves. Joseph Tixeront lui dut de fortes études, une forte discipline, une forte piété; son éducation éveilla et développa la vocation ecclésiastique que Dieu avait mise en lui, et qui en 1873, son baccalauréat de rhétorique conquis sans effort, le conduisit au grand séminaire de Montferrand, tenu par des prêtres de la compagnie de Saint-Sulpice.

Quand, à la sortie du grand séminaire, n'étant encore que diacre en raison de son âge, il s'ouvrit à son père de son intention d'aller compléter ses études théologiques à Paris et d'entrer ensuite dans la compagnie de Saint-Sulpice, il rencontra une opposition résolue. Le notaire d'Ennezat ne voulait pas admettre que son fils abandonnât le diocèse où il était né et semblât faire fi de la voie commune. Joseph Tixeront, qui n'avait aucune ambition, sinon celle d'un bien supérieur, désarma cependant l'opposition paternelle, il n'avait plus sa mère alors, et put partir pour Saint-Sulpice : il y arriva en octobre 1878, et il fut ordonné prêtre en décembre 1879. Je me rappelle avoir assisté à son ordination.

Il demeurait au séminaire Saint-Sulpice, mais il suivait les cours de la Faculté de théologie : il les suivit deux années. Il appartenait ainsi à un petit groupe de nos condisciples, que, jeunes séminaristes, nous considérions comme une élite privilégiée. Dans ce petit groupe je revois distinctement M. Dadolle (le futur évêque de Dijon) et M. Tixeront son ami, parmi d'autres dont le souvenir s'efface, et je me rappelle quel plaisir je trouvais à me mêler à eux, à les écouter causer de leurs études et de leurs maîtres de l'Institut

catholique, dont l'étoile ne faisait alors que de se lever. On se rappelle peut-être ce qu'en dit dans *Choses passées* M. Loisy, qui, ce même octobre 1878, était entré au séminaire des Carmes et suivait les mêmes cours que M. Dadolle et M. Tixeront. La scolastique napolitaine du P. Jovene les étonnait sans les conquérir, l'exégèse de l'abbé Paulin Martin leur semblait plus érudite que rigoureuse, les leçons d'histoire de l'abbé Duchesne leur inspiraient un intérêt extrême. On a dit avec justesse que M. Tixeront n'était pas homme à jamais renoncer à rien de ce qu'il avait acquis, mais que, avec M. Duchesne, il découvrait l'histoire, l'histoire méthodiquement pratiquée, et la solidité de cette méthode, qui répondait admirablement à une exigence de son esprit, achevait sa formation et lui donnait son pli définitif. Toute sa vie, a dit le biographe de M. Tixeront, il gardera, « pour l'homme à qui il devait cet achèvement, une admiration profonde et une confiance qu'il savait méritée ».

A l'Institut catholique de Paris, M. Tixeront avait, outre l'hébreu, appris le syriaque, qu'enseignait l'abbé Paulin Martin. M. Tixeront ne songeait pas à devenir un orientaliste de profession, mais les sources syriaques de l'histoire ecclésiastique sont trop abondantes pour être négligeables[1] ; plus historien que ne le sont bien des orientalistes, il pourrait en tirer un parti que M. Duchesne regrettait tout le premier de n'avoir pu tirer, faute d'atteindre sans intermédiaire la littérature syriaque. Entré dans la compagnie de Saint-Sulpice, que gouvernait en ce temps-là un vieillard sévère aux études historiques de l'envergure de celles de

1. Voyez F. HAASE, *Altchristliche Kirchengeschichte nach orientalischen Quellen* (1925).

M. Duchesne, M. Tixeront fut pour ses débuts chargé d'enseigner, au grand séminaire de Lyon, la philosophie scolastique, trois ans, puis l'apologétique, cinq ans. Ces occupations ne le détournèrent pas du travail qu'il s'était fixé, il le mûrit lentement et sûrement : en 1888, il publia enfin la thèse de doctorat en théologie qu'il soutint à l'Institut catholique, *Les origines de l'Église d'Édesse et la légende d'Abgar, Étude critique suivie de deux textes orientaux inédits* (Paris, 1888). Ce travail était de tout point personnel et remarquable.

La légende du roi Abgar, qu'Eusèbe a recueillie dans son *Histoire ecclésiastique*, et devant laquelle s'était montrée hésitante la bonne foi de Baronius et de Tillemont, appelait une critique décisive : il fallait en faire l'histoire littéraire, d'abord, et quand on en aurait discerné et daté les rédactions, alors, et alors seulement, on pourrait dire ce qu'elle contenait de croyable. M. Zahn et M. Lipsius en avaient traité (1880 et 1881) sans tomber d'accord : il y avait lieu de reprendre après eux le problème et d'arbitrer la controverse. M. Tixeront y réussit. Les conclusions auxquelles il aboutit, par une discussion approfondie, ferme, judicieuse, sont les conclusions qui se sont imposées et qui n'ont pas varié depuis.

La plus ancienne forme de la légende, qui s'est établie au IIIe siècle, a été recueillie par Eusèbe et prise par lui à un récit syriaque, édessénien de provenance. Plus tard, à la fin du IVe siècle ou au début du Ve, ce récit a été remanié en syriaque et traduit en grec, c'est la fameuse *Doctrina Addai*. Les lettres supposées d'Abgar à Jésus et de Jésus à Abgar sont une fiction, la venue d'Addai à Édesse immédiatement

après l'ascension du Sauveur est une fiction tout autant, il faut renoncer à trouver une Église établie en Osroène avant le milieu du second siècle. Le premier évêque connu d'Édesse, Palout, apparaît vers l'an 200.

En appendice de sa thèse, M. Tixeront étudiait les récits et les légendes relatives à l'invention de la vraie croix. La *Doctrina Addai*, en effet, contient un récit épisodique de la découverte de la croix, qui attribue la découverte à la femme de l'empereur Claude, Protoniké, convertie par saint Pierre, partant en pèlerinage pour Jérusalem où elle est reçue par saint Jacques, et se faisant remettre par les Juifs le sépulcre du Christ : on y trouve trois croix, dont l'une se révèle par un miracle être la croix du Christ. L'impératrice retourne à Rome et Claude expulse les Juifs d'Italie. Cette légende n'est pas la seule : il existe un autre récit, qui suppose l'empereur Constantin, converti et baptisé, envoyant sa mère, sainte Hélène, à Jérusalem à la recherche de la vraie croix. Hélène réunit les Juifs et les somme de lui dire où ils cachent la croix. Un Juif nommé Judas, descendant de Nicodème, mène Hélène au Calvaire, où, à vingt pieds de profondeur, on déterre trois croix, etc. Judas se convertit et peu après, sous le nom de Cyriaque, il est fait évêque de Jérusalem. Hélène expulse les Juifs de la Judée. Une troisième légende est celle qui montre sainte Hélène arrivant en pèlerinage à Jérusalem, et par une inspiration divine cherchant au Calvaire la croix du Christ enfouie par les Juifs : elle fait creuser le sol, on déterre trois croix, etc. Cette légende est produite pour la première fois par saint Ambroise, en 395, dans son panégyrique de Théodose.

M. Tixeront avait à s'orienter et à prendre parti. La légende de Protoniké peut remonter au début du ve siècle ou au dernier tiers du IVe : elle est syrienne, elle est antérieure à la légende de Judas-Cyriaque, elle est d'un temps et d'un milieu qui ignorait le rôle d'Hélène. Cependant M. Tixeront, avec M. Lipsius, croit que la légende d'Hélène attestée par saint Ambroise, est indépendante et antérieure. Elle n'a contre elle que le silence d'Eusèbe.

Si nous nous sommes arrêté à analyser la thèse de M. Tixeront, c'est que nous voulions faire apprécier la méthode qu'il appliquait et la fermeté de ses conclusions. M. Duchesne (*Bulletin critique*, 1er février 1889) a exprimé le regret qu'il eût laissé en dehors de ses recherches l'étude du souvenir de saint Thomas à Édesse, et de son tombeau qui y fut en si grande vénération. Lui-même nous apprend que M. Tixeront avait l'intention de diriger ses études du côté de l'histoire ecclésiastique de la Mésopotamie et de la Perse : il commençait par Édesse, et à Édesse par les origines : il pourrait penser plus tard à cette Église de Perse qui, au Moyen Age, étendit tellement ses missions, qu'elle compta jusqu'à vingt-cinq métropoles, de Nisibe à Bombay et à Pékin, et sans oublier la fameuse inscription nestorienne de Hsi-an-fu. Il eût fallu, pour que ce vaste dessein s'exécutât, que M. Tixeront fût encouragé, ce fut le contraire qui arriva. Sa thèse fut attaquée avec vivacité dans une revue de Lille, la *Revue des sciences ecclésiastiques*[1]. M. Paulin Martin

1. Les attaques contre l'abbé Duchesne et son enseignement sur la doctrine trinitaire anténicéenne, en 1882, étaient venues de la même revue et procédaient (peut-on croire) de la même inspiration. Voyez Mgr BAUDRILLART, *Vie de Mgr d'Hulst*, t. 1 (1912), pp. 459 462.

croyait devoir témoigner ainsi de son peu de goût pour la critique de M. Duchesne, qui le lui rendait largement. Saint-Sulpice ne s'émut pas plus qu'il ne convenait de ces attaques, et M. Tixeront fut en 1889 promu à la chaire de dogme, au grand séminaire de Lyon.

Dès la seconde année, il dut interrompre son enseignement, pour ménager ses forces qui s'épuisaient. On lui donna le cours de prédication qui ne comptait guère qu'une leçon par semaine; en 1892, il put assumer le cours de morale; en 1896, il fut nommé directeur du séminaire des Facultés catholiques de Lyon, qui était quasi un poste de retraite. M. Tixeront avait alors quarante ans. Nous ne douterons pas que sa santé expliquât cette retraite, mais il s'y ajoutait que M. Tixeront n'avait été invité par personne à poursuivre ses études sur l'histoire ecclésiastique d'Édesse.

En 1895, au moment où nous travaillions à mettre sur pied la *Bibliothèque de l'enseignement de l'histoire ecclésiastique*, il fut un des tout premiers auxquels je pensai à demander leur collaboration. Je me rendis à Lyon pour le décider. Je le trouvai très découragé de rien faire et tournant résolument le dos aux études d'histoire critique qui lui avaient valu d'être suspect. J'insistai. Il me proposait une histoire de la prédication dont son cours du grand séminaire lui avait mis en mains les éléments. Je refusai. C'était une *Histoire des dogmes* dont notre littérature catholique avait besoin. Ni Mgr Ginoulhiac, *Histoire du dogme catholique pendant les trois premiers siècles de l'Église et jusqu'au concile de Nicée* (1852), ni J. Schwane, *Histoire des dogmes*, dont on allait publier une traduction

française, ne pouvaient nous satisfaire et ne répondaient au renouvellement de la critique. Il était, lui, exceptionnellement préparé, il était seul capable de faire œuvre savante et sûre. Il ne me promit rien, il hésita longtemps, mais je trouvai un appui providentiel en notre ami commun Mgr Dadolle devenu entre temps recteur des Facultés catholiques de Lyon : en 1898, il fit créer pour M. Tixeront une chaire de patristique. Cette nomination décida de ce qui allait être l'œuvre maîtresse de M. Tixeront, son *Histoire des dogmes*.

Le premier volume parut en 1905, le second en 1909, le troisième en 1911 : cette histoire, fruit de l'enseignement de M. Tixeront à la Faculté de théologie, avait été enseignée plutôt trois fois qu'une avant d'être rédigée en vue de l'impression. Les trois volumes ont été traduits en anglais, en 1910, 1914, 1916; en espagnol, en 1913. Le premier volume a été traduit en allemand, en 1913.

Qui dit histoire des dogmes entend l'histoire de l'élaboration dans l'Église des données de la foi chrétienne. Pareille élaboration n'est pas seulement celle qui a une définition pour terme, mais celle aussi qui s'essaie à comprendre et à construire, et qui institue l'intelligence de la foi, au sens que saint Augustin a donné à l'intelligence en fonction de la foi. L'histoire des dogmes déborde donc le champ des dogmes proprement dits, elle recouvre tout le travail de la pensée religieuse dans l'Église, sans exclure de cette histoire les erreurs que l'Église a notées d'hérésie. L'histoire des dogmes étant ainsi comprise, peut-être convient-il de ne pas la différencier trop nettement de l'histoire de la théologie, de la théologie historique, de la théologie

positive, disciplines diverses dont l'objet est au fond le même.

L'histoire des dogmes, telle qu'elle s'est affirmée dans un manuel comme celui de A. Harnack (1886-1890), est dominée par cette prévention que le dogme s'oppose à l'Évangile et qu'il est le produit de l'esprit grec. On décrit l'évolution à laquelle le dogme doit sa formation, pour mettre en évidence sa contingence, et autoriser le croyant moderne à s'en libérer : l'adogmatisme ritschlien trouve dans l'histoire des dogmes sa justification. On comprend que cette conception ne soit pas celle qui inspirait le *De theologicis dogmatibus* de Petau, ou les *Theologica dogmata* de Thomassin, voire l'*Histoire des sacrements* de Dom Chardon : pour eux, comme pour nous, la christologie est dans l'Évangile, et avec la christologie toute la dogmatique qui s'ensuit. Il est vrai qu'elle s'ensuit par un *processus* qui a demandé des siècles, et c'est ce *processus* qui est la trame de notre histoire des dogmes[1].

La méthode *dogmengeschichtliche*, méthode qui se corse présentement de l'appoint qu'elle prétend trouver dans la méthode *religionsgeschichtliche*, s'oppose ainsi à notre méthode, tant à son point de départ qu'à son point d'arrivée. Cette opposition est présentement plus aiguë, de beaucoup, qu'elle ne l'était voici vingt-cinq ans : on excusera M. Tixeront de ne s'y être pas arrêté plus qu'il n'a fait, et on ne le diminuera pas en se réjouissant que le P. Lagrange dans son *Évangile*

1. On me permettra de renvoyer à mon article « Pour l'histoire des dogmes », publié dans le *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1905, pp. 151-164, et à l'article « Qu'est-ce qu'un dogme? » *ibid.*, pp. 187-251, surtout pp. 188-197, sur le dogme et l'histoire, du P. de Grandmaison.

de saint Jean (1925) et le P. Lebreton dans son *Histoire du dogme de la Trinité*, les tomes I et II de 1927-28, laissent loin derrière eux les esquisses sommaires des trois premiers chapitres de M. Tixeront.

Pour le reste, le livre de M. Tixeront a gardé toute sa valeur. Il procède en étroite liaison avec l'histoire littéraire, étudiant les auteurs ecclésiastiques époque par époque, s'appliquant à présenter la doctrine de chacun dans des résumés qui se tiennent toujours en contact avec les textes, et qui détachent avec exactitude les points capitaux, sans chercher à mettre entre les auteurs une continuité qui serait un trompe-l'œil. On trouvera ses exposés un peu rapides : pourrait-il en être autrement dans une histoire qui consacre trente pages à Origène, vingt à Tertullien, cinq à Paul de Samosate? Il ne serait d'ailleurs pas exact de dire que M. Tixeront ne s'attache qu'aux auteurs, il expose les controverses qui ont divisé l'Église, comme celle du monarchianisme, comme celle de la discipline pénitentielle, et il a des vues d'ensemble comme ce « bilan doctrinal et théologique de l'Église à la veille de l'arianisme », qui clôt son premier volume et qui lui sert de conclusion.

Depuis vingt-cinq ans, on a beaucoup écrit sur les auteurs et sur les doctrines du IIe et du IIIe siècle, du Marcion de M. Harnack au Paul de Samosate de M. Bardy. M. Tixeront a le mérite d'avoir présenté tous ces auteurs dans leur suite historique, de les avoir présentés en des raccourcis très fermes, de s'être interdit de les situer dans des perspectives artificielles. Il s'est imposé une objectivité stricte, sans cesse contrôlée, toujours de première main. Il n'avait au-

cune prétention à l'originalité, il avait horreur des paradoxes, et voulait surtout être solide. On peut dire qu'il y a réussi, et que peu d'historiens parmi nous ont été moins que lui contredits et contestés par les gens du métier.

Mais on s'étonnerait qu'un tel livre paru en 1905 n'ait pas eu maille à partir avec les gens d'un autre bord : le premier volume de l'*Histoire des dogmes* fut dénoncé par ces théologiens pour qui les dogmes n'ont pas d'histoire. La monographie que j'avais publiée cette même année du dogme de la présence eucharistique provoqua les mêmes dénonciations. On affectait de confondre l'histoire par nous pratiquée avec le modernisme que nous avions les premiers diagnostiqué et répudié. Dans sa chaire retentissante de la Grégorienne, le P. Billot ne se lassait pas de fulminer contre M. Tixeront et contre moi, en 1906, et en ce temps-là son autorité était prépotente. On demanda au cardinal Coullié, archevêque de Lyon, la tête de M. Tixeront : le cardinal ne céda pas à cette sommation. Il suggéra seulement à M. Tixeront de retoucher son livre de façon à éclaircir tout ce que des esprits prévenus pouvaient croire y découvrir d'équivoque. La clarté devait être la seule défense de la probité. L'orage se détourna de Lyon pour fondre sur Toulouse.

M. Tixeront mit à achever son *Histoire des dogmes* la constance tranquille qui réglait toute sa vie. Les deux volumes, qui conduisaient cette histoire des débuts de l'arianisme à la fin de l'âge patristique, traitaient des sujets moins épineux que la théologie anténicéenne. La documentation était autrement touffue, et ç'aurait pu être, pour un historien moins

exigeant que ne l'était à lui-même M. Tixeront, une excuse à traiter certains points de seconde main : il ne s'y résigna jamais. Il connaissait les livres les plus récents; il les citait quand il fallait, loin de vouloir paraître les ignorer; il ne puisait quant à lui qu'aux sources. Il ne s'y noyait pas. Il reste toujours maître de son exposition et la conduit avec rigueur à sa fin, qui est de montrer l'élaboration du définitif dans les vues imparfaites d'un auteur ou dans les controverses d'un temps.

A mesure que le définitif se cristallise, la doctrine qui le commente s'approfondit et s'enrichit : pour la présenter avec compréhension et pour la juger avec objectivité, l'historien a besoin d'une compétence théologique déliée. M. Tixeront montre là toute sa maîtrise. Il est à même d'interroger chaque auteur sur sa pensée, et de l'exprimer à son tour sans la dépasser ni la mutiler. On tremble toujours avec tels et tels qu'ils ne veuillent tirer à eux un saint Augustin, par exemple : avec M. Tixeront on est en sécurité, il est timoré pour nous, il a le scrupule perpétuel de la justesse et de la mesure, sans chercher jamais à compliquer, et en s'appliquant à être toujours net, et, comme Duchesne aimait à dire, à tirer au clair. On pourra en juger sur ce qu'il dit des variations du monophysisme ou de l'augustinisme.

Cette manière d'écrire l'histoire des dogmes et de la doctrine ecclésiastique a certainement une allure ancienne. Elle est en réaction très consciente contre la manière de telle ou telle *Dogmengeschichte* allemande, de tel ou tel essai français plus récent et moins sérieux. Son histoire est surtout un inventaire, on l'a dit d'un mot qui porte, mais pareil inventaire nous

manquait. Si nous avons vu naguère des scolastiques convertis à l'histoire des dogmes, si nous avons vu de ces convertis remodeler la théorie newmanienne du développement et nous accorder bien au delà de ce que nous réclamions en 1905 pour l'histoire[1], il convient d'en reporter le mérite à une œuvre aussi judicieuse, aussi mûrie, aussi persuasive que celle de M. Tixeront.

Ce fut son œuvre capitale. On y joindra quelques études détachées, qui en dépendent, un précis de patrologie, qui est un excellent manuel de séminaire et dont le succès a été très large, enfin un petit livre sur les ordinations, qui est loin d'être sans valeur.

M. Tixeront est mort à Lyon, le 3 septembre 1925, dans sa soixante-dixième année. Il était depuis 1902 doyen de la Faculté de théologie, et la confiance de tous, à commencer par celle des cardinaux archevêques de Lyon sous le regard de qui il avait enseigné, s'était attachée à lui et était depuis longtemps sans réserve. Elle allait à sa doctrine et aussi bien à son caractère. Nous avons beaucoup perdu en le perdant, mais il avait pu achever son œuvre, Dieu merci, et elle rendra bien des services encore à la pensée catholique.

Paris, samedi saint, 1928.

PIERRE BATIFFOL.

1. Nous pensons à F. MARIN-SOLA, *L'évolution homogène du dogme catholique* (1924).

HISTOIRE DES DOGMES

LA FIN DE L'AGE PATRISTIQUE

CHAPITRE PREMIER

APERÇU GÉNÉRAL DE LA THÉOLOGIE GRECQUE DU Ve AU VIIe SIÈCLE.

§ 1. — Les écoles et les personnes.

On a déjà signalé, dans le volume précédent, les tendances divergentes, surtout en christologie, qui séparaient les deux écoles d'Antioche et d'Alexandrie. L'apollinarisme avait été comme un premier éclat de ce désaccord. Au ve siècle, ces divergences allaient s'accentuer et susciter, en s'exagérant, deux grandes hérésies, le nestorianisme et l'eutychianisme. Le premier, assez vite contenu et réduit à s'exiler en Perse, ne troubla pas trop, en somme, la paix de l'Église; mais le second, installé au cœur de l'empire d'Orient et prépondérant dans des provinces entières, opposa aux décisions ecclésiastiques aussi bien qu'aux décrets des empereurs une résistance opiniâtre. Subtil dans ses formules, habile à reparaître sous un autre nom, il obligea, par la force de son organisation et malgré

ses dissensions intérieures, le pouvoir à compter avec lui, et lui imposa plus d'une fois des ménagements nécessaires.

Ces luttes eurent pour théâtre l'Église grecque, et les protagonistes en furent des théologiens grecs. L'Église latine cependant et surtout celle de Rome y intervint assez souvent, tantôt sollicitée par les partis en présence, tantôt de sa propre initiative. Ce fut, la plupart du temps, par des sentences d'autorité plutôt que par des traités de polémique. Rome et l'occident avaient, sur les questions en litige, leur siège fait et leur langage à peu près fixé. Ces solutions leur paraissaient suffisantes, et l'on n'y goûtait guère la manie disputeuse et l'inquiète curiosité des grecs.

C'est pour cela que nous avons cru pouvoir mettre au compte de la théologie grecque tout ce qui regarde les luttes christologiques du ve au viie siècle. Ces luttes n'absorbèrent pas d'ailleurs tellement cette théologie qu'elle n'ait réalisé, sur d'autres points, des progrès appréciables. Nous aurons à en tracer plus tard un tableau d'ensemble.

Les deux noms qui viennent d'abord à l'esprit, comme représentatifs, au ve siècle, des deux écoles alexandrine et antiochienne dont j'ai parlé, sont naturellement ceux de saint Cyrille d'Alexandrie et de Théodoret. Saint Cyrille [1], évêque de 412 à 444, reste, avec Origène, le plus puissant théologien qu'ait possédé l'Église grecque, et avec saint Athanase, le doc-

1. Œuvres dans *P. G.*, LXVIII-LXXVII (voir à la fin du volume le détail des ouvrages cités ici). — Travaux : E. Weigl, *Die Heilslehre des hl. Cyrill von Alexandrien*, Mainz, 1905. J. Mahé, *L'eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, VIII (1907). Id., *La sanctification d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, *ibid.*, X (1909). A. Struckmann, *Die Eucharistielehre des hl. Cyrill v. Alexandrien*, Paderborn, 1910. O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur*, t. IV, Freiburg, 1922, p. 23-74.

teur dont l'autorité fut la plus invoquée, dont l'autorité fut la plus décisive sur la définition de la doctrine chrétienne. Comme Athanase est l'homme du consubstantiel, Cyrille est celui de l'unité du Christ; et il pousse jusqu'aux limites extrêmes où elle est compatible avec l'orthodoxie cette idée capitale. Ses adversaires attaqueront son langage et les monophysites en abuseront; mais les conciles orthodoxes, sans l'adopter entièrement, s'efforceront de l'expliquer et de le justifier.

En face de saint Cyrille se montre Théodoret (évêque en 423, † v. 458)[1]. Caractère plus aimable que son adversaire, écrivain plus correct et plus élégant, exégète plus serré, il lui est inférieur en puissance d'intuition et en profondeur de sens théologique. Lui aussi est allé, dans une direction opposée à celle de saint Cyrille, jusqu'à l'extrême limite de l'orthodoxie, ou peut-être même y est-il revenu après l'avoir dépassée. Mais il n'a pas bénéficié de la même indulgence de la part des conciles, et sa mémoire, à qui ne regarde que la surface, en paraît diminuée. Ne vaut-il pas mieux croire cependant que la Providence l'avait suscité comme un utile contrepoids aux entraînements de son rival, comme une barrière aussi aux poussées hérétiques de ses propres amis.

Ce qui a nui en effet à Théodoret devant la postérité, c'est, pour une bonne part, quelques hommes que nous trouvons dans son entourage, et dont il a subi plus ou moins l'influence. Il avait eu pour maître, à l'école d'Antioche, Théodore de Mopsueste, et pour condisciple Nestorius. C'étaient les deux têtes de l'hé-

1. Œuvres dans *P. G.*, LXXX-LXXXIV (v. à la fin du volume le détail des ouvrages cités ici). — Travaux : N. GLUBOKOWSKI, *Le bienheureux Théodoret* (en russe), Moscou, 1890. J. SCHULTE, *Theodoret von Cyrus als Apologet*, Wien, 1904. K. GUENTHER, *Theodoret von Cyrus*, Aschaffenburg, 1913. BARDENHEWER, p. 219-247.

résie. A Nestorius il garda, jusque vers la fin de sa vie, une inviolable fidélité, et il ne se décida à se séparer de lui que sur l'injonction formelle du concile de Chalcédoine. Puis, à ses côtés, combattant contre Cyrille, on rencontre Paul d'Émèse, André de Samosate. qui resteront orthodoxes, mais aussi Alexandre d'Hiérapolis et Eutherius de Tyane qui verseront dans l'hérésie, et Ibas, le futur évêque d'Édesse (év. en 435, † 457), qui partagera sa condamnation au Ve concile général.

Les noms de Théodoret et de saint Cyrille ferment, en quelque sorte, la liste des grands écrivains de l'Église grecque : la veine littéraire est épuisée, et l'âge commence d'une théologie moins éloquente, mais plus subtile. Indépendamment du Pseudo-Aréopagite, dont les ouvrages font leur apparition autour de l'an 500, et de saint Ephrem d'Antioche (527-544), dont les livres sont presque entièrement perdus [1], le vi^e siècle produit un théologien de race, le moine Léonce de Byzance († v. 543) [2], le plus rude adversaire de Sévère d'Antioche, le conseiller et le maître de Justinien, et qu'on a pu appeler le premier des scolastiques, parce qu'il introduit, un des premiers, dans ses ouvrages, la rigueur et la souplesse à la fois d'une dialectique savante. Esprit pénétrant autant qu'érudit, son rôle est de montrer l'harmonie foncière qui existe entre les décisions des conciles d'Éphèse et de Chalcédoine. Le concile de 553 consacre, en grande partie, ses vues, mais sans empêcher, au viie siècle, le retour offensif du monophysisme sous le nom de monothélisme. Contre cette dernière hérésie, deux écrivains s'élèvent

1. Voir ce qu'il en reste dans *P. G.*, LXXXVI, 2.
2. Œuvres dans *P. G.*, LXXXVI, 1, 2. La liste de ses ouvrages authentiques et des travaux qui le concernent sera donnée au chapitre v, § 4.

qui font encore bonne figure dans la théologie grecque et qui en sont alors, avec Anastase le Sinaïte († peu après 700) [1] et avant saint Jean Damascène, les représentants les plus glorieux, saint Sophronius de Jérusalem († 638) [2] et surtout saint Maxime le Confesseur († 662) [3].

C'est en fonction de la doctrine christologique, on le voit, que s'est développée, du vᵉ au viiᵉ siècle, toute cette littérature théologique grecque. Un seul auteur fait exception, le Pseudo-Denys l'Aréopagite [4]. Son attitude dans les questions débattues de son temps a été assez ambiguë pour que les monophysites puissent s'en prévaloir et les orthodoxes la défendre. Mais l'intérêt de ses livres est ailleurs. Il est dans la tentative faite par l'auteur, d'une part, pour introduire dans l'explication des croyances chrétiennes les enseignements et les procédés néoplatoniciens, ceux de Proclus y compris, — d'autre part pour donner un exposé rigoureux de la théologie mystique, et la souder étroitement à la théologie ecclésiastique, dont elle ne paraît être, dans son système, qu'une interprétation plus haute. Œuvre singulièrement puissante, malgré les obscurités et les puérilités qui la déparent, et qui a influencé dans une large mesure toute la théorie de la mystique chrétienne. Saint Maxime en fit le commentaire, et le moyen âge, qui ne douta pas que ces

1. Œuvres dans *P. G.*, LXXXIX.

2. Œuvres dans *P. G.*, LXXXVII, 3. Sur sa dogmatique, voir H. Straubinger, dans *Der Katolik*, 1907, I.

3. Œuvres dans *P. G.*, XC, XCI, et IV. Voir sur lui plus complètement le chap. vi, § 4.

4. Œuvres dans *P. G.*, III, IV. — Travaux : J. Stiglmayr, *Das Aufkommen der pseudodionysischen Schriften*, Feldkirch, 1895. O. Siebert, *Die Metaphysik und Ethik des Pseudo-Dionysius Areop.*, Jena, 1894. H. Koch, *Pseudo-Dionysius Areop. in seinen Beziehungen zum Neoplatonismus und Mysterienwesen*, Mainz, 1900. H. Meertz, *Die Gotteslehre des Pseudo-Dionysius Areopagita*, Bonn, 1908. Bardenhewer, p. 282-299.

livres n'eussent l'Aréopagite pour auteur, les cita et les révéra presque à l'égal des textes sacrés. Par eux, le néoplatonisme se trouva, dans les traités de scolastique, avoir sa place à côté des spéculations d'Aristote, et ce n'est pas là une des moins curieuses conséquences de la *pia fraus* qui les avait d'abord introduits sous le nom du disciple de saint Paul[1].

§ 2. — L'Écriture, la tradition et l'Église, la philosophie.

Dans la période que nous étudions, l'Écriture conserve, parmi les lieux théologiques, la place que l'antiquité lui a donnée. On la regarde toujours comme inspirée, comme l'œuvre du Saint-Esprit qui s'est servi des auteurs sacrés comme d'organes pour dicter ses enseignements[2]. Dès lors elle ne saurait errer, et nous sommes assurés de trouver en elle la source du salut et de la vraie doctrine, l'oracle infaillible dont l'autorité l'emporte infiniment sur les raisonnements humains[3]. La façon de l'interpréter, nous le savons déjà, est différente dans l'école d'Alexandrie et dans celle d'Antioche. Saint Cyrille, bien qu'il ne sacrifie pas le sens historique et littéral, surtout dans ses ouvrages dogmatiques, s'abandonne volontiers, dès qu'il est libre, à la θεωρία πνευματική, à une interprétation allé-

1. Outre les auteurs mentionnés dans le texte, et qui sont les principaux, en voici quelques autres dont on invoquera le témoignage surtout au chapitre VII de cette étude : SAINT NIL († . 430, *P. G.*, LXXIX); SAINT ISIDORE de Péluse († v. 440, *P. G.*, LXXVIII); THÉODOTE d'Ancyre († v. 445, *P. G.*, LXXVII); PROCLUS de Constantinople († 446, *P. G.*, LXV); BASILE de Séleucie († v. 459, *P. G.*, LXXXV); EUTYCHIUS de Constantinople († 582, *P. G.*, LXXXVI, 2); SAINT JEAN CLIMAQUE († v. 600, *P. G.*, LXXXVIII).

2. CYRILL., *In Isaiam*, l. III, t. II, c. 29, v. 11, 12 (col. 656); THÉODORET, *In psalm.*, praef. (col. 861); *In Daniel.*, praef. (col. 1257).

3. CYRILL., *De recta fide ad reg.*, II, 1; THÉODORET, *Graecar. affect. curatio*, sermo IV (col. 924).

gorique et mystique qui laisse subsister la lettre, mais en tire des enseignements plus élevés[1]. Théodoret, sans nier l'utilité de cette exégèse, serre de plus près le sens historique et tient compte davantage de l'élément humain qui entre dans la composition des Saints Livres[2]. Au reste, l'usage continue de ces dossiers scripturaires que l'on compilait en vue des controverses régnantes, et qui défrayaient toutes les discussions. On en trouve un exemple remarquable dans le *De recta fide ad reginas*, I, de saint Cyrille qui n'accumule pas, contre les nestoriens, moins de cinquante-sept colonnes de textes[3]; et un second, moins considérable de beaucoup, dans la *Dispute* de saint Maxime avec Pyrrhus[4].

Là n'est pas la nouveauté introduite par le vᵉ siècle relativement aux sources de la théologie. La nouveauté consiste surtout dans une idée plus claire qu'il se fait de l'argument de tradition proprement dit et de sa valeur. Le ivᵉ siècle invoquait volontiers, en dehors de l'Écriture, des traditions orales transmises à l'Église par les apôtres et parvenues jusqu'à nous : ces traditions tiraient leur force de la source d'où elles émanaient. Puis, nous voyons quelques auteurs, saint Athanase, saint Basile, saint Augustin, faire appel, en faveur de leur sentiment, à l'autorité de docteurs antérieurs, Origène, Denys, saint Ambroise, saint Grégoire de Nazianze. Subitement, à partir de saint Cyrille, cette dernière forme d'argument prend un développement énorme. On ne se contente pas d'invoquer en général la pensée des Pères (ἡ τῶν ἁγίων πατέρων σύνεσις)[5] :

1. *In Isaiam*, l. I, or. IV, c. 7, v. 1 (col. 192).
2. *In Galat.*, IV, 21 et suiv. (col. 489); *Graecar. affect. cur.*, sermo VIII (col. 1008).
3. *P. G.*, LXXVI, 1221-1336.
4. *P. G.*, XCI, 320-328.
5. CYRILL., *In Ioannis evang.*, IX (col. 216); THÉODORET, *Epist.* CLI (col. 1440), CXLV (col. 1384).

on fait la théorie de cette preuve. Le Saint-Esprit parle par les Pères[1]; les Pères nous enseignent ὀρθῶς τε καὶ ἀπλανῶς, et ils forment, dans l'Église, une succession ininterrompue dans laquelle saint Cyrille n'hésite pas, comme évêque, à se mettre lui-même[2]. C'est l'argument de l'autorité de l'Église dispersée s'exprimant par ses pasteurs.

Aussi, de même que l'on a constitué des dossiers scripturaires, on constitue, en vue des controverses à soutenir ou des conciles à célébrer, des dossiers patristiques, recueils où chacun va puiser, qui passent d'un auteur à l'autre et qu'on s'efforce toujours d'enrichir[3]. Saint Cyrille en avait préparé un qui fut lu à la première session du concile d'Éphèse[4]. Les évêques orientaux, de leur côté, en compilèrent un autre qu'ils ne purent utiliser immédiatement, mais qui a passé en partie dans l'*Eranistes* de Théodoret. Ce dernier ouvrage lui-même en contient trois contre les monophysites[5]. Nous en trouvons un semblable dans l'ouvrage attribué à Léonce de Byzance contre les mêmes hérétiques[6]. La controverse monothélite en suscita de nouveaux. La lettre du patriarche Mennas à Vigile, au dire de Sergius, aurait déjà réuni des textes en faveur d'une unique volonté en Jésus-Christ[7]. Ce qui est certain, c'est que le patriarche Macaire présenta au sixième concile œcuménique — sessions cinquième et sixième — trois recueils de ce genre[8]. Les

1. CYRILL., *Adv. Nestor.*, IV, 2 (col. 176) : λαλοῦντος ἐν αὐτοῖς τοῦ ἁγίου πνεύματος.
2. CYRILL., *In psalm.* XLII, v. 13 (col. 1068).
3. V. L. SALTET, *Les sources de l'Eranistes de Théodoret*, dans *Revue d'hist. ecclés.*, VI (1905). R. DRAGUET, *Le florilège antichalcédonien du Vatic. gr.* 1431, *ibid.* 1928, p. 51-62.
4. MANSI, *Coll. concil.*, IV, 1183; cf. *De recta fide ad reg.*, I, 9, 10.
5. *P. G.*, LXXXIII, 73-104; 169-217; 284-317.
6. *Contra monophysitas* (*P. G.*, LXXXVI, 2, col. 1817-1864).
7. MANSI, XI, 532.
8. MANSI, XI, 316 et suiv.

orthodoxes, de leur côté, ne restèrent pas en retard, et saint Maxime d'abord [1], puis les légats présents au concile de 680 [2] produisirent à leur tour des dossiers patristiques en faveur du dyothélisme. Tous ces faits montrent surabondamment l'importance qu'avait prise, depuis le vᵉ siècle, la preuve tirée des Pères considérés comme docteurs et comme organes de la tradition ecclésiastique.

Quant à la philosophie, on peut dire que, dans cette même période du vᵉ au viiᵉ siècle, son influence alla grandissant, et que l'usage que l'on en fit dans la théologie devint plus fréquent à mesure que les questions controversées exigèrent des analyses plus subtiles et des raisonnements plus serrés. Théodoret parle assez légèrement des philosophes anciens en général : il ne croit guère à leur vertu ni même à leur originalité intellectuelle [3]. Saint Cyrille en fait plus de cas et, dans sa réfutation de Julien, s'autorise volontiers de Platon, de Pythagore et de Plotin [4]. Mais dans l'œuvre de Léonce de Byzance, la philosophie tient une place énorme : elle en forme la partie la plus neuve. Et la même disposition se retrouve dans les écrits de saint Maxime [5]. Cette philosophie, toutefois, n'est plus, d'une façon aussi marquée, celle de Platon ou de Pythagore. Depuis la fin du vᵉ siècle une évolution se produit qui tend à allier d'abord, puis à substituer chez les théologiens l'influence d'Aristote à celle de Platon. Cette évolution est due, je l'ai dit, au besoin ressenti d'une dialectique plus sévère. Le platonisme ainsi combattu,

1. *Opuscula theologica* (*P. G.*, XCI, 160-169).
2. Dans la session dixième, Mansi, XI, 388 et suiv.
3. *Græc. affect. curatio*, I, V, col. 792, 793, 951 ; *De providentia*, I, col. 557, 560.
4. *C. Iulianum*, I, VIII, col. 548, 917 et suiv. Voyez cependant V, col. 773 et suiv.
5. V. sur les philosophes le sermo XVII des *Loci communes* (*P. G.*, XCI, 817 et suiv.).

ou plutôt le néoplatonisme règne cependant en maître dans les œuvres du Pseudo-Aréopagite, et par lui pénètre dans les commentaires de saint Maxime. Il restera la philosophie de la théologie mystique et contemplative, de cette théologie qui, comme l'écrit le faux Denys, ne démontre pas la vérité, mais la fait voir à nu sous les symboles, et y fait pénétrer sans raisonnement l'âme altérée de sainteté et de lumière[1].

1. *Epist.* IX, 1.

CHAPITRE II

LE NESTORIANISME. DÉFINITION DE L'UNITÉ DE PERSONNE EN JÉSUS-CHRIST.

§ 1. — La christologie antiochienne de la fin du IVe et du commencement du Ve siècle. Diodore de Tarse et Théodore de Mopsueste.

On a eu l'occasion de rappeler déjà les tendances opposées qui séparaient, en matière christologique, l'école d'Antioche de celle d'Alexandrie. Celle-ci mettait au premier plan la divinité du Verbe incarné, et l'unité intime de sa personne : celle-là s'appliquait, au contraire, à bien marquer la distinction des deux natures dans l'Homme-Dieu, et s'intéressait spécialement à sa vie et à ses expériences humaines. Apollinaire avait exagéré jusqu'à l'hérésie la tendance alexandrine : il avait été unanimement condamné. Mais on pouvait corriger en partie son système et en retenir les conclusions : c'est ce que fit l'eutychianisme. L'école d'Antioche, à son tour, connut à la fin du IVe et au commencement du Ve siècle, des représentants de son enseignement qui en outrèrent l'expression et en oublièrent les justes correctifs. L'histoire a groupé leurs noms autour de celui de Nestorius.

Nous avons à exposer ces deux mouvements d'idées, en commençant par celui qui se rattache à Nestorius.

Que l'on veuille bien seulement se rappeler, d'après ce qui vient d'être dit, que ni Nestorius ni Eutychès n'ont été, à proprement parler, les créateurs des hérésies dont ils portent la responsabilité. Ces hérésies existaient avant eux et ne sont, je le répète, que l'expression des tendances de leurs écoles respectives, portées à l'état aigu.

A la première école d'Antioche, fondée par le martyr saint Lucien († 312), en avait succédé, vers le milieu du IVe siècle, une seconde qui eut pour auteur Diodore. Diodore[1] était antiochien de naissance et, pendant les luttes arienne et apollinariste, soutint vaillamment, de la parole et de la plume, la cause de l'orthodoxie. Élevé en 378, par les soins de Mélèce, sur le siège de Tarse, il jouit pendant sa vie d'une exceptionnelle cousidération, juste récompense de sa science et de ses vertus. Cependant, après sa mort, survenue entre les années 386-394, et à partir du Ve siècle, cette réputation déclina. Saint Cyrille d'Alexandrie s'était rendu compte que la source du nestorianisme était à chercher plus haut que les écrits de Nestorius, et il crut la trouver dans ceux de Diodore. Il n'hésita pas à les dénoncer[2]; mais tous ses efforts pour les faire condamner furent vains, et il ne paraît pas que Diodore ait été anathématisé par d'autres que par les mono-

1. Sources : Ce qui reste de ses écrits, réuni dans *P. G.*, XXXIII, 1559 et suiv.; MARIUS MERCATOR (*P. L.*, XLVIII, 1146-1148); PHOTIUS, *Biblioth.*, cod. 223 (*P. G.*, CIII, 829-877); P. DE LAGARDE, *Analecta syriaca*, p. 91-100. M. Harnack lui attribue en outre la *Confutatio dogmatum Aristotelis* du Pseudo-Justin, les *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos*, les *Quaestiones christianorum ad Gentiles*, les *Quaestiones gentilium ad christianos* (OTTO, *Corpus apologet.*, tom. IV, V). L'attribution est peu vraisemblable. BARDENHEWER, t. III (1912), p. 304-311).

2. *Epist.* XLV, LXVII, LXIX, LXXI (col. 229, 336, 340, 344). Saint Cyrille avait de plus composé contre Diodore et Théodore de Mopsueste un ouvrage spécial dont il ne reste que des fragments (*P. G.*, 1437 et suiv.).

physites[1]. Ces attaques eurent toutefois pour effet de discréditer, auprès des catholiques, la mémoire de l'évêque de Tarse, et c'est à cette circonstance sûrement qu'il faut attribuer la disparition presque complète de ses nombreux ouvrages.

Saint Cyrille avait-il raison de poursuivre en Diodore un précurseur de Nestorius? Sans aucun doute; car on trouve déjà dans les fragments qui restent de son œuvre, et surtout du traité *Contre les synousiastes*, les formules qui seront condamnées plus tard dans le patriarche de Constantinople. Jaloux de maintenir contre les apollinaristes l'intégrité des deux natures en Jésus-Christ, Diodore distingue énergiquement dans le Sauveur le Fils de Dieu du fils de David que le premier a pris et en qui il a habité : τέλειος πρὸ αἰώνων ὁ υἱὸς τέλειον τὸν ἐκ Δαβὶδ ἀνείληφεν, υἱὸς θεοῦ υἱὸν Δαβίδ (col. 1559). Aussi n'est-ce que par figure (καταχρηστικῶς), et parce que le fils de David a été le temple du Verbe, que l'on peut dire du Dieu Verbe, du Fils de Dieu, qu'il est fils de David. Le Verbe n'est pas fils de David, il est son Seigneur (*ibid.*). Il n'est pas fils de Marie : μὴ τῆς Μαρίας υἱὸς ὁ Θεὸς Λόγος ὑποπτευέσθω (col. 1560). Ce Verbe, en effet, n'a pas eu deux naissances, l'une éternelle, l'autre dans le temps ; mais né du Père, il s'est fait un temple de celui qui est né de Marie (col. 1561). En conséquence, l'homme né de Marie n'est pas fils de Dieu par nature, mais par grâce : le Verbe seul l'est par nature (χάριτι καὶ οὐ φύσει... χάριτι υἱὸς ὁ ἐκ Μαρίας ἄνθρωπος, φύσει δὲ ὁ θεὸς Λόγος, col. 1560). C'était enseigner qu'en Jésus-Christ il y avait deux fils dis-

1. Photius affirme (*Biblioth.*, cod. 18) que le cinquième concile général excommunia Diodore; mais on ne trouve aucune trace d'une pareille condamnation dans les actes de cette assemblée. Peut-être Photius a-t-il attribué au concile de Constantinople de 553 ce qui fut le fait d'un concile (monophysite) de Constantinople de 499 (Victor de Tunnunum, *Chronique*, *P. L.*, LXVIII, 949).

tincts. Diodore cependant repousse cette conclusion, sous prétexte qu'il n'enseigne pas qu'il y eût dans le Sauveur deux fils de David ou deux fils de Dieu κατ' οὐσίαν, mais seulement que le Verbe éternel de Dieu a habité dans celui qui est de la semence de David : Τὸν πρὸ αἰώνων θεὸν Λόγον λέγων κατωκηκέναι ἐν τῷ ἐκ σπέρματος Δαβίδ (col. 1559). Il est probable même qu'il maintenait, en paroles du moins, l'unité de personne (col. 1561 A), et il est certain qu'il regardait l'homme en Jésus comme adorable d'une adoration unique avec le Verbe. Toutefois, cet effort pour conserver le langage et justifier l'usage traditionnel ne faisait pas que Diodore sauvegardât réellement l'unité personnelle de Jésus-Christ. Il est trop clair que plusieurs de ses assertions sont inacceptables, et que, voulant mettre en relief l'inconfusion des natures dans le Christ, il les sépare et les isole.

Des œuvres de Diodore, nous l'avons dit, il ne reste que des fragments ; de son disciple Théodore — évêque de Mopsueste en 392, mort en 428 — on n'a conservé aussi, en dehors de deux commentaires exégétiques, que des fragments dogmatiques, mais assez étendus pour fournir un exposé doctrinal complet[1]. Théodore, comme Diodore, a joui de son vivant d'une réputation considérable soit comme prédicateur, soit surtout comme exégète. Pour les nestoriens, il est resté « le commentateur » par excellence. Malheureusement,

1. Ce qui reste de Théodore se trouve réuni dans *P. G.*, LXVI. H. B. Swete a édité de plus le commentaire sur les épîtres de saint Paul, et a réédité plus complètement les fragments dogmatiques : *Theodori episc. Mops. in epistolas B. Pauli commentarii*, 2 vol., Cambridge, 1880-1882. Les fragments dogmatiques se trouvent dans le deuxième volume. Dans le travail qui suit, les citations sont faites d'après Swete ; mais je noterai entre parenthèses la colonne correspondante de Migne. — Bardenhewer, t. III, p. 312-321.

comme celle de son maître et plus sérieusement encore, cette réputation a eu à souffrir des luttes christologiques où le souvenir de Théodore s'est trouvé mêlé. Le V[e] concile général a condamné sa personne et ses écrits, et l'on s'accorde généralement à voir en lui le vrai Nestorius, le théoricien de l'hérésie à laquelle le patriarche de Constantinople a donné son nom. Examinons ce qu'il en est.

Suivant la tradition des théologiens d'Antioche, Théodore s'intéresse particulièrement au côté humain de la personne du Rédempteur. L'humanité prise par le Verbe est une humanité complète (ἄνθρωπος τέλειος), composée d'une chair humaine et d'une âme raisonnable[1]. Si parfaitement homme est le Sauveur qu'il a grandi et s'est développé — en tant qu'homme — comme les autres enfants, non seulement en âge et en forces physiques, mais en sagesse, en discernement du bien et du mal, en connaissances de toute sorte[2]. Bien plus, il a été tenté, et ses tentations n'ont pas été purement extérieures, elles sont venues du dedans et ont occasionné en lui de véritables luttes, condition de son progrès moral[3]. Il en a triomphé cependant, et est resté toujours indéfectiblement fidèle à

1. *Expositio symboli*, Swete, 328 (col. 1017).

2. *De incarnatione*, VII, Swete, 297, 298 (col. 976, 980); *Contra defens. peccati origin.*, cod. 2, lib. 3, Swete, 335 (col. 1009): cf. l'ouvrage *Adv. incorrupticolas et nestorianos*, III, 32 (*P. G.*, LXXXVI, 1, 1373).

3. « Plus inquietabatur Dominus et certamen habebat ad animae passiones quam corporis, et meliore animo libidines vincebat, mediante ei deitate ad perfectionem. Unde et Dominus ad haec maxime instituens videtur certamen... Carnem et animam adsumens, per utraque pro utrisque certabat; mortificans quidem in carne peccatum, et mansuetans eius libidines, et facile capiendas meliore ratione animae faciens; erudiens autem animam et exercitans et suas passiones vincere et carnis refrenare libidines », *De incarnat.*, XV, Swete, 311 (col. 991-993). Cette opinion de Théodore étonnera moins si l'on songe qu'il partageait sur le péché originel l'erreur de Julien d'Eclane, lequel admettait, par ailleurs, l'existence en Jésus-Christ de la concupiscence charnelle (v. le tome II de cette *Histoire des dogmes*, p. 442).

Dieu, impeccable qu'il était par sa naissance virginale et par son union avec le Verbe[1].

Cette union a été à la fois le fait de la grâce et une récompense des mérites prévus de Jésus-Christ homme. Ses mérites ont été en lui en partie la conséquence de son union avec le Verbe, et en partie la cause morale et méritoire de cette union. « Jésus, dit Théodore, eut pour le meilleur une inclination non commune à cause de son union au Dieu Verbe, dont il fut jugé digne suivant la prescience du Dieu Verbe, l'unissant à lui du haut [du ciel] », κατὰ πρόγνωσιν τοῦ θεοῦ Λόγου ἄνωθεν αὐτὸν ἑνώσαντος ἑαυτῷ[2].

Quelle est donc cette union? Théodore la désigne par différents mots : ἕνωσις, qui est général; συνάφεια, couramment employé dans l'école d'Antioche, et qui signifie *liaison, conjonction,* expression en soi indifférente et dont avaient déjà usé des auteurs certainement orthodoxes[3]; σχέσις, *relation, rapport,* beaucoup trop lâche, et que saint Cyrille condamnera vivement; ἐνοίκησις, *inhabitation,* le Verbe habitant dans l'humanité comme sous une tente ou dans un temple, conception familière encore aux auteurs d'Antioche.

Cette inhabitation, Théodore, dans un passage fort remarqué de ses œuvres[4], l'explique non par une présence en substance ou en opération (οὐσίᾳ, ἐνεργείᾳ) de Dieu dans le Sauveur, mais par une bienveillance, par une complaisance particulière (εὐδοκία) que Dieu et le Verbe spécialement ont prise en Jésus. Cette complaisance n'est pas d'une autre nature que celle que Dieu prend dans les âmes justes; elle s'en distingue seulement en ce que Dieu et le Verbe se sont complus

1. *De incarnatione*, VII, SWETE, 296 (col. 977).
2. *De incarnatione*, VII, SWETE, 296 (col. 977).
3. Cf. PETAU, *De incarnatione*, lib. III, cap. II, n° 7; et le tome II de cette *Histoire des Dogmes*.
4. *De incarnatione*, VII, SWETE, 293-296 (col. 972-976).

en Jésus *comme dans un fils*, ὡς ἐν υἱῷ. Ce mot va devenir le point de départ de toute la théorie de l'union.

« Qu'est-ce à dire *comme dans un fils?* demande Théodore. Cela veut dire que, ayant habité [en Jésus], le Verbe s'est uni tout celui qu'il a pris, et l'a préparé à entrer en participation de toute la dignité que lui, Fils par nature qui habite [en Jésus], rend commune entre eux. Il en fait une seule personne [avec soi], de par l'union à laquelle [il l'élève]; il lui communique toute primauté. Il a voulu tout accomplir par lui, et le jugement, et l'examen du monde entier, et sa propre parousie [1]. »

L'auteur revient ailleurs sur cette assertion et la complète :

« L'union des natures dont la bienveillance est le principe, écrit-il dans son épître à Domnus, opère en elles, par l'homonymie, l'unité absolument indivisible d'appellation, de volonté, d'opération, d'autorité, de puissance, de domination, de dignité, de pouvoir, n'y ayant en elles, suivant cette union, qu'une seule personne [2]. »

Et un peu plus loin :

« Le mode d'union κατ' εὐδοκίαν, gardant les natures sans confusion et sans division, montre que des deux la personne est unique, une aussi la volonté, une l'opération, une par conséquent l'autorité et la domination [3]. »

Et encore :

« Comme il (Jésus) est élevé au-dessus de toute principauté, de tout pouvoir, de toute souveraineté, de toute vertu et de tout nom qui est nommé non seulement dans ce siècle, mais

1. *Ibid.*, SWETE, 296 (col. 976).

2. Ἡ κατ' εὐδοκίαν τῶν φύσεων ἕνωσις μίαν ἀμφοτέρων τῷ τῆς ὁμωνυμίας λόγῳ ἐργάζεται τὴν προσηγορίαν, τὴν θέλησιν, τὴν ἐνέργειαν, τὴν αὐθεντίαν, τὴν δυναστείαν, τὴν δεσποτείαν, τὴν ἀξίαν, τὴν ἐξουσίαν, μηδενὶ τρόπῳ διαιρουμένην· ἑνὸς ἀμφοτέρων κατ' αὐτὴν προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου. SWETE, 338 (col. 1012).

3. Ὁ δὲ τῆς κατ' εὐδοκίαν ἑνώσεως τρόπος ἀσυγχύτους φυλάττων τὰς φύσεις καὶ ἀδιαιρέτως ἓν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον δείκνυσιν, καὶ μίαν τὴν θέλησιν, καὶ μίαν τὴν ἐνέργειαν, μετὰ τῆς ἑπομένης τούτοις μιᾶς αὐθεντίας καὶ δεσποτείας. SWETE, 339 (col. 1013).

dans le siècle futur, il reçoit l'adoration de toute créature, comme ayant avec la nature divine une union inséparable, toute créature lui rendant ses adorations à cause et en considération de Dieu [1]. »

Ainsi donc l'union dans le Christ des natures divine et humaine — union que Théodore déclare avoir commencé avec la conception du Sauveur [2] et être indissoluble [3] — cette union est telle qu'elle fait participer la nature humaine à la dignité et à l'autorité divines, qu'elle la rend adorable comme Dieu et en raison de Dieu à qui elle est unie, bien plus qu'elle établit entre les deux natures l'unité personnelle. Une personne unique possède à la fois les deux natures, ἑνὸς ἀμφοτέρων... προσώπου καὶ γενομένου καὶ λεγομένου.

Cette dernière affirmation est capitale, et on la retrouve souvent sous la plume de Théodore. « Lorsque nous distinguons les natures, écrit-il, nous disons que la nature du Dieu Verbe est complète, et complète aussi sa personne, car on ne saurait dire qu'une hypostase est impersonnelle [4]; [de même nous disons] que la nature de l'homme est complète et complète aussi sa personne. Mais quand nous considérons l'union, nous disons qu'il n'y a qu'une personne [5]. »

1. Ἀναφορᾷ θεοῦ καὶ ἐννοίᾳ πάσης αὐτῷ τῆς κτίσεως τὴν προσκύνησιν ἀπονεμούσης. *Expositio symboli*, Swete, 329 (col. 1017).

2. Ἐν αὐτῇ τῇ διαπλάσει, ἐξ αὐτῆς τῆς μήτρας, *De incarnat.*, Swete, 297 (col. 977); *Epist. ad Domnum*, Swete, 339 (col. 1013); *Contra Apollinar.*, Swete, 314 (col. 994).

3. *Expositio symboli*, Swete, 329 (col. 1017); *Contra Apollinar.*, IV, Swete, 316 (col. 1000).

4. Οὐδὲ γὰρ ἀπρόσωπον ἔστιν ὑπόστασιν εἰπεῖν. A noter ici le sens du mot ὑπόστασις. Il est remarquable que ce mot dont le sens, au ve siècle, était en quelque sorte consacré en matière trinitaire, pour désigner les personnes divines, ne retenait plus le sens précis de personne, dès qu'on l'employait dans d'autres sujets. Ici il désigne une réalité ou la nature concrète. C'est la signification qu'il conservera avec Nestorius.

5. *De incarnatione*, VIII, Swete, 299, 300 (col. 981); V, Swete, 292 (col. 969, 970); XI, Swete, 302 (col. 983, 984).

Il n'y a qu'une personne, et en conséquence il n'y a en Jésus-Christ qu'un seul fils et un seul seigneur :

« On ne confesse justement qu'un seul fils, puisque la distinction des natures doit être nécessairement maintenue, et l'union de la personne (ἡ τοῦ προσώπου ἕνωσις) inviolablement conservée[1] ». — « Nous ne disons pas deux fils ni deux seigneurs, car il n'y a qu'un Fils par essence, le Dieu Verbe, Fils unique du Père, dont cet [homme] qui lui est uni, et qui participe à sa divinité, partage le nom et la dignité de fils. Et le Seigneur par essence est le Dieu Verbe dont celui qui lui est uni partage également la dignité. Et c'est pourquoi nous ne disons ni deux fils ni deux seigneurs[2]. »

Donc, en Jésus-Christ dualité des natures, mais unité personnelle, unité de filiation, de seigneurie, de dignité, d'autorité, unité de grandeur adorable : c'est l'enseignement de Théodore, et il semble que rien ne lui manque pour être orthodoxe. Cependant, on a pu remarquer déjà combien souvent, préoccupé de sauvegarder l'intégrité et l'inconfusion des natures dans l'union, l'auteur parle de ces natures comme de deux personnes complètes en soi. La nature humaine est αὐτός, οὗτος, ὁ λαμβανόμενος : c'est Jésus qui lutte contre la tentation et qui s'avance vers la perfection « mediante ei deitate ad perfectionem[3] ». C'est l'homme seul qui est le Jésus de l'histoire. Théodore dit sans doute que l'union entraîne entre les deux natures unité de volonté et d'action (μία θέλησις, μία ἐνέργεια) ; mais il faut bien se garder de prendre ces expressions dans le sens que leur donneront plus tard les monothélites, et qui d'ailleurs serait erroné. L'unité dont il est ici question est une harmonie purement morale : la volonté humaine se conformait à celle du Verbe, et

1. *De incarnatione*, XII, SWETE, 304 (col. 985).
2. *Expositio symboli*, SWETE, 329 (col. 1017); *Ad baptizandos*, SWETE, 323 (col. 1013).
3. *De incarnatione*, XV, SWETE, 311 (col. 991-993).

son action se subordonnait à la sienne. Et Théodore paraît bien parfois mettre dans cette harmonie des volontés le vrai lien qui unissait les deux natures en communauté de personne : Ὁ τεχθεὶς ἐκ τῆς παρθένου δίχα σπορᾶς ἄνθρωπος οὐ διεκρίθη τοῦ Λόγου, ταυτότητι γνώμης αὐτῷ συνημμένος, καθ' ἣν εὐδοκήσας ἥνωσεν αὐτὸν ἑαυτῷ [1]. Chaque nature gardait physiquement son action propre qui devait lui être attribuée, et que l'on ne pouvait que par figure et par une sorte d'abus de langage attribuer à l'autre même prise *in concreto* et dans l'union.

Nous touchons ici à la question de la communication des idiomes, et c'est un des points où se révèle davantage le vice de la christologie de Théodore. L'évêque de Mopsueste ne se rend pas compte, comme d'ailleurs tous les écrivains d'Antioche, que la personnalité de Jésus-Christ est dans le Verbe, que le mystère de l'incarnation consiste simplement en ce que la personne du Verbe, possédant déjà la nature divine, s'est adjoint une nature humaine, et que dès lors à ce Verbe incarné on peut et on doit rapporter toutes les actions et passions de son humanité. Théodore ne voit pas cela, et c'est pourquoi il condamne comme des erreurs apollinaristes toutes les formules qui attribuent au Verbe incarné les actions et passions humaines, aussi bien que celles qui attribuent à l'homme concret, en Jésus-Christ, les attributs et actes divins. Il faudrait citer ici tous les fragments de son ouvrage contre Apollinaire. Ainsi, c'est une folie de dire que Dieu est né d'une vierge : « Est quidem dementia Deum ex virgine natum esse dicere... Natus autem est ex virgine qui ex substantia virginis constat, non

1. *De incarnat.*, Swete, 311. Remarquer encore : ἐν αὐτῷ (ἀνθρώπῳ) δὲ ὢν (ὁ Λόγος) κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης (*De incarnat.*, XV, Swete, 310, col. 992) ; et encore, ἑνώσας αὐτὸν ἑαυτῷ τῇ σχέσει τῆς γνώμης (Swete, 308).

Deus Verbum ex Maria natus est. Natus autem est ex Maria qui ex semine est David. Non Deus Verbum ex muliere natus est, sed natus ex muliere qui virtute sancti Spiritus plasmatus est in ea[1]. » Peut-on dès lors appeler Marie θεοτόκος? Oui, mais improprement : « Lorsqu'on nous demande si Marie est ἀνθρωποτόκος ou θεοτόκος, répondons que pour nous elle est l'un et l'autre : ἀνθρωποτόκος par la nature du fait, θεοτόκος par relation (ἀναφορᾷ). Ἀνθρωποτόκος par nature, puisque était homme celui qu'elle portait dans son sein et qui en est sorti : θεοτόκος, parce que Dieu était dans l'homme qu'elle a engendré, non par une limitation de sa nature en lui, mais par un rapport de sa volonté » (κατὰ τὴν σχέσιν τῆς γνώμης)[2]. Enfin, l'homme en Jésus est-il fils naturel de Dieu? Non. « C'est par grâce (χάριτι) que Jésus a aussi participé à la filiation, n'étant pas né du Père par nature, avec cependant ce privilège au-dessus des autres, qu'il a acquis la filiation par son union avec le Verbe, ce qui lui en vaut une plus importante communication[3]. » Et encore : « C'est par grâce qu'il a reçu la filiation, la divinité seule possédant la filiation naturelle », χάριτι προσείληφεν τὴν υἱότητα, τῆς θεότητος μόνης τὴν φυσικὴν υἱότητα κεκτημένης[4]. Or il est bien évident que, par ces mots, et quoi qu'il en dise, Théodore laisse subsister deux fils en Jésus-Christ, tout ainsi qu'au même endroit il laisse subsister deux seigneurs. Il y a sans doute une seule filiation et une seule seigneurie, essentielle dans le Verbe, adoptive et participée dans Jésus, mais il y a deux sujets de cette seigneurie et de cette filiation.

1. *Contra Apollinarium*, III, SWETE, 313, 314 (col. 993, 994, 998).
2. *De incarnatione*, XV, SWETE, 310 (col. 992).
3. *De incarnatione*, XII, SWETE, 306 (col. 988).
4. *Ibid.*, SWETE, 303 (col. 985 ; cf. 984).

Il se trouve donc un vice radical dans la doctrine christologique que Théodore, à la fin du IVe et dans le premier quart du Ve siècle, enseignait à Antioche et à Mopsueste. L'auteur s'efforce sans doute de garder les formules traditionnelles, et croit suffisamment les justifier par ses explications. Mais l'assertion fondamentale de l'unité personnelle de Jésus-Christ n'y est pas assez poussée : Théodore lui-même n'en comprend ni tout le vrai sens ni toute la portée[1]. Dans sa préoccupation d'écarter l'apollinarisme, il ne voit pas ce que cette hérésie contenait de vrai, et l'intérêt sotériologique capital qu'il y avait à souder intimement, en Jésus-Christ, l'humanité au Verbe, à proclamer un Dieu-Homme souffrant et mourant. Des vérités mêmes dont il admet la formule Théodore ne sait pas tirer les conséquences logiques. Joignez à cela un langage incorrect, et des propositions qui, dans leur sens obvie du moins, blessaient l'orthodoxie. C'est plus qu'il n'en faut pour expliquer que l'évêque de Mopsueste ait été condamné par un concile conduit par des théologiens disciples de saint Cyrille. Il le méritait assurément, ne fût-ce que pour les interprétations fâcheuses auxquelles ses écrits se prêtaient si aisément.

§ 2. — La doctrine de Nestorius.

L'enseignement de Théodore, on l'a dit, ne fut point attaqué de son vivant, et peut-être la tendance doctrinale extrême qu'il représentait fût-elle demeurée indemne quelque temps encore, sans une circonstance

1. Dans le *Contra Apollinarium*, IV (SWETE, 318, 319, col. 999, 1000), Théodore compare l'union des natures à celle du corps et de l'âme ; mais dans le *De incarnatione*, VIII (SWETE, 299, col. 981), il la compare à l'union de l'homme et de la femme, dont il est dit qu'ils ne sont pas *duo, sed una caro*.

qui attira sur elle l'attention. L'année même de la mort de Théodore, le 10 avril 428, un antiochien encore de formation et d'esprit, le prêtre Nestorius, était consacré en vue d'occuper le siège de Constantinople. L'empereur l'avait choisi pour sa vertu éprouvée et pour son talent oratoire. Nestorius était, par-dessus le marché, un théologien exercé, rompu à l'exégèse littérale en faveur dans son milieu, et que l'habitude de peser les textes avait rendu regardant aux formules et un peu méticuleux sur les mots, comme on l'était à Antioche.

Ses débuts furent d'un orthodoxe intransigeant[1]. Mais un incident ne tarda pas à rendre cette orthodoxie suspecte. Il avait amené avec lui d'Antioche un prêtre nommé Anastase, disciple fervent de Théodore de Mopsueste. Vers la fin de 428, prêchant devant le peuple, ce prêtre s'éleva contre le titre de θεοτόκος donné à Marie, comme impliquant une absurdité : θεοτόκον τὴν Μαρίαν καλείτω μηδείς. Μαρία γὰρ ἄνθρωπος ἦν· ὑπὸ ἀνθρώπου δὲ θεὸν τεχθῆναι ἀδύνατον. Le scandale fut grand, l'expression étant d'un usage courant et ancien. Nestorius prit parti pour Anastase, et, dans une série de discours, s'efforça d'exposer, telles qu'il les comprenait, la doctrine de l'incarnation et la portée du θεοτόκος[2]. Le trouble ne fit qu'augmenter, la cour, en général, soutenant le patriarche; mais le clergé, les moines, le peuple se divisant et se prononçant pour ou contre lui. L'évêque élu de Cyzique, Proclus, prêchant devant Nestorius, n'hésita pas à le contredire[3], pendant que, au contraire, l'évêque de Marcianopolis, Dorothée, l'approuvait[4]. C'était le schisme. La situation ne tarda

1. SOCRATE, *Hist. eccl.*, VII, 29.
2. SOCRATE, *Hist. eccl.*, VII, 32.
3. Voir son discours dans MANSI, IV, 577 et suiv.
4. CYRILL., *Epist.* XI, 3, col. 81.

pas à être connue du patriarche d'Alexandrie. Il intervint. Mais, avant de raconter les vicissitudes de son intervention, il est bon de se faire une idée exacte de la doctrine enseignée par Nestorius [1].

Comme tous les antiochiens, Nestorius part des deux natures, divine et humaine, et il déclare qu'après leur union elles sont restées entières et sans aucune confusion entre elles. Entre elles point de mélange ni de combinaison (κρᾶσις, σύγχυσις, *permixtio*) [2] : le Christ est διπλοῦς τῇ φύσει : il y a en lui διαίρεσις τῆς θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος [3]. Χωρίζω τὰς φύσεις, disait Nestorius, ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν [4]. C'est l'affirmation fondamentale et répétée. Chaque nature conserve ses propriétés et agit suivant elles [5].

Ces deux natures cependant sont unies dans le Christ : il y a entre elles ἕνωσις, συνάφεια, συνάφεια ἄκρα, ἀκριβής, διηνεκής, *coniunctio inseparabilis, summa et inconfusa* [6]. Mais cette union n'est pas κατ' οὐσίαν ni καθ' ὑπόστασιν [7]. L'union κατ' οὐσίαν et καθ' ὑπόστασιν en effet — telle celle du corps et de l'âme en l'homme — est nécessaire et requise par les deux parties unies, et

1. Les sources pour connaître la doctrine de Nestorius sont : 1° Ce qui reste des œuvres du patriarche lui-même, comprenant : *a*) les lettres, discours et fragments grecs, latins et syriaques réunis par F. Loofs, *Nestoriana*, Halle, 1905; *b*) *Le Livre d'Héraclide de Damas*, conservé seulement dans une traduction syriaque, édité par P. Bedjan, Paris, 1910; traduit en français par F. Nau, Paris, 1910. C'est cette traduction que je citerai ici. 2° Les ouvrages des historiens et des théologiens depuis saint Cyrille jusqu'à saint Jean Damascène, et les actes des conciles qui se sont occupés de la christologie nestorienne. — Travaux : J. F. Bethune-Baker, *Nestorius and his teaching*, Cambridge, 1908. M. Jugie, *Nestorius et la controverse nestorienne*, Paris, 1912. Bardenhewer, t. IV, p. 74-78.

2. Loofs, 224, 229, 273, 281, 301.

3. Loofs, 281.

4. Loofs, 262.

5. *Livre d'Héraclide*, p. 187, 190, 192, 213, 220.

6. Loofs, 171, 178, 242, 275, 280, 257, 359.

7. Nestorius, comme Théodore de Mopsueste, identifie, en christologie, le sens des mots ὑπόστασις et φύσις.

elle aboutit à l'unité d'οὐσία et de nature, tandis que l'union des deux éléments dans le Christ a été volontaire : elle a eu pour origine la complaisance (εὐδοκία) et la condescendance de Dieu, et a sauvegardé l'existence distincte des deux natures[1]. L'union des éléments dans le Christ est une union personnelle, et elle a eu pour résultat l'unité de personne. C'est une affirmation sur laquelle Nestorius revient souvent. Des deux natures la personne est une : τῶν δύο φύσεων μία ἐστὶν αὐθεντία... καὶ ἓν πρόσωπον : il y a μοναδικὸν πρόσωπον, *una persona Unigeniti*[2].

Comment Nestorius entend-il cette unité personnelle, et quelle portée exacte lui donne-t-il?

Il semble parfois, aussi bien que Théodore, l'expliquer simplement par une communication que la nature divine ou le Verbe fait à l'humanité de sa dignité, de sa puissance, de son autorité, de son caractère adorable. Τῶν δύο φύσεων μία ἐστὶν αὐθεντία, καὶ μία δύναμις ἤτοι δυναστεία καὶ ἓν πρόσωπον κατὰ μίαν ἀξίαν καὶ τὴν αὐτὴν τιμήν. — Αὐτὸς (υἱὸς) ὁ εἷς ἐστι διπλοῦς οὐ τῇ ἀξίᾳ, ἀλλὰ τῇ φύσει.—Ἓν γὰρ ἦν ἀμφοτέρων τὸ πρόσωπον ἀξίᾳ καὶ τιμῇ, προσκυνούμενον παρὰ πάσης τῆς κτίσεως[3]. Dieu et l'homme en Jésus-Christ méritent le même culte : Χωρίζω τὰς φύσεις ἀλλ' ἑνῶ τὴν προσκύνησιν[4]. Nestorius explique encore cette unité par une identité d'action et de volonté, l'action et la volonté humaines ayant les mêmes objets que l'action et la volonté divines : διὸ καὶ μίαν αὐτῶν (τῶν φύσεων) τὴν θέλησιν ἐνέργειάν τε καὶ δεσποτείαν ὁρῶμεν, ἀξίας ἰσότητι δεικνυμένας[5]. Et encore : Ἓν γὰρ ἦν ἀμφοτέρων τὸ

1. *Livre d'Héracl.*, p. 35, 142-144. On remarquera, p. 142, 143, la critique de la comparaison de l'union du corps et de l'âme apportée par saint Cyrille.
2. Loofs, 171, 176, 196, 224, 280.
3. Loofs, 196, 280, 281, 224.
4. Loofs, 262, 248, 249.
5. Loofs, 224.

πρόσωπον... μηδενὶ τρόπῳ ἢ χρόνῳ ἑτερότητι βουλῆς καὶ θελήματος διαιρούμενον[1]. De là une union qui n'est pas κατ' οὐσίαν, mais κατὰ γνώμην. Cependant Nestorius sent que ces explications sont incomplètes, et, pressé par ses adversaires, il expose d'une façon plus satisfaisante ce qu'il entend par union personnelle. Il proteste contre l'accusation qui lui est faite de mettre les natures à part l'une de l'autre, de les unir seulement par la dignité et par l'amour : il les déclare jointes et unies dans leur essence, d'une union dont l'unité de dignité, d'honneur et puissance n'est précisément qu'une conséquence: d'une union qui tient le milieu entre la fusion et la division des natures [2]. En vertu de cette union il n'y a qu'une personne : « Le Fils unique de Dieu a créé et a été créé, le même, mais pas au même point de vue. Le Fils de Dieu a souffert et n'a pas souffert, le même, mais pas au même point de vue; une partie de ces choses se trouve dans la nature de la divinité et une partie dans la nature de l'humanité [3]. » Le Verbe ἄσαρκος n'est pas différent du Verbe incarné : c'est le même Verbe avant et après l'incarnation [4] : « Sicut enim deus existens et homo, idem ipse secundum Paulum et novissimus [est] et ante saecula, sicut homo quidem recens, sicut deus autem ante saecula [5]. » Le Verbe s'est approprié l'humanité, et les choses qui sont et de la divinité et de l'humanité lui appartiennent donc [6]. Bien plus, chaque nature fait siennes en

1. Loofs, 224; *Livre d'Hér.*, p. 63, 67.
2. *Livre d'Hér.*, p. 167.
3. *Livre d'Hér.*, p. 122, 136, 138, 140. « Nous ne disons pas l'union des *prosôpons* mais des natures. Car, dans l'union, il n'y a qu'un seul *prosôpon*, mais dans les natures un autre et un autre... Le *prosôpon* (en effet) est commun, unique et le même » (*ibid.*, p. 152). Voir encore p. 52, 204, 206, 209.
4. *Livre d'Hér.*, p. 44-47, 185, 186.
5. Loofs, 270.
6. *Livre d'Hér.*, p. 139.

quelque sorte les propriétés de l'autre nature, comme, dans un tison enflammé, le bois et le feu coexistent dans un même sujet[1]. Il ne faut donc pas distinguer numériquement et comme un autre et un autre le Verbe et l'homme qui fut son temple : Οὐκ ἄλλος ἦν ὁ θεὸς Λόγος καὶ ἄλλος ὁ ἐν ᾧ γέγονεν ἄνθρωπος[2] : il n'y a pas deux Christs ni deux fils : οὐδὲ πάλιν ἄλλος υἱὸς καὶ ἄλλος πάλιν : le même a deux natures, mais il est un : ἀλλ' αὐτὸς ὁ εἷς ἐστι διπλοῦς, οὐ τῇ ἀξίᾳ ἀλλὰ τῇ φύσει[3]. Le Verbe ne fait rien sans son humanité[4].

A cette personne unique possédant ainsi deux natures Nestorius ne donne pas les noms de Verbe et de Dieu simplement, noms qui désignent le Verbe ἄσαρκος, mais il réserve proprement les noms de Christ, Seigneur, Fils, même Fils unique qui, selon lui, désignent strictement le Verbe incarné : « Lorsque l'Écriture divine veut mentionner la naissance du Christ de la bienheureuse Vierge ou sa mort, elle ne dit point *Dieu*, mais ou bien *le Christ*, ou bien *le Fils*, ou bien *le Seigneur*, parce que ces trois appellations sont susceptibles de signifier les deux natures, tantôt celle-ci, tantôt celle-là, et tantôt les deux[5]. » Ce sont des vocables de la personne incarnée, et c'est pourquoi il ne saurait être question de deux christs, ni de deux fils, ni de deux seigneurs. « Il y a distinction de la divinité et de l'humanité, mais le Christ, comme tel, est indivis; le Fils, comme tel, est indivis; car nous n'avons pas deux christs ni deux fils; il n'y a pas pour nous un premier et un second christ, un autre et un autre christ, ni un autre et un autre fils : c'est le même qui, étant

1. *Livre d'Hér.*, p. 138.
2. LOOFS, 224; *Livre d'Hér.*, p. 174, 177, 186, 204, 205, etc.
3. LOOFS, 281; *Livre d'Hér.*, p. 186.
4. LOOFS, 275.
5. LOOFS, 273, 274, 269.

unique, est double, non en dignité, mais en nature [1]. »

Jusqu'ici tout est correct dans cette doctrine de Nestorius, et l'on se demandera donc en quoi consiste son erreur. Elle consiste en ce qu'il explique mal l'unité de personne dans le Christ, et en ce qu'il ne sait pas de cette unité personnelle tirer les conséquences nécessaires.

Et d'abord, il est clair, par tout son langage, que Nestorius considère l'unique personnalité qu'il admet dans le Verbe incarné comme un *résultat* de l'union, et non comme la personnalité même du Verbe qui saisit l'humanité [2]. Au lieu que l'unité de personne vienne, en Jésus-Christ, de ce que le Verbe, personne immuable, fait sienne notre nature, dès lors nécessairement impersonnelle, cette unité, dans la doctrine du patriarche, vient d'une jonction qui se serait opérée entre les personnalités respectives des deux natures. Il semble bien, en effet, que Nestorius ne conçoive pas une nature existant sans sa personnalité connaturelle [3]. Le Verbe et l'homme apportent donc chacun la leur dans l'union. Dans cette union les natures restent ce qu'elles étaient; mais les personnalités s'unissent au point de n'en former qu'une, « le *prosôpon* d'union », qui n'est ni celui du Verbe, ni celui de l'homme, mais du composé [4]. En vertu de cette union des personnalités, le Verbe devient cet homme, et cet homme devient Verbe « en *prosôpon* », le Verbe et l'homme demeurant d'ailleurs « dans leurs natures ». « C'est dans le *prosôpon* qu'a

1. Loofs, 281; cf. 273, 275, 299, etc.
2. *Livre d'Hér.*, p. 127, 128, 129, 144, 186, 190, 218.
3. *Livre d'Hér.*, p. 187, 193, 273. Dans cette apologie, le mot *prosôpon*, qui y revient souvent, n'a pas toujours le sens bien ferme de *personnalité* ou *personne*. Nestorius paraît l'entendre parfois de tout ce que comporte une nature complète, ou même de l'extérieur de la personne: « Car il (le Verbe) ne prit pas la nature, mais la forme; la forme et l'apparence de l'homme dans tout ce que le *prosôpon* comporte » (p. 145).
4. *Livre d'Hér.*, p. 132, 282, 127, 128, 146.

en lieu l'union, de sorte que celui-ci soit celui-là, et celui-là celui-ci [1]. »

Mais encore, pouvons-nous savoir comment, d'après Nestorius, s'établit cette unité de personne dans le Christ? Nestorius parle souvent dans le *Livre d'Héraclide* d'une sorte d'échange mutuel des personnalités entre le Verbe et l'homme, le Verbe se servant du *prosôpon* de l'humanité, et l'humanité se servant du *prosôpon* de la divinité; et l'on pourrait croire qu'il veut par là expliquer l'origine de l'unité dont nous parlons et le lien même de l'incarnation. « L'incarnation est conçue comme l'usage mutuel des deux (*prosôpons*) par prise et don [2]. » Et encore : « Les natures subsistent dans leurs *prosôpons* et dans leurs natures, et dans le *prosôpon* de l'union. Quant au *prosôpon* naturel de l'une, l'autre se sert du même en vertu de l'union : ainsi il n'y a qu'un *prosôpon* pour les deux natures. Le *prosôpon* d'une essence se sert du *prosôpon* même de l'autre [3]. » Mais ce n'est pas là, je crois, le fond de sa pensée. L'usage mutuel des *prosôpons*, dans la théorie de Nestorius, ne constitue pas l'unité personnelle de Jésus-Christ : il est seulement une conséquence de cette unité. C'est parce que Jésus-Christ, Dieu-Homme, est une seule personne par le *prosôpon* d'union, qu'en lui « la divinité se sert du *prosôpon* de l'humanité, et l'humanité de celui de la divinité [4] »; c'est-à-dire que Jésus-Christ Dieu (mais toujours homme) agit en homme, et que Jésus-Christ homme (mais toujours Dieu) agit en Dieu. L'unité personnelle de Jésus-Christ est constituée par une « prise » et un « don ». La personne du Verbe *prend* en elle la per-

1. *Livre d'Hér.*, p. 211.
2. *Livre d'Hér.*, p. 233.
3. *Id.*, p. 194.
4. *Id.*, p. 212, 213.

sonne de l'homme, et elle-même se *donne,* en compensation, à cette personne. Par cette prise et par ce don, les deux *prosôpons* se compénètrent, sont « l'un dans l'autre » : ils ne forment plus qu'une personne, la personne du Christ, puisqu'ils perdent, dans cette union, leur être à part, et deviennent partie d'un tout. Cette unité personnelle du tout ne résulte pas cependant d'une fusion ou combinaison des *prosôpons* divin et humain entre eux. Pareille fusion ou combinaison n'est pas nécessaire, pas plus que la fusion ou combinaison entre eux du corps et de l'âme pour former l'unique personnalité de l'homme. Les *prosôpons* du Verbe et de l'homme continuent donc de subsister de quelque façon comme *prosôpons* subordonnés au *prosôpon* du Christ dont ils sont les composants [1]. Celui-ci les domine, et s'en sert comme il se sert des natures; mais eux aussi, considérés dans le tout, se servent l'un de l'autre comme l'âme se sert du corps et le corps de l'âme. Ils s'appartiennent mutuellement et « se portent l'un l'autre ». « Il n'y a pas de condescendance pareille à celle-là, écrit Nestorius, que le *prosôpon* de l'homme) soit sien [de Dieu], et que lui-même donne à l'homme son *prosôpon*. C'est pourquoi il [Dieu] s'est servi de son *prosôpon* [de l'homme], parce qu'il l'a pris pour lui [2]. » Et encore : « Le Fils unique de Dieu et le Fils de l'homme, le même (formé) des deux, est dit les deux, parce qu'il a attribué (les propriétés) de leurs *prosôpons* à son *prosôpon,* et dorénavant il est désigné par celui-ci et par celui-là comme par son propre *pros-*

1. Il est bien difficile de savoir exactement ce que Nestorius a pensé de la persistance *formelle* des *prosôpons* du Verbe et de l'homme dans l'union. Logiquement ces *prosôpons* doivent disparaître, et l'auteur insiste effectivement sur l'unité personnelle de Jésus-Christ. Mais d'autre part, et comme on peut le voir par les textes, il parle de ces *prosôpons* comme d'éléments qui ont une existence propre.
2. *Livre d'Hér.*, p. 66.

ôpon. Il parle avec les hommes (à l'aide) tantôt de la divinité, tantôt de l'humanité et tantôt des deux, de même que l'humanité parlait (à l'aide) tantôt de l'essence de l'humanité et tantôt du *prosôpon* de la divinité [1]. » Et le texte déjà cité : « Les natures subsistent dans leurs *prosôpons* et dans leurs natures et dans le *prosôpon* de l'union. Quant au *prosôpon* naturel de l'une, l'autre se sert du même en vertu de l'union; ainsi il n'y a qu'un *prosôpon* pour les deux natures. Le *prosôpon* d'une essence se sert du *prosôpon* même de l'autre [2]. »

1. *Livre d'Hér.*, p. 50.
2. *Id.*, p. 194. — Voici encore quelques textes qui appuient toute cette partie de l'exposé du système de Nestorius. On remarquera qu'ils sont tous tirés du *Livre d'Héraclide*. Les fragments antérieurs à l'exil du patriarche ne disent rien notamment de l'échange des *prosôpons*, dont l'idée revient si souvent dans l'apologie; et cette circonstance fait soupçonner que nous sommes ici en présence d'une théorie imaginée après coup pour sa défense. « Toi [Cyrille], tu fais le contraire [des Pères], parce que tu veux que, dans les deux natures, Dieu le Verbe soit le *prosôpon* d'union » (p. 127). « C'est donc le Christ qui est le *prosôpon* de l'union, Dieu le Verbe n'est pas celui de l'union, mais de sa nature, et ce n'est pas la même chose de le dire et de le comprendre » (p. 128; cf. 146). « C'est pourquoi le Livre divin parle avec précaution du *prosôpon* de la divinité, et désigne les deux (natures) par le *prosôpon* de l'union » (p. 232). « Ce n'est pas la divinité (seule) ni l'humanité (seule) non plus qui forme le *prosôpon* commun, car il appartient aux deux natures, afin que les deux natures soient connues dans lui et par lui... L'essence même de l'humanité se sert du *prosôpon* de l'essence de la divinité, mais non de l'essence, et l'essence de la divinité se sert du *prosôpon* même de l'humanité et non de l'essence, comme tu l'as inventé » (p. 282). « Le *prosôpon* de la divinité, c'est l'humanité, et le *prosopôn* de l'humanité, c'est la divinité : il est autre dans la nature et autre dans l'union » (p. 168). « L'humanité du Christ n'est pas différente en nature de celle des hommes, mais en honneur et en *prosôpon*... non par un autre honneur, mais par l'honneur de celui qui a pris le *prosôpon* : l'humanité utilisant le *prosôpon* de la divinité, et la divinité le *prosôpon* de l'humanité » (p. 183). « Ils prennent le *prosôpon* l'un de l'autre et non les natures, et c'est pourquoi ils sont autre chose et autre chose, mais (lui) n'est pas un autre et un autre en *prosôpon* » (p. 195). « La divinité se sert du *prosôpon* de l'humanité, et l'humanité de celui de la divinité : de cette manière nous disons un seul *prosôpon* pour les deux... elles [les natures] sont unies sans confusion, et se servent mutuellement de leurs *prosôpons* respectifs » (p. 212, 213). « C'est par compensation mutuelle de la prise et du don de leurs *prosôpons* qu'il [Grégoire de Nazianze] parle de l'union de la divinité et de

L'unité personnelle ainsi conçue reste loin, en définitive, de la conception orthodoxe. Outre qu'elle réduit trop le rôle du Verbe, elle tend à faire de l'unité personnelle de Jésus-Christ une pure unité morale; et dès lors on comprend que Nestorius, tout en admettant en théorie, et en proclamant maintes fois cette unité personnelle, parle trop souvent des deux natures et surtout du Verbe et de l'homme comme de deux personnes indépendantes :

« Alius quidem Deus Verbum est qui erat in templo quod operatus est Spiritus, et aliud templum praeter habitantem Deum[1]. » — « Si quis hominem qui de virgine et in virgine creatus est hunc esse dixerit Unigenitum qui ex utero Patris ante luciferum natus est, et non magis propter unitionem ad eum qui est naturaliter Unigenitus Patris, unigeniti appellatione confiteatur eum participem factum; Iesum quoque alterum quempiam praeter Emmanuel dicat, anathema sit[2]. »

Dans ces textes et dans vingt autres que l'on pourrait citer, il est clair que Nestorius oublie qu'il a affirmé que Dieu et l'homme ne sont, en Jésus-Christ, qu'une personne. Je le répète, il n'a pas vu tout le sens de son affirmation. Ne va-t-il pas jusqu'à dire « que le

l'humanité » (p. 232). « L'incarnation est conçue comme l'usage mutuel des deux (*prosôpons*) par prise et don, mais (le Livre divin) l'appelle Fils, et Christ, et Seigneur, tantôt à cause du *prosôpon* de la divinité, et tantôt à cause du *prosôpon* de l'humanité » (p. 233). « Elles [les natures] portent le *prosôpon* l'une de l'autre, aussi une nature se sert du *prosôpon* de l'autre nature comme s'il était sien » (p. 266). « Par les *prosôpons* de l'union, l'un est dans l'autre, et cet « un » n'est pas conçu par diminution, ni par suppression, ni par confusion, mais par l'action de recevoir et de donner, et par l'usage de l'union de l'un avec l'autre, les *prosôpons* recevant et donnant l'un et l'autre et non les essences. Nous regardons celui-là comme celui-ci, et celui-ci comme celui-là, tandis que celui-ci et celui-là demeurent » (p. 223). « De la même manière, il y a dans le Christ deux natures, l'une de Dieu le Verbe et l'autre de l'homme, et un *prosôpon* de Fils dont l'humanité se sert aussi, et un [de l']homme dont la divinité se sert aussi. Ils ne (se servent pas l'un l'autre) de la nature, mais du *prosôpon* naturel des natures... Les natures ne sont pas sans *prosôpons*, ni non plus les *prosôpons* sans essence » (p. 272, 273).

1. Loofs, 340; cf. *Livre d'Hér.*, p. 55, 61.
2. Loofs, 214, 331, 334.

Verbe de Dieu était Dieu du Christ », et que « le même était l'enfant et le Seigneur de l'enfant[1] »?

Une autre conséquence d'ailleurs de la façon dont il concevait l'unité personnelle de Jésus-Christ est que cette personne de Jésus-Christ, résultant de l'incarnation, ne se trouvait plus tout à fait identique avec la personne du Verbe avant l'incarnation[2]. Et c'est pourquoi Nestorius ne veut pas que l'on attribue au Verbe ni à Dieu, en vertu de la communication des idiomes, les actions et passions de l'humanité. C'est au Christ, ou au Fils, ou au Seigneur, appellations qui impliquent les deux natures, qu'il les faut attribuer. Δῆλον δὲ ὅτι τοῦ Δαβὶδ υἱὸς ὁ θεὸς Λόγος οὐκ ἦν[3]. « Non est mortuus incarnatus Deus, sed illum in quo incarnatus est suscitavit[4] ». « Parcours tout le Nouveau Testament, et tu n'y trouveras jamais que la mort soit attribuée à Dieu, mais au Christ, ou au Fils, ou au Seigneur[5]. »

Par la même raison, il n'admet pas que Marie soit θεοτόκος au sens propre et naturel du mot[6]. La mère doit être de même essence que son fils. Or Marie est une créature: elle ne peut donc pas être proprement mère de Dieu[7]. Le Père seul est absolument θεοτόκος[8]. « Habet matrem Deus? ἀνέγκλητος Ἕλλην μητέρας θεοῖς

1. Loofs, 291, 292.
2. « Le *prosôpon* ne se trouve pas dans l'essence, il n'est pas (par xemple) dans l'essence de Dieu le Verbe qui n'est pas le *prosôpon* d'union des natures qui se sont unies, de manière à unir les deux essences dans un *prosôpon* de Dieu le Verbe, car il n'est pas les deux par essence » (*Livre d'Hér.*, p. 146). Cependant ailleurs (p. 76, 78), Nestorius dit que le Verbe possède l'humanité dans son propre *prosôpon*.
3. Loofs, 177.
4. Loofs, 252.
5. Loofs, 269, 166, 171, 217, 259, 266. « Où les Pères ont-ils dit que Dieu le Verbe est né, selon la chair, d'une femme? » (*Livre d'Hér.*, p. 131, 132, 133).
6. *Livre d'Hér.*, p. 173. Nestorius pensait que le mot venait des hérétiques (apollinaristes); *Livre d'Hér.*, p. 154.
7. Loofs, 167.
8. Loofs, 276.

ἐπεισάγων[1]. » Élisabeth a mis au monde un enfant rempli de l'Esprit-Saint dès le sein de sa mère : est-ce qu'on appelle pour cela Elisabeth πνευματόκος[2]? Cependant le mot θεοτόκος étant d'usage fréquent parmi les fidèles, on le peut tolérer pour le bien de la paix, à la condition qu'on le comprenne exactement, et que l'on ajoute aussi que Marie est ἀνθρωποτόκος[3]. Marie « genitrix Dei [est] non propter nudam humanitatis divinitatem, sed propter unitum templo Deum Verbum; ἀνθρωποτόκος vero propter templum quod consubstantiale est naturaliter virgini sanctae[4] ». Dieu, en effet, a passé par la Vierge, il est venu d'elle (προελθεῖν), mais il n'en a pas été engendré (γεννηθῆναι)[5]. Le Verbe engendré dès l'éternité n'a pas eu une seconde naissance[6]. Quant à lui, Nestorius, il préférait l'expression χριστοτόκος, qui a l'avantage — le mot Christ indiquant les deux natures — de couper court à toutes les difficultés et d'être scripturaire[7]. Il propose aussi de dire θεοδόχος, *réceptacle de Dieu* : « θεοδόχον dico, non θεοτόκον, δ litteram non κ exprimi volens[8]. »

Enfin, dernière conséquence de sa façon de concevoir l'unité personnelle, bien que Nestorius admette que Jésus-Christ n'est qu'un seul fils, il incline manifestement à lui refuser, en tant qu'homme, le titre de fils naturel de Dieu. Le Verbe est Fils vraiment et par nature (φύσει καὶ ἀληθῶς) : l'homme ne l'est que par homonymie avec le Fils (ὁ δὲ ὁμωνύμως τῷ υἱῷ υἱός)[9]. Le Monogène est Fils de Dieu προηγουμένως καὶ καθ' ἑαυτόν :

1. LOOFS, 252.
2. LOOFS, 352.
3. LOOFS, 167, 181, 184, 185, 191, 192, 301, 302, 303, 309, 312, 319.
4. LOOFS, 303, 309.
5. LOOFS. 277, 278; *Livre d'Hér.*, p. 261, 262.
6. LOOFS, 176. 177, 252, 285, etc.
7. LOOFS, 177, 181, 182; *Livre d'Hér.*, p. 91, 92.
8. LOOFS, 276.
9. LOOFS, 217.

l'homme qu'il a pris ne l'est ὁμωνύμως qu'à cause du Fils à qui il est uni[1]. Et de là l'anathématisme V dans lequel Nestorius répond à celui de saint Cyrille, qui enseignait que Jésus-Christ est Fils εἷς καὶ φύσει : « Si quis, post assumptionem hominis naturaliter dei filium unum esse audet dicere, cum sit et Emmanuel, anathema sit[2]. »

En somme, Nestorius restait, avec plus de nuance dans la pensée et de précision dans les termes, dans la voie tracée par Théodore de Mopsueste. Nestorien, on peut dire qu'il l'est moins violemment que Théodore. Il veut conserver les façons de s'exprimer de l'Église; et c'est sincèrement, on doit le croire, qu'il proclame l'unité personnelle de Jésus-Christ. Mais de cette unité il n'a pas l'intelligence vraie et profonde : et, dès lors, il ne voit pas non plus les conséquences qu'il en faut tirer pour toute la doctrine de l'incarnation et du salut, non plus que les formules qui s'imposent, ce dogme une fois admis, à la langue théologique. Sa crainte de l'apollinarisme l'a fait verser dans l'erreur contraire, et l'acribie minutieuse qu'il a prétendu porter dans l'exposé de sa doctrine a rétréci son horizon au point de lui voiler la pleine vérité qu'il cherchait.

§ 3. — Le nestorianisme jusqu'au concile d'Éphèse.

On a dit plus haut que le patriarche d'Alexandrie, Cyrille, n'avait pas tardé à apprendre l'éclat de Constantinople, et les suites que lui donnait Nestorius.

1. Loofs, 217, 218; cf. 274 et *Livre d'Hér.*, p. 164.
2. Loofs, 214. Le texte peut s'interpréter aussi en ce sens que le Fils de Dieu, après l'incarnation, n'est pas un en nature, ce qui est vrai. Marius Mercator y a vu cependant l'affirmation que Jésus est à la fois, et par ses deux natures, fils naturel et fils adoptif de Dieu (*P. L.*, XLVIII, 916).

L'enseignement prêché par son collègue ne pouvait que profondément le scandaliser. Dans sa lettre pascale de 429, publiée probablement à l'Épiphanie, il s'appliqua déjà à préciser la doctrine de l'incarnation[1]; puis, apprenant que l'erreur s'insinuait parmi les moines, il écrivit sa lettre I *Ad monachos Ægypti*, qui traitait spécialement du θεοτόκος, de la divinité de Jésus-Christ et du mode d'union, en lui, de la divinité et de l'humanité. Bien qu'allusion évidente y fût faite aux événements de Constantinople, Nestorius n'était pas nommé.

Cette lettre de Cyrille, apportée à Nestorius, l'irrita au plus haut point, et, dans le cercle de ses partisans, on essaya d'y répondre. Dès lors, le duel était engagé, et Cyrille pensa qu'il devait directement agir. Deux lettres — les lettres II et IV — furent par lui envoyées à Nestorius, dans lesquelles il lui représentait que ses nouveautés doctrinales étaient la première cause du trouble des églises, et il le suppliait d'y porter remède, en confessant, comme tout le monde, le θεοτόκος, et en professant sur Jésus-Christ la vraie foi dont il donnait un exposé d'une remarquable lucidité. La première lettre n'obtint guère comme réponse qu'un accusé de réception[2]. A la seconde Nestorius répondit en exposant de son côté sa doctrine personnelle, en condamnant discrètement celle de son rival, et en lui conseillant ironiquement de rester en paix, tout allant pour le mieux à Constantinople[3]. Cyrille put comprendre que ses tentatives d'intervention étaient inutiles, ou même franchement désagréables.

Cette attitude ne pouvait l'étonner de la part d'un

1. C'est l'*Homilia* XVII, dans *P. G.*, LXXVII, 768 et suiv., surtout 773 et suiv.
2. LOOFS, 168; *P. G.*, LXXVII, 44, *Epist.* III.
3. LOOFS, 173 et suiv.; *P. G.*, LXXVII, 49 et suiv., *Epist.* V.

antiochien, successeur de saint Chrysostome, vis-à-vis d'un alexandrin, neveu de Théophile[1]. Mais une fois faite cette constatation, l'embarras restait grand. Se séparer de la communion de Nestorius ne remédiait pas au mal. Cyrille, d'ailleurs, ne pouvait songer à le juger et le déposer avec ses seuls évêques égyptiens. Nestorius était patriarche de la ville impériale, soutenu par la cour, et le patriarche d'Antioche, son ancien condisciple, n'était pas contre lui pour les voies d'autorité et de rigueur[2]. Un seul moyen s'offrait de résoudre la difficulté. D'une part, dénoncer le péril à la cour et s'efforcer de détacher de Nestorius Théodose II et les princesses, femme et sœur de Théodose : de l'autre recourir à Rome et obtenir de l'occident l'appui moral dont on avait besoin pour contrebalancer l'influence de la cour et des orientaux. Grâce à cet appui, Athanase avait pu tenir en échec toute l'armée des ariens, occupant les plus grands sièges. Cyrille allait renouveler cette tactique, non plus cette fois pour se défendre, mais pour attaquer.

Il consacra, pense-t-on, les derniers mois de l'année 429 et les premiers de l'année 430 à composer les deux traités *De recta fide ad Theodosium* et *De recta fide ad reginas libri II*. Ce ne fut qu'au milieu de l'an 430 que Cyrille écrivit au pape.

1. On comprendrait imparfaitement, en effet, la « tragédie de Nestorius », si l'on ne tenait compte, en même temps que des divergences doctrinales, de l'antipathie violente qui divisait les deux partis en présence. A Alexandrie, on avait été profondément blessé du décret du concile de 381, qui avait dépossédé le siège de saint Athanase de sa prérogative de premier siège de l'Orient, pour l'attribuer à celui de Constantinople. A Constantinople et à Antioche, on se rappelait l'inique traitement dont saint Chrysostome avait été l'objet de la part de Théophile, l'oncle de Cyrille. Chaque parti avait, contre l'autre, des humiliations ou des injures à venger ; et cette circonstance ne contribua pas peu à rendre impossible, dès le principe, une discussion sereine et amicale des questions posées.

2. *Inter epist. Cyrill.*, *Epist.* XV.

A Rome, on connaissait déjà l'affaire en partie. Évêque nouvellement promu et se sentant bientôt menacé, Nestorius avait envoyé au pape Célestin successivement deux lettres [1], dans lesquelles il demandait d'abord des renseignements concernant les pélagiens réfugiés à Constantinople, puis se plaignait d'avoir trouvé dans sa ville épiscopale des ariens et des apollinaristes qui abusaient du mot θεοτόκος, comme si Marie avait engendré la divinité même. Or cette appellation — bien que peu exacte — pouvait être tolérée, mais seulement dans ce sens que Marie avait mis au monde le temple humain que le Verbe s'est inséparablement uni. A ces lettres au pape était joint, nous le savons, un recueil de plusieurs au moins des commentaires de Nestorius, probablement de ses homélies sur ce sujet [2].

Ces missives du patriarche n'avaient pas reçu, à Rome, l'accueil qu'il avait espéré : elles avaient plutôt alarmé l'orthodoxie pontificale. Celles de Cyrille, arrivant sur ces entrefaites, ne purent que fortifier cette impression [3]. Cet envoi comprenait d'abord une lettre — l'*Epistula* XI — dans laquelle, s'adressant au pape comme à un père (θεοφιλεστάτῳ πατρί), et constatant qu'une longue coutume des églises faisait une loi de communiquer à sa sainteté les affaires de ce genre, Cyrille exposait les incidents relatifs à Nestorius, et deman-

1. Loofs, 165, 169 ; *P. L.*, XLVIII, 173, 178. Nestorius indique, dans la seconde, qu'il a écrit plusieurs fois déjà à Célestin à propos des pélagiens : nous ne possédons plus ces lettres.

2. Cyrill., *Epist.* XIII, col. 96 : τετράδας ἰδίων ἐξηγήσεων. Il s'agit évidemment d'écrits contenant les erreurs de Nestorius, comme le montre la suite de la lettre de Cyrille. Ce point est important : il établit qu'à Rome on ne jugea pas de la doctrine de Nestorius uniquement d'après es renseignements fournis par son rival.

3. C'est sans doute sous l'effet de cette impression que le futur pape Léon demanda à Cassien d'écrire son traité *De incarnatione Christi*. V. P. Batiffol, *Le Siège apostolique*, Paris, 1924, p. 338-346.

dait une direction sur ce qu'il était à propos de faire. A cette lettre étaient joints un recueil des homélies prêchées par Nestorius dans son église [1], un court résumé de sa doctrine, un dossier comprenant, avec des extraits de Nestorius, des extraits des Pères grecs sur la question en litige, et enfin les lettres que l'évêque d'Alexandrie avait écrites à cette occasion, c'est-à-dire les lettres II et IV, et probablement aussi la lettre I aux moines d'Égypte, que Possidonius devait remettre au pape.

Célestin se jugea sans doute suffisamment renseigné par cet ensemble de documents, et, avant de répondre à Cyrille, convoqua, au mois de juillet ou d'août 430, un concile à Rome. Un court fragment du discours qu'il y prononça nous a été conservé [2]. Le pape, s'appuyant sur des textes de saint Ambroise, de saint Hilaire et de Damase, concluait à l'orthodoxie de la doctrine du θεοτόκος et à l'hétérodoxie de Nestorius. En conséquence, le concile se prononça contre le patriarche de Constantinople.

Quatre lettres émanées du pape, et toutes datées du 11 août 430 [3], signifièrent cette sentence à Nestorius d'abord, puis aux clercs et laïcs de Constantinople, aux principaux évêques de l'orient et de la Macédoine (Jean d'Antioche, Juvénal de Jérusalem, Rufus de Thessalonique et Flavien de Philippes), et enfin à saint Cyrille lui-même. La lettre expédiée à Nestorius lui déclarait que si, dans les dix jours qui suivraient notification de la décision papale, il ne se rétractait pas publiquement et par écrit, et ne prêchait pas sur la personne du Christ « ce qu'enseignaient l'Église de Rome, celle d'Alexandrie et toute l'Église catholique »,

1. Cyrille le dit expressément, *Epist.* XI, 2.
2. MANSI, IV, 550.
3. MANSI, IV, 1025, 1036, 1043, 1047 ; JAFFÉ, 372-375.

il se considérât comme « retranché de toute communion de l'Église catholique ». Saint Cyrille était chargé de procurer l'exécution de cette sentence. Dans la lettre qu'il lui écrivit, le pape, en effet, après l'avoir félicité de sa foi, lui déléguait « l'autorité de son trône pour procéder en son nom », et lui recommandait d'agir avec énergie.

Pour Nestorius le coup était rude : il était condamné, et c'était son rival qui devait assurer son humiliation. Ses amis lui conseillèrent pourtant de se soumettre pour assurer la paix de l'Église[1]. Nestorius répondit d'un façon assez conciliante, mais en somme évasive, et s'en remit au concile dont il avait demandé la tenue au pape[2].

Cyrille, de son côté, ne resta pas oisif. Envisageant l'hypothèse où Nestorius consentirait à se rétracter, et voulant préparer une formule qui serait soumise à sa signature, il convoqua dans Alexandrie un concile d'égyptiens. Une longue lettre synodale en sortit, l'*Epitula* XVII[3], rédigée par Cyrille, et qui fut envoyée à Nestorius. Elle comprenait deux parties. La première, après avoir notifié au patriarche sa condamnation, faisait de la doctrine de l'unité de Jésus-Christ un exposé abondant, mais approfondi et lumineux. La seconde condensait cet exposé en douze anathématismes auxquels Nestorius devait souscrire.

Ces anathématismes sont restés fameux[4]; et ils ont joué dans l'histoire du nestorianisme un trop

1. V. la lettre de Jean d'Antioche dans MANSI, IV, 1061. Cette lettre avait été concertée avec plusieurs évêques et notamment avec Théodoret (*ibid.*, 1068).

2. V. sa troisième lettre à Célestin, LOOFS, 181 : elle est antérieure au mois d'août 430.

3. Elle est du commencement de novembre 430.

4. V. sur eux l'article du P. J. MAHÉ, *Les anathématismes de saint Cyrille d'Alexandrie et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche* dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, VII (1906), 505 et suiv.

grand rôle pour qu'on n'en indique pas l'objet précis.

Le premier affirmait la légitimité du θεοτόκος.

Le second enseignait que l'union du Verbe avec la chair est une union καθ' ὑπόστασιν.

« Si quelqu'un, déclarait le troisième, divise, dans le Christ un, les hypostases après l'union, les associant par une simple association de dignité, d'autorité ou de puissance, et n'admet pas plutôt entre elles une union physique, qu'il soit anathème [1]. »

Le quatrième déclarait que l'on ne peut attribuer à deux personnes ou à deux hypostases (προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσεσι), ou séparément à l'homme et au Verbe dans le Christ ce que les Écritures ou les saints ont dit de Jésus-Christ.

Le cinquième condamnait l'expression θεοφόρος ἄνθρωπος pour désigner le Christ, et le proclamait fils un et par nature, υἱὸν ἕνα καὶ φύσει.

Le sixième écartait l'idée que le Verbe fût le Dieu ou Seigneur du Christ : le même est, en effet, Dieu et homme.

D'après le septième, Jésus-Christ, en tant qu'homme, n'était pas mû par le Verbe ni revêtu de sa gloire, comme une personne qui aurait été distincte de ce Verbe.

Le huitième anathématisme rejetait l'unité d'adoration entendue au sens nestorien. L'homme pris par le Verbe ne doit pas être conadoré et conglorifié et connommé Dieu avec le Verbe, ὡς ἕτερον ἐν ἑτέρῳ : mais bien adoré avec lui comme le terme unique d'une unique adoration.

Le neuvième affirmait que l'Esprit-Saint n'est pas

1. Εἴ τις ἐπὶ τοῦ ἑνὸς Χριστοῦ διαιρεῖ τὰς ὑποστάσεις μετὰ τὴν ἕνωσιν, μόνῃ συνάπτων αὐτὰς συναφείᾳ τῇ κατὰ τὴν ἀξίαν, ἤγουν αὐθεντίᾳ ἢ δυναστείᾳ, καὶ οὐχὶ δὴ μᾶλλον συνόδῳ τῇ καθ' ἕνωσιν φυσικὴν, ἀνάθεμα ἔστω.

une puissance étrangère à Jésus (ἀλλοτρίᾳ δυνάμει), et qui lui a donné le pouvoir de faire ses miracles, mais qu'il est son propre Esprit (ἴδιον αὐτοῦ τὸ πνεῦμα), par qui le Sauveur a accompli ses œuvres divines.

Le dixième enseignait que notre prêtre et pontife est non un homme distinct du Verbe incarné, mais le Verbe incarné lui-même; et que ce pontife n'a pas offert le sacrifice pour lui, car il était sans péché, mais pour nous seulement.

Le onzième disait que la chair du Seigneur est la chair propre (ἰδία) du Verbe, et non d'un autre qui serait uni au Verbe seulement κατὰ τὴν ἀξίαν : qu'en conséquence elle est vivifiante (ζωοποίος), étant la chair propre du Verbe qui peut tout vivifier.

Enfin le douzième anathématisme proclamait que le Verbe a souffert, a été crucifié, et est mort dans sa chair (παθόντα σαρκί, καὶ ἐσταυρωμένον σαρκί, καὶ θανάτου γευσάμενον σαρκί), et qu'il est devenu le premier-né d'entre les morts, étant, comme Dieu, la vie et principe de vie.

Ces formules dénotaient assurément dans leur auteur un théologien exercé, et, s'opposant à d'autres formules reprochées à Nestorius, elles était combinées de façon à ne lui laisser aucune échappatoire. Mais elles offraient deux inconvénients. D'abord, elles entraient dans un luxe de détails et de précisions que le pape n'avait point demandés. Ensuite et surtout elles présentaient le dogme dans la conception et le langage propres à saint Cyrille, conception et langage qui, on le verra, n'étaient pas sans défaut, et que Nestorius notamment ne pouvait accepter. Ainsi, le deuxième anathématisme affirmait que l'union de la divinité et de l'humanité en Jésus-Christ était καθ' ὑπόστασιν. Or le mot ὑπόστασις, je l'ai déjà remarqué, n'avait pas encore, en matière christologique, de si-

gnification ferme. Pour Nestorius, il désignait la substance concrète[1]; Cyrille le confond tantôt avec πρόσωπον, tantôt avec φύσις[2]. Mais surtout l'expression ἕνωσις φυσική contenue dans l'anathématisme III était des plus regrettables. J'ai traduit cette expression par « union physique », par opposition à union morale, qui est le sens que saint Cyrille avait en vue, comme lui-même l'a expliqué : mais il était inévitable que des adversaires prévenus la comprissent en ce sens que la divinité et l'humanité ne formaient plus en Jésus-Christ qu'une seule nature après l'union. C'était l'apollinarisme, c'est-à-dire l'erreur même qu'ils avaient voulu combattre et dont la crainte les avait jetés dans l'excès opposé. Comment espérer les y faire souscrire?

Aussi ne le voulurent-ils pas. Nestorius répondit aux anathématismes de saint Cyrille par douze contre-anathématismes[3], dans lesquels il maintenait sa doctrine et condamnait celle de son rival, où il prétendait toujours voir l'apollinarisme. Jean d'Antioche, et les antiochiens mêmes qui d'abord avaient conseillé à Nestorius la soumission, se trouvèrent retournés. André de Samosate, au nom des évêques d'Orient[4], Théodoret, en son nom personnel[5], attaquèrent l'écrit de saint Cyrille et notamment l'anathématisme III qui

1. V. plus haut, p. 24, note 7.

2. Anathém. II, III, IV, et ailleurs. V. plus bas, p. 61. Cyrille protesta que, par cette union καθ' ὑπόστασιν, il entendait seulement que la nature ou l'hypostase du Verbe s'était unie à la nature humaine en vérité, mais sans transformation ni fusion, κατὰ ἀλήθειαν ἑνωθεὶς τροπῆς τινος δίχα καὶ συγχύσεως (*Apologet. pro XII capitulis contra Theodoretum*, col. 401).

3. Loofs, 211. Leur authenticité est rejetée par E. Schwartz. Batiffol, p. 364.

4. Rappelons-nous que, au ve siècle, le mot *Orient* désigne spécialement le *diocèse d'Orient*, c'est-à-dire la région qui correspond à peu près au patriarcat d'Antioche.

5. Outre cet écrit, Théodoret dirigea aussi contre les anathématismes sa lettre CLI.

leur paraissait enseigner en Jésus-Christ l'unité de nature. Cyrille répondit à ces critiques [1], et, sur l'ἕνωσις φυσική en particulier, expliqua que le mot φυσική ne signifiait pas autre chose, dans sa pensée, que *vraie* et *réelle* : Εἰ δὲ δὴ λέγοιμεν φυσικὴν τὴν ἕνωσιν, τὴν ἀληθῆ φαμεν... Ἕνωσις φυσικὴ, τουτέστιν ἀληθής [2]. Il sentit toutefois le besoin de se justifier encore, et publia plus tard une troisième *Explicatio duodecim capitum* [3], toujours pour repousser le reproche d'apollinarisme qui lui était fait.

Mais en somme, au début de 431, rien n'était conclu. Nestorius ne s'était pas soumis ; les évêques orientaux, s'ils n'approuvaient pas ses excès doctrinaux, soutenaient du moins sa personne ; l'empereur le soutenait aussi. Il ne restait plus que la voie d'un concile général. Nestorius l'avait demandé au pape ; les moines de Constantinople l'avaient demandé à l'empereur [4] ; Cyrille l'avait réclamé à son tour [5]. Théodose II et son collègue Valentinien III le convoquèrent pour le jour de la Pentecôte, 7 juin 431, à Éphèse. Le pape y délégua les deux évêques Arcadius et Projectus pour représenter le concile romain et, pour le représenter lui-même personnellement, le prêtre Philippe. Il voulut que Nestorius, bien que déjà condamné, y assistât [6].

1. *Apologeticus pro XII capitibus contra orientales. Apologeticus pro XII capitulis contra Theodoretum* (*P. G.*, LXXVI, 316, 392).
2. *P. G.*, LXXVI, 332, 405.
3. *P. G.*, LXXVI, 293.
4. MANSI, IV, 1101 et suiv., surtout 1108.
5. EVAGRIUS, *Hist. eccles.*, I, 7.
6. MANSI, IV, 1292. Une invitation spéciale avait été adressée par l'empereur à saint Augustin (MANSI, IV, 1208) ; mais celui-ci était mort (28 août 430) quand arriva l'envoyé impérial.

§ 4. — Le concile d'Éphèse et la formule d'union de 433.

On n'attend pas qu'à propos d'une histoire des dogmes, nous entrions ici dans le détail des opérations du concile[1]. Un simple aperçu suffira à notre but. Au jour dit, le 7 juin, Nestorius se trouvait à Éphèse avec seize évêques, Cyrille avec cinquante, Memnon, l'évêque d'Éphèse, avec quarante et douze évêques de la Pamphylie. Juvénal de Jérusalem et Flavien de Philippes, représentant Rufus de Thessalonique, s'y trouvaient aussi. Les légats du pape n'étaient pas arrivés, non plus que Jean d'Antioche et les évêques orientaux. On attendit ceux-ci quinze jours[2]. Fatigué de ce retard, et sur les instances d'un certain nombre des évêques présents, Cyrille se décida, le 22 juin, à ouvrir le concile.

On a contesté la légalité de cette mesure. Cyrille était partie contre Nestorius, et il n'avait reçu, pour présider le concile, aucune commission du pape Célestin. Mais, à vrai dire, et dans l'état de nos documents, il est difficile de se prononcer d'une façon absolue. Il règne entre la relation des actes du concile — rédigés sous la surveillance de Cyrille — et la conduite des évêques orientaux une contradiction que l'on ne peut résoudre[3]. Ce qui est certain c'est que, le 21 juin,

1. V. les actes dans MANSI, *Coll. concil.*, IV, et le *Synodicon* dans MANSI, V et la *Bibliotheca cassinensis*, II. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conciles*, II, 1. L. DUCHESNE, *Histoire ancienne de l'Eglise*, III. BATIFFOL, *Siège apostolique*, p. 368-397.

2. Ou même seulement quatorze jours, car la convocation eut lieu le 21 juin.

3. Cyrille put se croire autorisé à ouvrir le concile, s'il est vrai, comme le relatent les actes (MANSI, IV, 1332; cf. 1229), que Jean d'Antioche expédia, avant son arrivée, deux évêques, Alexandre d'Apamée et Alexandre d'Hiérapolis, chargés de prévenir Cyrille de ne pas l'at-

veille de l'ouverture, soixante-huit évêques, et parmi eux Théodoret, demandèrent que l'on attendît encore l'arrivée de Jean d'Antioche[1], et que, le 22, le comte Candidien protesta, au nom de l'empereur, contre le commencement des opérations du concile[2]. Mais on passa outre. Cent cinquante-neuf évêques et le diacre Bessula, représentant l'évêque de Carthage, se trouvaient réunis dans l'église de Marie[3]. Nestorius, trois fois cité, refusant de comparaître, on entama sans tarder la question de la foi.

Le concile fit lire d'abord le symbole de Nicée, puis la deuxième lettre de saint Cyrille à Nestorius (*Epist.* IV) et la réponse de celui-ci. Cette réponse fut immédiatement condamnée par quelques évêques, et un anathème général prononcé contre l'hérésiarque. Les lectures continuèrent par la lettre de Célestin et du synode romain à Cyrille (*Epist.* XII), et la lettre synodale de Cyrille et de son concile d'égyptiens (*Epist.* XVII)[4]. Enfin on opposa à la lecture d'un dossier patristique — extraits de passages des Pères sur l'incarnation[5]

tendre plus longtemps, et de commencer les opérations. Cyrille dut raisonnablement soupçonner que Jean était bien aise de ne pas assister à la condamnation de Nestorius. Mais il faut remarquer que les deux évêques d'Apamée et d'Hiérapolis furent précisément parmi ceux qui protestèrent contre l'ouverture du concile en l'absence des orientaux (MANSI, IV, 1232, 1236). — Quant à la question de la délégation de Cyrille par le pape, on trouve que Cyrille est toujours désigné dans les actes comme « tenant la place de l'archevêque de Rome » (v. g. MANSI, IV, 1124). Mais, d'autre part, aucune lettre du pape à Cyrille ne contient de délégation particulière pour le concile; bien plus, Célestin avait envoyé à Ephèse des légats spéciaux. Cyrille a évidemment étendu au concile la délegation qu'il avait reçue pour l'exécution de la sentence romaine contre Nestorius.

1. MANSI, V, 765.

2. MANSI, V, 770.

3. Ou plutôt l'*église Marie*; cf. DUCHESNE, *Op. cit.*, p. 349, note 3.

4. On remarquera que, tandis que la lettre IV de saint Cyrille à Nestorius fut déclarée conforme à la foi, la lettre XVII, qui comprenait les anathématismes, ne reçut pas d'approbation directe.

5. Ces passages étaient tirés de Pierre d'Alexandrie, saint Athanase, Jules I et Félix I, papes, Théophile d'Alexandrie, saint Cyprien, saint

— celle de vingt fragments de Nestorius tirés de ses œuvres ; et l'assemblée, assurée d'ailleurs que le patriarche persistait dans ses erreurs, prononça contre lui la sentence de déposition. Il fut déclaré « étranger à la dignité épiscopale, et à toute société sacerdotale ». Cent quatre-vingt-dix-huit évêques, auxquels quelques autres se joignirent encore un peu plus tard, signèrent cette sentence[1], dont le peuple d'Éphèse accueillit la nouvelle par ses transports et ses acclamations.

Ceci se passait le 22 juin 431. Quelques jours après, les légats du pape arrivèrent. La lettre de Célestin qu'ils apportaient au concile[2] était très ferme. Le pape n'entendait pas que Nestorius fût jugé à nouveau : la décision du concile romain suffisait : celui d'Éphèse devait simplement la promulguer et la rendre œcuménique[3]. C'était déjà fait. Dans la troisième session (11 juillet), les légats, après la lecture du procès-verbal de la première session du concile, confirmèrent les mesures qui y avaient été prises, et une lettre synodale fut rédigée pour les empereurs, exposant la conduite de toute l'affaire et demandant pour les évêques l'autorisation de rentrer chez eux[4]. Avec la condamnation de Nestorius s'achevait l'œuvre doctrinale du concile d'Éphèse. Elle reçut un simple complément dans la sixième session par la réprobation d'un symbole attribué à Théodore de Mopsueste[5], et par la défense que porta le synode de composer et de ré-

Ambroise, saint Grégoire de Nazianze, Atticus de Constantinople, Amphiloque d'Iconium. Les deux fragments cités sous le nom des papes Jules et Félix sont apocryphes et viennent, en réalité, d'Apollinaire.

1. Trente-huit évêques s'étaient donc adjoints aux cent soixante membres présents au début de la session.

2. Mansi, IV, 1284.

3. On remarquera l'affirmation de l'autorité romaine par Firmus de Césarée et le légat Philippe (Mansi, IV, 1288, 1289, 1296).

4. Mansi, IV, 1301.

5. C'est l'*Expositio symboli depravati*, Swete, II, 327.

pandre d'autre formule de foi que celle des Pères de Nicée[1].

L'œuvre doctrinale du concile était achevée; mais le difficile était de la faire accepter. Dès le 26 juin, avant même que les légats fussent parvenus à Éphèse, Jean d'Antioche et ses évêques y étaient arrivés, et, se joignant immédiatement à quelques évêques dissidents, avaient tenu, au débotté, un conciliabule[2] qui avait déposé Cyrille et Memnon sous l'inculpation de violence et même d'hérésie, et excommunié les prélats qui avaient siégé avec eux. Quarante-trois évêques avaient signé cette sentence qui fut communiquée aux intéressés, aux empereurs et aux princesses, au clergé, au sénat et au peuple de Constantinople[3]. C'était la guerre déclarée, et il serait inutile ici autant que fastidieux d'en suivre en détail les péripéties. Chaque parti, condamnant ses adversaires, s'efforçait d'attirer à soi l'empereur et la cour; et l'empereur, incertain, ne savait à qui donner raison dans une cause où trop de questions personnelles se mêlaient à la question de foi. Une chose fut cependant réglée : la déposition définitive de Nestorius, et son remplacement, sur le siège de Cons-

1. « Le saint synode statue qu'il n'est permis à personne d'énoncer, écrire ou composer un autre [symbole de] foi en dehors de celui qui a été défini par les saints Pères réunis à Nicée avec le Saint-Esprit. Ceux qui oseront composer un autre [symbole de] foi, ou l'énoncer, ou l'offrir à ceux qui, soit du paganisme, soit du judaïsme, soit d'une hérésie quelconque, veulent se convertir à la reconnaissance de la vérité, ceux-là [le concile statue] que, s'ils sont évêques ou clercs, ils seront éloignés, les évêques de l'épiscopat, et les clercs de la cléricature; que, s'ils sont laïques, ils seront frappés d'anathème » (Mansi, IV, 1361, 1364). On sait que le concile de Chalcédoine fut le premier à violer cette défense en mettant en circulation le symbole dit de Constantinople.

2. V. les actes dans Mansi, IV, 1260 et suiv.

3. V. les lettres dans Mansi, IV, 1269, 1272, 1273, 1276, 1277. Si la première session du concile tenue par Cyrille prête le flanc à des critiques, que penser de l'acte de Jean d'Antioche et des orientaux, jugeant à la hâte, et sans les avoir assignés, Cyrille et ses cent cinquante-huit évêques? Et c'est pourtant dans cette réunion, irrégulière au premier chef, que quelques auteurs veulent voir *le vrai concile!*

tantinople, par Maximien (25 octobre 431), orthodoxe doux et modéré, qui se montra favorable à Cyrille.

Aucun accord ne put intervenir entre cyrilliens et orientaux jusqu'à la mort du pape Célestin (16 juillet 432). Mais, à ce moment, on commença à concevoir quelques espérances de rapprochement. Le nouveau pape, Xyste III (31 juillet 432), tout en approuvant les décisions d'Éphèse, manifesta son désir que les orientaux fussent reçus à la communion pourvu qu'ils souscrivissent aux condamnations portées par le concile[1]. Théodose II s'entremit de nouveau; Cyrille, toujours suspecté d'apollinarisme, fournit sur sa doctrine personnelle des explications précises, dans lesquelles il déclarait rejeter absolument toute conversion et tout mélange, en Jésus-Christ, de la divinité et de l'humanité. Ces explications satisfirent plus d'un esprit parmi ses adversaires, et bientôt, au sein des orientaux, trois partis se formèrent. Un premier, favorable à la paix, acceptant le fond, sinon la forme de la doctrine de Cyrille, et disposé à sacrifier, s'il le fallait, la personne de Nestorius : les chefs en étaient Jean d'Antioche et Acace de Bérée; — un second parti de nestoriens irréductibles, pour qui Cyrille, quoi qu'il pût dire et faire, restait toujours l'ennemi : on y voyait Alexandre d'Hiérapolis, Helladius de Tarse et quelques autres; — et enfin un tiers parti dont Théodoret et André de Samosate étaient l'âme, hésitant, se défiant du patriarche d'Alexandrie, mais surtout refusant de condamner Nestorius et moins porté à la conciliation.

Cette conciliation cependant était voulue par la majorité de l'épiscopat; et c'est pour l'avancer que Jean d'Antioche envoya à Alexandrie Paul d'Émèse, avec une lettre pour l'accréditer auprès de Cyrille, et une

1. MANSI, V, 374, 375.

profession de foi sur laquelle l'entente devait se faire. Cette profession de foi reproduisait, à peu de chose près, une déclaration que les orientaux avaient autrefois fait remettre à l'empereur[1]. Cyrille l'accepta, mais il exigea la condamnation expresse de Nestorius par Paul d'Émèse et ses commettants. Ce point lui fut accordé par Paul d'abord, puis par Jean d'Antioche. Celui-ci écrivit au patriarche d'Alexandrie la lettre définitive d'accord contenant la profession de foi susdite[2], et Cyrille y répondit par la lettre *Laetentur caeli*[3], qui reproduisait le même symbole. La paix était faite entre les patriarches (mars et avril 433).

La formule sur laquelle ils s'étaient entendus est fort importante, on le conçoit, puisqu'elle comprend les points précis que les deux théologies, d'Alexandrie et d'Antioche, professaient en commun, et fait connaître les sacrifices de terminologie particulière que chacune avait consentis pour le bien de la paix. En voici la teneur. Après une première partie, sorte d'introduction, cette formule continuait :

« Nous confessons donc que Notre-Seigneur Jésus-Christ, Fils unique de Dieu, est Dieu parfait et homme parfait, [composé] d'une âme raisonnable et d'un corps; qu'il est né du Père avant les siècles, quant à la divinité; et que le même, pour nous et pour notre salut, [est né] à la fin des temps de la vierge Marie, quant à l'humanité: que le même est consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité. Car il y a eu union des deux natures : c'est pourquoi, nous confessons un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur. D'après cette façon de concevoir l'union exempte de mélange, nous confessons que la sainte Vierge est mère de Dieu, puisque le Dieu Verbe s'est fait chair, et s'est fait homme, et dès la conception s'est uni le temple qu'il a pris d'elle. Quant aux expressions évangéliques et apostoliques qui concernent le Sei-

1. MANSI, V, 781, 783. Cette déclaration était probablement l'œuvre de Théodoret.
2. *Inter epist. Cyrill., Epist.* XXXVIII.
3. *Epist.* XXXIX.

gneur, nous savons que les théologiens regardent celles qui unifient comme [se rapportant] à une personne unique, et celles qui séparent comme [se rapportant] à deux natures : et celles qui conviennent à Dieu [comme s'appliquant] au Christ suivant sa divinité, et les plus humbles [comme s'appliquant] à lui suivant son humanité[1]. »

A la simple lecture de cette formule, on se rend compte que c'était Cyrille qui, en somme, sacrifiait le plus ses vues particulières. Dans ce texte, il n'était pas question du Verbe, mais bien de Jésus-Christ qui naît du Père selon la divinité, puis de Marie selon l'humanité. Le θεοτόκος n'était admis qu'avec l'explication réclamée par les orientaux : on retrouvait le mot ναός qui leur était cher; les termes μία φύσις, ἕνωσις φυσική étaient remplacés par ἓν πρόσωπον, δύο φύσεων ἕνωσις, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων, qui, s'ils marquaient l'unité de personne, exprimaient aussi la dualité des natures. Malgré tout, cependant, l'identité personnelle du Verbe avant l'incarnation et de Jésus-Christ était reconnue et plusieurs fois affirmée ; on écartait συνάφεια pour parler d'ἕνωσις; le principe de la communication des idiomes et avec lui le θεοτόκος était reçu. Cyrille, s'il ne retrouvait plus sa terminologie préférée, retrouvait, au fond, sa doc-

1. Ὁμολογοῦμεν τοιγαροῦν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν, τὸν υἱὸν τοῦ θεοῦ, τὸν μονογενῆ, θεὸν τέλειον καὶ ἄνθρωπον τέλειον ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· ὁμοούσιον τῷ πατρὶ τὸν αὐτὸν κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα· δύο γὰρ φύσεων ἕνωσις γέγονε· διὸ ἕνα Χριστόν, ἕνα υἱόν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν. Κατὰ ταύτην τὴν τῆς ἀσυγχύτου ἑνώσεως ἔννοιαν ὁμολογοῦμεν τὴν ἁγίαν παρθένον θεοτόκον, διὰ τὸ τὸν θεὸν λόγον σαρκωθῆναι καὶ ἐνανθρωπῆσαι, καὶ ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως ἑνῶσαι ἑαυτῷ τὸν ἐξ αὐτῆς ληφθέντα ναόν. Τὰς δὲ εὐαγγελικὰς καὶ ἀποστολικὰς περὶ τοῦ κυρίου φωνὰς ἴσμεν τοὺς θεολόγους ἄνδρας τὰς μὲν κοινοποιοῦντας ὡς ἐφ' ἑνὸς προσώπου, τὰς δὲ διαιροῦντας, ὡς ἐπὶ δύο φύσεων· καὶ τὰς μὲν θεοπρεπεῖς κατὰ τὴν θεότητα τοῦ Χριστοῦ, τὰς δὲ ταπεινὰς κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα αὐτοῦ παραδιδόντας.

trine, car il n'avait jamais été dans sa pensée de confondre en Jésus-Christ l'humanité avec la divinité. Il fut assez grand pour voir au delà des mots, et d'ailleurs dès ce premier moment, s'aperçut sans doute que ces mots pouvaient s'accorder avec la forme personnelle de sa doctrine. Il signa le formulaire de la paix, donnant, par cet acte, à ses adversaires, le meilleur gage de sa sincérité et de son orthodoxie.

La paix, avons-nous dit, était conclue entre les deux patriarches. Restait à la faire agréer des deux partis. Du côté de Cyrille, outre les gens mal informés comme Isidore de Péluse [1], il y avait de vrais monophysites comme Acace de Mélitène [2], qui lui reprochaient d'avoir, en acceptant le formulaire, trahi la cause de la vérité. Cyrille dut reprendre la plume pour se défendre, cette fois, contre ses amis, et défendre l'œuvre de l'union. Il le fit en des lettres où il s'efforça de montrer que la doctrine du formulaire ne différait pas, en substance, de ce que lui, Cyrille, avait toujours enseigné [3]. Du côté de Jean d'Antioche, les résistances ne furent pas moins vives. Outre le groupe des Ciliciens qui persistèrent à déclarer Cyrille hérétique et l'union nulle de plein droit [4], Théodoret et ses amis, satisfaits à peu près des explications de Cyrille, ne voulaient pas entendre parler de la déposition de Nestorius [5]. Il fallut que Théodose II, à l'instigation de Jean d'Antioche, intervînt de nouveau. Sous la pression impériale, les récalcitrants, sauf quinze qui furent déposés, cédèrent peu à peu [6]. Théodoret lui-

1. *Epistul.*, lib. I, 323, 324 (*P. G.*, LXXVIII).
2. Mansi, V, 860.
3. *Epist.* XL, XLIV, XLV, XLVI, à Acace, à Eulogius, à Succensus.
4. Mansi, V, 890.
5. V. la lettre de Théodoret à Nestorius, Mansi, V, 898; *P. G.*, LXXXIII, 1485.
6. Mansi, V, 965.

même accepta le symbole, tout en refusant d'anathématiser Nestorius. En 435, Théodose II, voulant éloigner la cause du conflit, fit sortir Nestorius du couvent d'Euprepius et l'exila à Petra, en Arabie, puis plus tard à l'Oasis d'Égypte. Nestorius y composa, sous le titre de *Livre d'Héraclide de Damas*, sa fameuse apologie récemment retrouvée ; mais il y souffrit beaucoup. Sa mort se place en 451, entre la convocation et la tenue du concile de Chalcédoine.

§ 5. — La fin du nestorianisme [1].

Ainsi pourchassé dans l'empire officiel, le nestorianisme trouva d'abord un refuge dans la ville qui protégeait la frontière à l'est, à Edesse. Il y avait là une école célèbre, en possession de donner l'enseignement non seulement aux osrhoéniens, sujets de l'empereur, mais aussi aux jeunes chrétiens perses, sujets des Sassanides, qui passaient la frontière pour en suivre les leçons, et appelée à cause de cela *École des Perses*. Les noms et la doctrine de Diodore de Tarse et de Théodore de Mopsueste y étaient généralement révérés. L'évêque Rabbulas, il est vrai, après avoir fait campagne avec Jean d'Antioche, s'était retourné, dans l'hiver de 431-432, du côté de Cyrille, à qui il avait même dénoncé le cilicien (Théodore de Mopsueste) comme le vrai père du nestorianisme [2]. Il s'était efforcé de supprimer les écrits de Théodore; mais il avait rencontré soit dans le clergé, soit dans l'école, une résistance sourde qui, pour se dissimuler devant

1. V. sur ce paragraphe : J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire perse sous la dynastie sassanide* (224-632), Paris, 1904. W. A. Wigram, *An introduction to the history of the Assyrian Church*, London, 1910; et les sources indiquées par ces deux auteurs.
2. Mansi, V, 976.

ses mesures implacables, n'en restait pas moins opiniâtre. Aussi à sa mort (435), une réaction se produisit-elle qui porta sur le siège épiscopal un des représentants de l'opposition, Ibas. Ibas était un orthodoxe dans la nuance de Théodoret, fort mécontent que Nestorius n'eût pas accepté simplement le θεοτόκος, mais d'ailleurs ennemi juré de saint Cyrille, et partisan décidé de Théodore de Mopsueste dont il avait traduit en syriaque et répandu les ouvrages. On sait qu'il avait écrit, en 433 probablement, à l'évêque d'Ardaschir, Maris [1], une lettre devenue fameuse, où il racontait, au point de vue oriental, toute l'affaire du concile d'Éphèse et de la paix conclue entre Jean et Cyrille, et s'élevait contre le zèle intolérant de Rabbulas à poursuivre les ouvrages de Théodore. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette lettre qui valut à Ibas bien des ennuis. Mais on comprend que, sous un pareil évêque, et malgré l'existence, parmi les étudiants, d'une minorité monophysite résolue [2], l'école d'Édesse ait pu librement suivre ses sympathies nestoriennes.

Les mauvais jours ne tardèrent pas à venir pour elle. En 457, sous le successeur d'Ibas, Nonnus, un premier retour offensif de l'orthodoxie força à s'éloigner de l'école les plus ardents partisans de Théodore de Mopsueste, entre autres Barsumas et Narsès [3]. Ils passèrent la frontière perse, et Barsumas, devenu évêque de Nisibe, fonda dans cette ville une école

1. Beit-Ardaschir est la ville capitale de la Perse, Séleucie. Or, l'évêque de Séleucie était alors Dadiso. M. Labourt (*op. cit.*, p. 133, note 6) pense que l'on pourrait résoudre la difficulté en supposant que le nom Maris, donné par les auteurs grecs, est simplement la reproduction du titre d'honneur syriaque *Mari* (*Monseigneur*), qui précédait le nom de l'évêque d'Ardaschir.

2. Philoxène, le futur évêque de Mabboug, s'y trouvait à ce moment.

3. Sur Narsès et Barsumas, BARDENHEWER, t. IV, p. 407-412.

dont Narsès, « la harpe du Saint-Esprit », resta le maître vénéré pendant cinquante ans. Aussi, lorsque, en 489, l'évêque d'Édesse, Cyrus, ferma définitivement, sur l'ordre de l'empereur Zénon, l'école des Perses, maîtres et étudiants expulsés, franchissant à leur tour la frontière, trouvèrent à Nisibe un asile tout préparé. Là, dans l'isolement où ils vivaient du monde byzantin, ils ne purent que développer encore les tendances dyophysites outrées qui les animaient. Nisibe devint, pour longtemps, la forteresse doctrinale du nestorianisme.

Afin, du reste, de rendre cet isolement plus complet, Barsumas travailla à faire de l'église persane une église absolument nationale et autonome. Pour atteindre ce but, il ne craignit pas de déchaîner la persécution païenne contre les orthodoxes, en représentant au roi Peroz (457-484) qu'il ne pourrait compter sur la fidélité de ses sujets chrétiens qu'à la condition que ceux-ci renonçassent à la communion religieuse de l'empereur de Byzance. Son plan réussit, et tout lien désormais fut rompu entre l'Eglise grecque de Constantinople et celle du royaume sassanide. Cette dernière reconnut pour chef suprême, pour *catholicos*, l'évêque de Séleucie-Ctésiphon, et, assez vite, malgré ses dissensions intérieures, malgré même les persécutions qu'elle dut encore subir, fit des prosélytes en grand nombre et étendit au loin son activité conquérante. L'historien Cosmas Indicopleustès[1], qui écrivait au milieu du VIe siècle, rapporte que, à cette époque, les îles de Socotora et de Ceylan étaient en relations fréquentes avec la Perse, et qu'à Ceylan existait une Eglise relevant du catholicos de Séleucie-

1. Χριστιανικὴ τοπογραφία πάντας κοσμοῦ, lib. XI (*P. G.*, LXXXVIII, 445).

Ctésiphon. C'est par Ceylan, voie de commerce entre le golfe Persique et la Chine, que les nestoriens firent, les premiers, pénétrer le christianisme en Tartarie et devinrent, dans l'Extrême-Orient, les précurseurs de saint François Xavier et de nos missionnaires. Cette vaste organisation fut brisée, au VIIe siècle d'abord, par les Arabes, et aux XIIIe et XIVe siècles, par les invasions mongoles. Il n'en reste presque plus rien.

Au point de vue doctrinal, les nestoriens dissidents saluèrent d'abord comme une victoire pour eux la lettre de saint Léon à Flavien et les décisions de Chalcédoine qui proclamaient le Christ en deux natures[1]. Mais, en Perse du moins, ils s'en tinrent de préférence à la formule de paix de 433, qui leur paraissait plus favorable. Là, d'ailleurs, Nestorius était moins connu, et c'est à Théodore de Mopsueste que l'on se rattachait plus volontiers. L'hénotique de Zénon (482), suivi de la fermeture de l'école d'Édesse et de la définitive constitution de celle de Nisibe, détermina cependant un mouvement plus prononcé vers l'hétérodoxie. Du θεοτόκος il ne fut plus question, sinon pour le condamner absolument : on rejeta et la communication des idiomes, et le sens donné par le concile de Chalcédoine au mot *hypostase,* sens qui l'identifiait avec πρόσωπον. Ὑπόστασις continua d'être rapproché de φύσις, et le Christ fut déclaré être en deux natures, deux hypostases et une personne[2]. C'est ce qu'enseignent le canon I du concile de 486[3], et l'homélie de

1. V. le *Livre d'Héraclide*, p. 327, 330.

2. Les mots syriaques correspondants sont ܟܝܢܐ = φύσις; ܩܢܘܡܐ = ὑπόστασις; ܦܪܨܘܦܐ = πρόσωπον. Sur le sens de ces mots, voir Bethune-Baker, *Nestorius and his teaching*, p. 217 et suiv.; Wigram, *op. cit.*, p. 278 et suiv. Cette terminologie ne devint cependant fixe et absolue qu'à partir de 612 (Wigram, p. 256, 278).

3. *Synodicon orientale*, édit. J.-B. Chabot, p. 302. V. Labourt, *op. cit.*,

Narsès sur les trois grands docteurs, Diodore, Théodore et Nestorius[1], qui doit être de 485-490. Dans ce dernier document, la formule de 433 est stigmatisée aussi bien que le concile d'Éphèse.

Un retour se produisit pourtant vers un symbole moins rigide, au courant du VIe siècle et probablement à la suite des relations que les Perses eurent avec les Byzantins, sous les règnes des empereurs Justin et Justinien. Cet adoucissement est sensible dans la profession de foi du catholicos Maraba, écrite en 540[2], et dans le traité de Thomas d'Édesse *Sur la naissance de Notre-Seigneur Jésus-Christ*[3]. La condamnation des trois chapitres au concile général de 553, soutenue par la dissidence de Henana, rallié aux byzantins[4], suscita une vive protestation de la part du concile célébré par le catholicos Isoyahb I en 585; mais l'attitude doctrinale des protestataires n'en fut pas modifiée. Le second symbole d'Isoyahb enseigne que « Notre-Seigneur Dieu Jésus-Christ, qui est engendré du Père avant tous les mondes, dans sa divinité, est né, dans la chair, de Marie toujours vierge, dans les derniers temps, le même mais non de même ». Il va jusqu'à proclamer que « Dieu le Verbe a supporté l'humiliation des souffrances dans le temple de

p. 262; cf. 147. Ce document ne parle pas spécialement de deux hypostases.

1. Edit. MARTIN dans *Journal asiatique* (juillet 1900). V. LABOURT, *op. cit.*, p. 263-265. Voyez aussi *The liturgical homilies of Narsai*, *Texts and Studies*, VIII, 1, p. 5.

2. *Synodicon orientale*, p. 551 et suiv. V. LABOURT, p. 267.

3. *Thomae Edesseni tractatus De nativitate Domini nostri Christi*, édit. J. CARR, Romae, 1898. On remarquera cependant que, dans ce traité, la formule *Deus crucifixus atque mortuus* est toujours écartée (traduct. p. 36).

4. Cet Henana était accusé par les nestoriens d'être chaldéen, origéniste, et hérétique au point de vue de l'incarnation. Son cas devint l'occasion, pour le catholicos Sabriso, de renouveler l'erreur de Théodore de Mopsueste sur l'inexistence du péché originel et l'état primitif d'Adam (*Synodic. orient.*, p. 459; LABOURT, p. 279).

son corps, économiquement, par l'union suprême et indissoluble ». Mais le catholicos se refuse à dire que Dieu est mort, que Marie est mère de Dieu, et il parle simplement d'union prosopique[1]. Il est manifeste pourtant qu'il admet en Jésus-Christ l'unité de personne.

C'est aussi ce que professe Babaï le Grand, abbé d'Izla (569-628), dans son traité *De unione* qui fixa la dogmatique officielle de l'Église perse[2]. Babaï ne veut pas de la communication des idiomes, c'est-à-dire des propriétés entre les deux natures, mais il admet « l'échange des noms », c'est-à-dire qu'il admet que l'on attribue au Christ considéré après l'incarnation et dans ses deux natures, les actions, passions et propriétés de chacune des natures. Ainsi, on ne dira pas que Dieu est mort, mais bien, à cause du πρόσωπον de l'union, que le Fils de Dieu a été livré pour nous, le mot Fils désignant ici le Verbe incarné. La *nature* (*kianâ*) est prise par Babaï dans le sens abstrait : c'est l'élément commun qui existe dans les hypostases particulières, et qui comprend toutes celles de la même espèce. — L'*hypostase* (*qnoumâ*) est la substance concrète et singulière : « On appelle hypostase, dit Babaï, la substance (οὐσία) singulière, subsistant dans son être unique, numériquement une et séparée de beaucoup [d'autres], non en tant qu'*individuante*, mais en tant qu'elle reçoit chez les êtres créés, raisonnables et libres, des accidents variés, de vertu ou de crime, de science ou d'ignorance, et chez les êtres privés de raison, également des accidents variés, par suite de tempéraments contradictoires ou de toute autre façon. » — Quant à la *personne* (*parsopâ*), elle est « cette pro-

1. *Synod. orient.*, p. 454, 455; Labourt, p. 277; Wigram, p. 275.
2. Ce traité est inédit. Des extraits en ont été donnés par M. Labourt (*op. cit.*, p. 280 et suiv.), à qui j'emprunte ce que j'en dis ici.

priété de l'hypostase qui la distingue des autres », ce par quoi deux hypostases de même nature et espèce, Pierre et Paul par exemple, se distinguent entre elles. Pierre et Paul, en effet, ont même nature; tous deux — et ils ont encore cela de commun — sont des hypostases, c'est-à-dire des substances concrètes, existantes; mais l'hypostase de l'un n'est pas celle de l'autre : elles ont chacune leur propriété singulière qui en fait des personnes distinctes : « Et, parce que la propriété singulière que possède l'hypostase n'est pas l'hypostase elle-même, on [appelle] *personne* ce qui distingue. » Si, dans la pensée de Babaï, cette propriété singulière n'est pas l'existence à part soi (καθ' ἑαυτόν), elle ne peut être que l'ensemble des accidents variés dont il a donné plus haut des exemples; et ainsi l'on pourrait dire que la personnalité, d'après lui, n'est autre chose que l'ensemble des caractères accidentels dont l'hypostase est le *substratum* substantiel, et par où elle se distingue des autres hypostases. Cette notion serait bien superficielle et peu exacte.

Quoi qu'il en soit, on comprend que, pour Babaï et pour tous ceux qui, avec lui, identifiaient l'hypostase ou *qnoumâ* avec la substance concrète, avec la nature existante et réelle, il était impossible d'admettre, dans le Christ, une union hypostatique, puisqu'il s'en serait suivi l'unité de substance et de nature. C'est ce que disait déjà Nestorius. Babaï repousse donc l'union hypostatique, et s'en tient à l'union prosopique. Il y a en Jésus-Christ deux natures (*kiané*), deux hypostases (*qnoumé*) et une personne (*parsopâ*)[1].

Quant aux expressions antiochiennes d'*adhésion*,

1. La théologie nestorienne admettant par ailleurs qu'il y a dans la Trinité trois *qnoumé*, trois hypostases au sens cappadocien du mot, on voit d'ici la confusion.

inhabitation, assomption, pour caractériser l'union, Babaï les accepte toutes, mais il les croit encore insuffisantes pour traduire le mystère de l'incarnation : « On doit parler à la fois d'habitation, d'adhésion unitive et prosopique. Cette union ineffable se fait suivant tous ces modes et au-dessus d'eux. »

L'orthodoxie nestorienne ainsi définie par Babaï ne se développa plus sensiblement. On voit, par la profession de foi rédigée par les évêques en 612[1], que le θεοτόκος était toujours écarté et, par l'histoire du catholicos Isoyahb II (628-643)[2], qu'il était considéré comme un blasphème. La théologie du catholicos Timothée I (728-823) n'ajouta aucun élément nouveau à ce qui vient d'être exposé[3].

§ 6. — La christologie de saint Cyrille[4].

Saint Cyrille a été contre le nestorianisme le principal champion de l'orthodoxie. Les orientaux cependant l'ont combattu, et d'autre part, les grands monophysites, Dioscore, Timothée, Sévère, Philoxène ont revendiqué son autorité en faveur de leur doctrine. Il est donc d'une souveraine importance de se former une idée exacte de son enseignement christologique, et de voir comment il a pu se faire que cet enseignement, proclamé orthodoxe par les conciles, ait pu être invoqué par les dissidents comme contraire aux décisions du concile de Chalcédoine.

1. Labourt, p. 226, 227; Wigram, 277.
2. Labourt, p. 243.
3. V. J. Labourt, *De Timotheo I, nestorianorum patriarcha,* ch. iii, Paris, 1904.
4. V. sur ce point particulier : A. Rehrmann, *Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien,* Hildesheim, 1902. J. Mahé, *Les anathématismes de saint Cyrille et les évêques orientaux du patriarchat d'Antioche,* dans la *Revue d'histoire ecclés.,* VII (1906). E. Weigl, *Christologie vom Tode des Athanasius bis zum Ausbruch des nestorianischen Streites,* Muenchen, 1925.

Avant tout, précisons le sens dans lequel notre auteur entend les expressions usitées dans la controverse. Pour l'école antiochienne φύσις et ὑπόστασις avaient, en christologie, le même sens, et désignaient la substance concrète avec ses propriétés et facultés essentielles. Ces deux mots s'opposaient à πρόσωπον, qui désignait l'individu complet, la personne indépendante. Pour Cyrille, toujours en matière christologique[1], ces trois termes φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον, ont la plupart du temps le même sens : ils désignent l'individu concret, la personne existant à part soi et indépendante. Il n'y a aucune difficulté pour l'identification de φύσις et d'ὑπόστασις : fréquemment Cyrille prend ces mots l'un pour l'autre et montre qu'il les regarde comme équivalents[2]. Qu'il leur donne le sens de *personne,* la chose n'est pas moins certaine[3]. Il lui arrive de rapprocher ὑπόστασις et πρόσωπον comme ayant même sens, par exemple dans l'anathématisme IV : Εἴ τις προσώποις δυσὶν ἤγουν ὑποστάσεσι..., et dans la défense du même anathématisme[4]. Dans la justification contre Théodoret du IIe anathématisme, il écrit : ἡ τοῦ Λόγου φύσις ἤ ὑπόστασις ὅ ἐστιν αὐτὸς ὁ Λόγος[5]. Dans la lettre XLV[6] il dit que Jésus-Christ est seul et unique *Fils,* et, comme l'ont enseigné les Pères, une seule φύσις incarnée du Dieu Verbe.

1. En christologie, car, en matière trinitaire, Cyrille conserve aux mots φύσις et ὑπόστασις le sens donné par les cappadociens : μία γὰρ ἡ θεότητος φύσις ἐν τρισὶν ὑποστάσεσιν ἰδικαῖς νοουμένη (*Adv. Nestor. blasph.*, V, 6, col. 240).

2. Par exemple, *Apolog. contra Theodoretum*, anath. II, col. 401 : ἡ τοῦ θεοῦ Λόγου φύσις ἤγουν ὑπόστασις. Epist. XVII, col. 116 : ὑποστάσει μιᾷ, τῇ τοῦ Λόγου σεσαρκωμένῃ, où ὑπόστασις remplace φύσις. Quand Cyrille emploie ὑπόστασις dans le sens de personne en matière trinitaire, il y ajoute le mot ἰδική (v. la note précédente, et *De recta fide ad regin.*, I, col. 1272).

3. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909, p. 250 et 277.

4. Col. 332 C et 335 D.

5. Col. 401 A.

6. Col. 232.

A l'occasion de son épître XLVI, 2, il répond à l'objection : s'il n'y a qu'une seule φύσις incarnée du Dieu Verbe, il s'est opéré un mélange et une fusion des deux natures; et sa réponse est telle qu'évidemment φύσις désigne pour lui une nature concrète indépendante, c'est-à-dire une personne[1]. Même observation pour le passage de la même épître (4), où il ne veut pas que l'on dise que Jésus-Christ a souffert τῇ φύσει τῆς ἀνθρωπότητος[2]. Mais surtout cette conclusion ressort de toute l'attitude doctrinale de saint Cyrille. Si φύσις ne marquait pas pour lui la nature existant à part, on ne s'expliquerait pas pourquoi le patriarche d'Alexandrie voit toujours dans les δύο φύσεις de ses adversaires l'affirmation de deux personnes en Jésus-Christ, puisque lui-même admet de son côté l'existence en Jésus-Christ d'une humanité distincte et complète. Or, à cette humanité, *quand il parle sa langue propre*, Cyrille ne donne jamais simplement le nom de φύσις[3].

Ces observations préliminaires, on le comprend, sont capitales pour la vraie intelligence de la christologie cyrillienne. Entrons maintenant dans le détail de cette doctrine.

Au lieu de partir, comme les antiochiens, des deux natures unies, Cyrille, dans son exposé, part de la personne même du Verbe. Car c'est du Verbe qu'il s'agit toujours dans cette christologie, la personne de Jésus-Christ étant identiquement celle du Verbe, le Verbe, dans son état d'incarnation, étant Jésus-Christ.

Ce Verbe est complet dans sa divinité, ἐν θεότητι τέλειος : mais l'humanité qu'il prend et dans laquelle il

1. Col. 241.
2. Col. 245.
3. Je dis *quand il parle sa langue propre*, car il est des circonstances où il a dû parler la langue de ses adversaires, surtout quand il a dû montrer qu'il admettait, lui aussi, l'inconfusion des deux éléments du Christ.

existe est aussi complète, κατά γε τὸν τῆς ἀνθρωπότητος λόγον, composée d'un corps et d'une âme raisonnable [1]. Notre auteur rejette nettement l'apollinarisme. S'il emploie fréquemment le mot σάρξ pour désigner l'humanité de Jésus-Christ, c'est évidemment à la suite de saint Jean, I, 14, et non, comme il l'explique lui-même, pour exclure l'âme intelligente [2].

Le Verbe complet s'unit donc une humanité complète. Quelle est cette union? Pour la désigner, Cyrille se sert de différents termes, ἕνωσις, συνδρομή, σύνοδος [3]; mais celui dont il use le plus souvent est ἕνωσις. Ἕνωσις marque l'acte même de l'union, l'*unitio* dont le qualificatif qui l'accompagne, φυσική ou καθ' ὑπόστασιν, indique le terme.

Cette union d'abord ne consiste pas en un simple rapport extérieur, une simple relation d'adaptation ou d'inhabitation établie entre le Verbe et l'humanité : οὐ κατὰ συνάφειαν ἁπλῶς ὡς γοῦν ἐκεῖνός (Nestorius) φησι, τὴν θύρατεν ἐπινοουμένην, ἤτοι σχετικήν [4]. — θεωρεῖς ὡς σφόδρα ἀλλότριος ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ ὁ τῆς ἐνοικήσεως ὅρος [5].

Mais, d'autre part, elle ne s'est pas faite par une conversion et un changement de l'un des deux éléments en l'autre. Le Verbe ne s'est pas changé en la chair : γέγονε σὰρξ ὁ Λόγος οὐ κατὰ μετάστασιν ἢ τροπήν [6] : il n'a pas formé son corps de sa substance divine, mais il l'a pris de Marie [7]. De même, comme nous le dirons dans un instant, la chair ou l'humanité n'a pas été

1. *De recta fide ad reg.*, I, 13, col. 1221; *De incarn. unigeniti*, col. 1208, 1220; *Quod unus sit Christus*, col. 1292.
2. *Epist.* XLVI, 1, col. 240.
3. Par exemple, *De incarn. unigeniti*, col. 1208, où les trois termes sont employés successivement.
4. *Adv. Nestor. blasph.*, II, prooem., col. 60.
5. *Quod B. Maria sit deipara*, 8, col. 265.
6. *De recta fide ad reg.*, II, 22, col. 1364; II, 2, col. 1340; *De incarn. unigen.*, col. 1197, 1200, 1220; *Quod unus sit Christus*, col. 1289; *Epist.* IV, col. 45.
7. *Epist.* XLV, col. 232 C.

transformée dans le Verbe : elle est restée dans sa substance propre [1].

Il n'y a pas eu non plus fusion du Verbe et de l'humanité pour former un *tertium quid* qui ne serait ni l'un ni l'autre. Cyrille a été souvent accusé de soutenir cette erreur : il a toujours protesté contre cette accusation :

« Bien ignorant, écrit-il, est celui qui affirme qu'il y a eu confusion et mélange [2]. » — « Considérant, comme je l'ai dit, le mode dont s'est faite l'incarnation, nous voyons que les deux natures se sont unies entre elles d'une union indissoluble, sans confusion et sans transformation (ἀσυγχύτως καὶ ἀτρέπτως) : car la chair est chair et n'est pas la divinité, bien qu'elle soit devenue la chair de Dieu; et semblablement, le Verbe est Dieu et non la chair, bien que, par l'économie, il ait fait sienne la chair [3]. »

Et, sans doute, il est d'anciens Pères qui, pour désigner l'union, en Jésus-Christ, du Verbe et de l'humanité, se sont servis du mot κρᾶσις, Cyrille ne l'ignore pas; mais ils n'avaient pas l'intention, ajoute-t-il, de désigner par là un vrai mélange, comme dans les liquides : ils voulaient simplement marquer l'intimité de l'union [4].

Ainsi donc, dans l'union, chacun des éléments du Verbe incarné est resté « dans sa propriété naturelle » : ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντός τε καὶ νοουμένου [5]. Le Verbe est resté ce qu'il était, μεμενηκότος δὲ ὅπερ ἦν [6] : l'humanité, de son côté, existe dans sa nature d'humanité :

1. Voyez *Epist.* XLVI, col. 241 B. Cyrille avait écrit contre les synousiastes un traité dont il reste quelques fragments, *P. G.*, LXXVI, 1427 et suiv.

2. Περιττοεπὴς ὁ λέγων φυρμὸν γενέσθαι καὶ σύγκρασιν (*Quod unus sit Christus*, col. 1292).

3. *Epist.* XLV, col. 232.

4. *Adv. Nestor. blasph.*, I, 3, col. 33.

5. *Epist.* XLVI, col. 241 B.

6. *Adv. Nest. blasph.*, II, 1, col. 65. Cf. *De recta fide ad reg.*, I, 4; II, 9, 16, 27, 33, 37.

« Je confesse moi aussi, écrit Cyrille, qu'il y a entre la divinité et l'humanité une très grande différence et distance; car, ces deux choses sont diverses quant à la qualité de leur être (κατά γε τὸν τοῦ πῶς εἶναι λόγον), et elles ne paraissent en rien semblables l'une à l'autre. Mais, dès que survient le mystère du Christ, l'idée de l'union ne méconnaît pas la différence, mais elle exclut la division : elle ne mêle pas et ne confond pas les natures (οὐ συγχέων ἢ ἀνακιρνῶν τὰς φύσεις), mais, parce que le Verbe de Dieu a participé à la chair et au sang, on comprend et on dit qu'il n'y a qu'un seul Fils [1]. »

Nous trouvons ici l'affirmation par Cyrille de l'existence en Jésus-Christ d'une vraie nature humaine après l'union, et l'expression technique qui lui sert à désigner cette nature. Cette expression n'est pas φύσις, nous l'avons remarqué; c'est ἰδιότης ἡ κατὰ φύσιν, ou bien ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος, ou même et plutôt ποιότης φυσική, comme il le dit lui-même en joignant ces deux formules [2]. C'est là proprement la nature en tant qu'elle s'oppose à la personne, φύσις, ὑπόστασις ou πρόσωπον.

L'humanité du Christ, d'ailleurs, ne conserve pas dans l'union seulement son être intime, elle garde aussi ses propriétés, c'est-à-dire sa passibilité, ses faiblesses, ses infirmités, ses besoins, ses passions honnêtes. Elle a souffert de la faim, de la soif, des mauvais traitements qu'elle a subis [3].

Dès lors, et puisque Jésus-Christ est ainsi et à la fois vraiment homme et vraiment Dieu, il est consubstantiel à sa mère aussi bien qu'à son Père : ὁμοούσιον τῇ μητρὶ ὡς τῷ πατρὶ, καθὼς οἱ πατέρες εἰρήκασιν [4].

Tout ce qui précède, cependant, nous dit en quoi l'union ne consiste pas plutôt qu'il n'en donne une idée

1. *Adv. Nestor. blasph.*, II, 6, col. 85. Et v. *Apolog. contra orientales*, col. 329 D; *Apolog. contra Theodoret.*, col. 425 A.
2. *Epist.* XL, col. 193 B, D.
3. *De incarn. unig.*, col. 1213, 1216; cf. *Epist.* XL, col. 192; XLVI, 1, col. 240.
4. *Quod sancta virgo deipara sit*, col. 252.

positive et n'en manifeste la nature intime. Sur ce dernier point, Cyrille n'hésite pas à déclarer que nous restons dans l'ignorance, et que l'unité de Jésus-Christ est, dans son fond, incompréhensible pour nous et ineffable. La divinité et l'humanité sont jointes ξένως τε καὶ ὑπὲρ νοῦν : l'ἕνωσις est ἀδιάτμητος καὶ ὑπὲρ νοῦν [1]. Et les apollinaristes prétendent bien, sans doute, qu'il est impossible que deux natures complètes entrent en composition du Christ, puisqu'elles formeraient alors deux fils et deux Christs : mais, en définitive, nous ne saurions dire à quoi s'arrête la puissance divine. La tradition nous a transmis le fait de l'unité personnelle de Jésus-Christ : il faut, avant tout, l'accepter [2].

Si le fond du mystère de l'incarnation nous échappe, nous pouvons cependant avoir quelque idée des rapports qu'il a établis entre le Verbe et l'humanité, et en constater les résultats.

Saint Cyrille enseigne d'abord que l'union a commencé avec la conception même de Jésus. Ce n'est pas un homme qui est né de Marie, mais le Verbe de Dieu selon l'humanité. « Car il n'est pas né d'abord de la sainte Vierge un homme ordinaire, en qui le Verbe serait ensuite descendu; mais, s'étant uni [à la chair] dès le sein [de Marie, le Verbe] a reçu une naissance charnelle, s'attribuant la naissance d'une chair qui lui est propre [3]. » L'union est donc ἐξ αὐτῆς τῆς συλλήψεως. C'est le Verbe qui forme de la Vierge son propre corps [4]. Contre cette affirmation souvent répétée on a objecté, il est vrai, que notre auteur paraît admettre,

1. *Quod unus sit Christus*, col. 1292.
2. *De incarn. unigen.*, col. 1208, 1209; *Epist.* IV, col. 45; XLV, col. 232.
3. *Epist.* IV, col. 45.
4. *Epist.* XXIX, col. 177; I, col. 28.

avant l'union, un moment de la durée où le Verbe et l'homme ont existé comme deux, puisqu'il parle de Jésus-Christ comme n'étant, *après l'union*, qu'une seule nature de deux qui se sont unies [1]. Mais il faut remarquer — et Cyrille lui-même l'observe — qu'il ne s'agit ici que d'un ordre logique et d'une simple vue de l'esprit (ὅσον μὲν ἧκεν εἰς ἔννοιαν, καὶ εἴς γε μόνον τὸ ὁρᾶν τοῖς τῆς ψυχῆς ὄμμασι) [2]. L'esprit perçoit dans le Verbe incarné, avec une personne unique, une double ποιότης φυσική. S'il fait un instant abstraction de l'union, cette double ποιότης lui apparaîtra comme deux personnes ou deux φύσεις; mais l'idée de l'union survient aussitôt qui supprime cette dualité. Tout est subjectif dans ce processus, et se passe ἐν ἐννοίαις, ἐν θεωρίᾳ.

De cette union est résulté un seul être, un seul Christ, un seul Fils, un seul Seigneur : ἕνα Χριστὸν, ἕνα υἱὸν, ἕνα κύριον ὁμολογοῦμεν [3]. Cyrille a écrit un traité exprès, le *Quod unus sit Christus*, pour établir cette unité du Christ dont il avait le sentiment si profond. Mais du reste, c'est mal s'exprimer dans la christologie cyrillienne que de parler de l'unité du Christ comme d'un *résultat* de l'union. Pour Cyrille, le Christ est un non pas *par*, mais *malgré* l'union. Le Verbe est, avant l'incarnation, un πρόσωπον, une ὑπόστασις, une φύσις, tous ces mots désignant sa personne. Ce Verbe a fait sienne, par une union incompréhensible, une humanité prise de la Vierge. Mais il n'a subi aucun changement par cette union : sa personne est restée ce qu'elle était; elle existe seulement dans un état nouveau, elle est σεσαρκωμένη. Et quant à l'humanité qu'il a prise, comme elle n'a jamais existé et n'existe pas ἰδικῶς et καθ' ἑαυτήν,

1. *Epist.* XL, col. 192 D, 193 C; XLV, col. 232 D.
2. Et voyez *Epist.* XLIV, 225.
3. *Epist.* XXXIX, col. 177; *De incarn. unigen.*, col. 1208.

elle ne saurait être une φύσις, ni une hypostase, ni une personne. Ainsi l'unité personnelle du Verbe incarné n'est nullement altérée par l'incarnation. Jésus-Christ est aussi rigoureusement une seule personne que le Verbe ἄσαρκος. Bien plus, il est absolument la même personne. On a noté que c'est là le point central de la christologie cyrillienne, et l'on a eu raison. L'union est καθ' ὑπόστασιν[1], non parce qu'elle a produit une hypostase inexistante auparavant, mais parce que, à l'hypostase préexistante du Verbe, elle a associé l'humanité. Elle est une ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν[2], non parce qu'il en est résulté une nouvelle φύσις, mais parce que l'humanité a été liée ineffablement à la φύσις du Verbe. De φύσις en Jésus-Christ il n'y en a qu'une, la φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου éternelle, laquelle est devenue, dans le temps, σεσαρκωμένη.

On serait infini si l'on voulait transcrire tous les textes de saint Cyrille qui appuient cette présentation de sa doctrine. En voici quelques-uns :

« Ne le divise pas, et ne mets pas à part (ἰδικῶς) un homme et le Dieu Verbe; n'imagine pas l'Emmanuel comme une double personne (διπρόσωπον)[3]. » — « Nous ne disons pas qu'autre est le Fils engendré avant tous les siècles de l'essence de Dieu et du Père, et autre celui qui, à la fin des temps, est devenu (γενόμενον) de la femme, est devenu sous la loi; mais il n'y en a qu'un, et c'est le même soit avant soit après la conjonction et l'union vraie avec la chair[4]. » — « Nous reconnaissons un seul Christ, un seul Seigneur et un seul Fils, qui est et qui doit être cru à la fois Dieu et homme. Nous avons coutume

1. *Epist.* IV, col. 45, 48; XVII, col. 117.

2. *Anath.* III, col. 120; *De incarn. unigen.*, col. 1249. L'explication que je donne ici des expressions ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν et φυσική ne va pas contre celle que Cyrille en a donnée lui-même dans ses apologies contre Théodoret et contre les orientaux (col. 332, 400, 404, 405) : elle est absolument dans le sens de sa doctrine.

3. *De incarn. unigen.*, col. 1221 ; cf. *Anathem.* III, IV, col. 120; *Epist.* XVII, col. 116, etc.

4. *De recta fide ad reg.*, II, 2, col. 1340.

de défendre l'union absolument indissoluble, croyant que le même est [à la fois] Fils unique et premier-né, Fils unique comme Verbe de Dieu le Père, et sorti de sa substance; premier-né aussi en ce qu'il est devenu homme et entre plusieurs frères [1]. »

Et il faut rappeler ici les expressions ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν, φυσική, κατὰ φύσιν, déjà signalées, et couronnées par la fameuse formule que Jésus-Christ est μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη [2]. Cette formule, la plus parfaite expression de sa doctrine, si l'on se conforme à sa façon de parler, le patriarche d'Alexandrie ne l'a jamais abandonnée. Il a pu, dans le symbole d'union, adopter un instant le langage de ses adversaires et parler de deux natures (δύο φύσεις) [3]. Il l'a adopté parce que, comme il l'explique lui-même, il trouvait dans le reste du symbole des correctifs qui ne permettaient pas de voir dans ces mots l'affirmation de deux natures séparées ou de deux personnes : mais, pour lui, il est toujours revenu à sa locution préférée comme à la plus exacte expression du mystère du Christ. Ce Christ est l'unique nature incarnée du Dieu Verbe [4].

Mais enfin pourquoi l'humanité, dans l'union, n'est-elle pas une personne? Cyrille l'a dit : parce qu'elle n'existe pas à part (ἰδικῶς); elle n'existe pas à part, elle ne s'appartient pas, parce qu'elle appartient au Verbe qui l'a faite sienne. C'est l'idée de l'ἰδιοποίησις, que saint Athanase avait déjà fait valoir et que son successeur reprend à son tour. « Nous disons que le corps est devenu le pro-

1. *De incarn. unigen.*, col. 1208; *Quod B. Maria sit deipara*, 4, col. 260; *Apolog. contra orientales*, col. 328 B.
2. *Adv. Nestor. blasph.*, II, col. 60, 61; *Epist.* XL, col. 193; XLVI, 1, 2, col. 240, 241, etc.
3. Et encore peut-on croire que Cyrille appliquait déjà la restriction ἐν ἐννοίαις qu'il devait faire en expliquant cette concession à ses amis. V. ci-dessus, p. 67.
4. Et voyez *Epist.* XL, col. 192, 193; XLV, col. 225, 228, 232; XLVI, 1, 2, col. 240, 241.

pre (ἴδιον) corps du Verbe, et non de quelque homme [existant] à part et séparément, et d'un Christ et fils autre que le Verbe. Et de même que le corps qui appartient à chacun de nous est dit notre propre corps, ainsi faut-il le comprendre pour le Christ un. Car, bien que [son corps] soit homogène ou consubstantiel à nos corps (car il est né de la femme), [on ne doit pas moins] le considérer et l'appeler, comme je l'ai dit, le propre corps du Verbe [1]. » Et plus brièvement : Ἴδιον δὲ σῶμα τὸ ἡμῶν ἐποιήσατο (ὁ Λόγος) καὶ προῆλθεν ἄνθρωπος ἐκ γυναικός [2]. C'est la forme, comme on l'a justement remarqué [3], sous laquelle Cyrille présente l'idée de l'*enhypostasie*, qui sera développée plus tard par Léonce de Byzance. En faisant sienne l'humanité qu'il prend, le Verbe l'attire en sa personne, et en quelque sorte l'y insère.

De cette façon de concevoir en Jésus-Christ l'union du Verbe et de l'humanité résultaient toute une série de conséquences que le patriarche d'Alexandrie a très bien vues, et qu'il a expressément tirées de leurs principes.

La première est la légitimité de la communication des idiomes : c'est-à-dire le devoir d'attribuer à la personne du Verbe incarné les actions, passions et propriétés soit de la divinité soit de l'humanité, et d'attribuer à la divinité ou à l'humanité prises *in concreto* (à Dieu ou à l'homme) les actions et passions de l'autre nature. Saint Cyrille a usé largement et justifié l'emploi de la première forme de cette communication [4],

1. *Apolog. contra orientales*, col. 372, 373.
2. *Epist.* IV, col. 48; cf. 45; et voyez : *Adv. Nestor. blasph.*, II, prooem., col. 64; cf. 60; *Epist.* I, col. 28; XXXIX, col. 180; XLV, col. 233, 236; XLVI, 1, col. 240; *De recta fide ad reg.*, II, 22, col. 1364.
3. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, p. 410 et suiv.
4. *De recta fide ad reg.*, II, 16, col. 1353; *Quod unus sit Christus*, col. 1309; *Adv. Nestor. blasph.*, I, 6; II, 3; IV, 6, col. 44, 73 et suiv., 20) et suiv.; *Epist.* XL, col. 196; XLV, col. 232; XLVI, 3, col. 244. Cyrille pousse si loin cette loi qu'il évite continuellement de donner l'humanité en Jésus-Christ

mais il use aussi de la seconde. Car, ajoute-t-il, il s'est fait comme un mélange des propriétés de la divinité et de l'humanité unies, chacune d'elles devenant participante, dans l'union et par l'union, des propriétés de l'autre élément : ὥσπερ ἀλλήλοις ἀναχιρνὰς (ὁ Λόγος) τὰ τῶν φύσεων ἰδιώματα[1]. « Il faut donc reconnaître que [le Verbe] a donné à sa propre chair la gloire de l'opération divine, en même temps qu'il a fait sien ce qui est de la chair, et qu'il en a revêtu sa propre personne par l'union de l'économie[2]. » Ainsi, la chair devient vivifiante comme le Logos lui-même, et elle est associée à la mission active du Saint-Esprit[3]. Mais Cyrille remarque bien d'ailleurs que cette façon de parler n'est légitime qu'à la condition de considérer la divinité et l'humanité *dans l'union*[4] ; car la divinité elle-même n'a pas souffert ; le Verbe de Dieu pris à part n'est pas né de la Vierge ; il n'a été ni garrotté, ni meurtri, il n'est pas mort : il était aussi impassible dans la Passion que l'est la flamme dans laquelle est plongé un fer rouge que l'on frappe : le fer est touché, mais la flamme, non[5].

Une seconde conséquence de l'unité de personne en Jésus-Christ est qu'en lui il n'y a qu'un Fils, lequel étant identique au Verbe, Fils de Dieu, est donc fils naturel de Dieu (υἱὸν ἕνα καὶ φύσει)[6]. Mais, d'autre part, ce même Verbe incarné, parce qu'il s'est approprié tout ce qui est de sa chair, est devenu fils, par nature,

comme *sujet* ou *régime* direct des actions ou passions de Jésus-Christ. C'est le Verbe qui agit et qui souffre σαρκί.

1. *De incarn. unigen.*, col. 1244.
2. *De incarn. unigen.*, col. 1241. Cf. *Scholia de incarn. unigen.*, col. 1380.
3. *De incarn. unigen.*, col. 1241.
4. *Homil. paschal.* XVII, 2, col. 777.
5. *Epist.* XLV, col. 236 ; IV, col. 45 ; *Adv. Nestor. blasph.*, V, 4, col. 232 ; *Quod unus sit Christus*, col. 1337, 1357.
6. *Anathem.* V, col. 417.

de Marie, Marie a mis au monde un Dieu : elle est θεοτόκος. On se rappelle que c'est la dispute soulevée par ce mot qui occasionna tout le conflit nestorien. Il faut rendre cette justice aux adversaires qu'ils comprirent immédiatement des deux côtés jusqu'où portait cette discussion en apparence purement verbale. Cyrille a consacré à justifier le θεοτόκος deux traités entiers, le *Quod sancta Virgo Deipara sit et non Christipara,* et le *Quod beata Maria sit Deipara,* sans compter des portions considérables d'autres écrits, par exemple le livre premier de l'*Adversus Nestorii blasphemias,* et la première partie du *De recta fide ad reginas.*

Une troisième conséquence tirée par Cyrille de sa doctrine est qu'en Jésus l'homme ne doit pas être adoré d'une unique adoration *avec* le Verbe (συμπροσκυνεῖσθαι), comme si cette adoration avait deux termes distincts, mais doit être adoré comme formant avec le Verbe le terme unique de l'unique adoration, puisqu'il est personnellement le Verbe incarné : Ἡμεῖς δὲ μιᾷ προσκυνήσει τιμᾶν εἰθίσμεθα τὸν Ἐμμανουὴλ, οὐ διϊστάντες τοῦ Λόγου τὸ ἑνωθὲν αὐτῷ καθ' ὑπόστασιν σῶμα [1].

Enfin, dernière conséquence, Jésus étant un en personne, mais Dieu et homme, se trouve être médiateur naturel entre l'homme et Dieu : « [L'apôtre] l'appelle médiateur de Dieu et des hommes, parce qu'il est un des deux substances (ὡς ἐξ ἀμφοτέρων τῶν οὐσιῶν ἕνα ὄντα)... Il est donc médiateur de Dieu, parce qu'il est de la même substance que le Père ; et il est encore médiateur des hommes, parce qu'il participe complètement, bien que sans le péché, à la nature humaine [2]. »

1. *Adv. Nestor. blasph.*, II, 10, col. 97 ; 13, col. 109, 112 ; IV, 6, col. 204 ; *De recta fide ad reg.*, I, 6, col. 1205 ; *Anathem.* VIII, col. 121.
2. *Quod B. Maria sit deipara*, 12, col. 269 ; *De incarn. unigen.*, col. 245.

Telle est, dans ses lignes principales, et dans un exposé trop maigre pour rendre le souffle puissant qui traverse les ouvrages du patriarche d'Alexandrie, la conception que saint Cyrille se faisait de l'unité du Christ et du mystère de l'incarnation. On ne peut nier que la personne du Verbe n'y occupe la première et la plus grande place; que l'humanité au contraire n'y paraisse effacée et comme sacrifiée. Mais c'est aller trop loin que de prétendre, ainsi qu'on l'a fait (Dorner, Loofs, Harnack), que, dans le système de Cyrille, l'humanité de Jésus-Christ n'est pas une humanité vraie, une substance humaine solide et individuelle, mais seulement le groupement des propriétés essentielles de l'humanité qui auraient pour centre et pour support la substance même du Verbe [1]. Cette opinion, qui repose sur une fausse interprétation du mot φύσις dans Cyrille, va contre les affirmations formelles du patriarche. Il dit et répète qu'il y a eu, dans l'incarnation, σύνοδος πραγμάτων ἤγουν ὑποστάσεων [2], que le Fils est un ἐκ δυοῖν πραγμάτοιν [3] : et, s'adressant à Théodoret, qui a parlé de la forme (μορφή) de Dieu qui a pris la forme du serviteur, il remarque que ces formes ne se sont pas unies sans leurs hypostases (δίχα τῶν ὑποστάσεων), sans quoi on n'aurait pas une vraie incarnation (ἵνα καὶ ὁ τῆς ἐνανθρωπήσεως λόγος ἀληθῶς γενέσθαι πιστεύηται) [4].

Mais enfin, dira-t-on, Cyrille n'admet en Jésus-Christ qu'une seule φύσις après l'union. Cela est vrai, et il est vrai par conséquent que si l'on ne regarde qu'aux mots, Cyrille est monophysite. Cette consta-

1. Dans ce système, il n'y a pas *enhypostasie* de la nature, il y a *insubstantiation* des propriétés humaines dans le Verbe.
2. *Apolog. contra Theodoret.*, col. 396 C.
3. *De recta fide ad Theod.*, col. 1200 C.
4. *Apol. contra Theodoret.*, col. 396 C, 401 A.

tation s'aggrave de ce que la formule μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, qu'il croyait de saint Athanase [1], est en réalité d'Apollinaire, et a bien, chez ce dernier, une signification monophysite, en ce sens du moins que le Verbe, se trouvant jouer vis-à-vis de la chair le rôle de l'âme intelligente — qui est absente —, formait bien réellement avec elle une seule nature. Cette comparaison d'ailleurs de l'âme et du corps, Cyrille s'en est fréquemment servi pour expliquer l'union du Verbe et de l'humanité [2]. Et il n'est donc pas surprenant que les monophysites postérieurs aient revendiqué, en faveur de leur doctrine, l'autorité du patriarche d'Alexandrie. — Tout cela, encore une fois, est vrai ; et l'on ne peut que regretter qu'alexandrins et antiochiens n'aient pas parlé la même langue, et que Cyrille se soit laissé prendre aux fraudes apollinaristes. La première circonstance rendait déjà la discussion difficile ; la seconde devait rendre Cyrille presque intraitable. Convaincu que les δύο φύσεις de Nestorius — et les outrances de celui-ci justifiaient sa manière de voir — signifiaient bien deux personnes, et que, en défendant lui-même l'unité de φύσις, il défendait la tradition d'Athanase et des papes, il ne pouvait que s'obstiner dans sa formule et la soutenir jusqu'au bout, encore qu'il consentît, par amour de la paix, à s'en départir un instant. Mais enfin tout cela ne fait pas que Cyrille n'ait pas, en réalité, et suivant notre façon de parler, admis en Jésus-Christ l'existence de deux natures, d'une nature divine et d'une nature humaine complètes, coexistant sans mélange et sans confusion dans l'unité personnelle du Verbe. On en a vu plus haut les preuves, et

1. *De recta fide ad regin.*, I, 9, col. 1212; cf. *Epist.* XVII, col. 116; XLV, col. 232.

2. *De incarn. unigen.*, col. 1224; *Quod unus sit Christus*, col. 1292; *Adv. Nestor. blasph.*, II, 12, col. 105, 108; *Epist.* XVII, col. 116; XLV, col. 233.

il est inutile de les répéter[1]. Si donc on peut reprocher au patriarche d'Alexandrie de n'avoir pas employé les formules du concile de Chalcédoine, on ne peut du moins lui reprocher d'être avec lui en désaccord de pensée[2]. Le même cas s'est produit, nous le dirons, pour les grands monophysites qui se sont réclamés de son autorité. Eux aussi ont été des monophysites de langage plus que de doctrine; mais ils n'ont pas eu, comme lui, l'excuse de venir avant les définitions de Chalcédoine. — Et quant à cette comparaison de l'union de l'âme et du corps, apportée pour expliquer l'union du Verbe et de l'humanité, et que Nestorius critiquait si vivement chez Cyrille, n'oublions pas que c'est une simple comparaison, dont on avait déjà usé, et que, précisément, Cyrille l'a souvent fait valoir parce qu'il y trouvait nettement marquée, avec l'intimité de l'union, l'inconfusion des éléments unis.

Il serait donc abusif de qualifier de monophysisme la doctrine cyrillienne de l'incarnation. Ceci posé, il reste à examiner, relativement à cette doctrine, quelques autres questions soulevées par les controverses postérieures.

Saint Cyrille a-t-il admis en Jésus-Christ une ou deux opérations, une ou deux volontés? — On sait en effet que les monothélites invoquèrent plus tard, en leur faveur, l'autorité du patriarche d'Alexandrie, et citèrent même de lui des textes dans lesquels ils voyaient leur doctrine enseignée[3]. Les orthodoxes en

1. On peut y ajouter le texte suivant : Ἰησοῦν, τὴν τῶν φύσεων εἰδότα διαφορὰν καὶ ἀσυγχύτους ἀλλήλαις αὐτὰς διατηροῦντα (*In Lucam*, col. 484; *Fragm. in epist. ad Hebr.*, col. 1005 C). J'omets quelques autres textes plus clairs encore, cités par Rehrmann, mais sur l'authenticité desquels j'ai des doutes sérieux.

2. M. Harnack lui-même distingue très bien le monophysisme *réel* du monophysisme *nominal* (*Lehrb. der DG.*, 352 et suiv.).

3. Mansi, X, 752; XI, 216, 525.

allléguèrent d'autres qui la contredisaient[1]. — Qu'en est-il en réalité?

Disons d'abord qu'au temps de Cyrille cette question ne se posait pas, et, par conséquent, n'a pas expressément attiré son attention. Elle est complexe d'ailleurs, et demande des précisions qui ne furent faites que plus tard[2]. Saint Jean Damascène distinguera avec soin celui qui agit et qui veut (ὁ ἐνεργῶν, ὁ θέλων), la faculté d'agir et de vouloir (ἡ ἐνεργετικὴ δύναμις, τὸ θελετικόν), l'acte même d'agir et de vouloir (ἐνέργεια, θέλησις, τὸ ἐνεργεῖν, τὸ θέλειν) et l'objet de l'action et de la volonté (τὸ ἐνεργητόν, τὸ θελητόν). Or il n'est pas douteux, d'une part, que Cyrille n'ait admis en Jésus-Christ l'unité de sujet agissant et voulant, puisqu'il ne reconnaissait en lui qu'une personne, et, d'autre part, qu'il n'ait admis que cette personne unique a accompli deux sortes d'œuvres, des œuvres divines et des œuvres humaines, a agi θεϊκῶς ἅμα τε καὶ σωματικῶς[3]. On doit aller plus loin et, puisque notre auteur enseignait que le Verbe a pris une humanité complète et une âme raisonnable douée de tout ce qui lui convient[4], il faut dire qu'il admettait aussi dans le Verbe incarné une faculté humaine d'agir, de vouloir, et de vouloir librement, et par conséquent un agir et un vouloir humains. C'est ce que l'on croit apercevoir dans certains textes où Cyrille parle de la double opération du Christ (διπλῆν τὴν ἐνέργειαν), souffrant comme homme et agissant comme Dieu[5], et où il oppose, à l'occasion de la scène de Gethsémani, la volonté humaine du

1. Mansi, XI, 409-446, 417-420, 428-429.

2. Le Pseudo-Basile cependant avait déjà peut-être distingué, à propos du Verbe, l'ἐνεργήσας, l'ἐνέργεια, et l'ἐνεργηθέν (*Adv. Eunomium*, IV, *P. G.*, XXIX, 689 C).

3. *In Lucam*, col. 556 B.

4. *De recta fide ad reg.*, II, col. 1413 B.

5. *In Lucam*, col. 937 A, 865 B.

Sauveur à sa volonté divine, le μὴ θέλειν ἀποθανεῖν au vouloir divin [1]. Cette conclusion toutefois ne fait pas que Cyrille n'ait pu, à certains moments, envisager les choses d'une façon plus synthétique, et paraître alors favorable à la doctrine de l'unique opération dans le Christ. Il a, en effet, anticipé parfois la théorie sévérienne d'après laquelle l'ἐνέργεια ne se distingue pas de l'hypostase ou de la personne se mouvant vers le terme qu'elle veut atteindre, ὑπόστασις εἰς ἔργα κεκινημένη [2]. Dans ces conditions l'ἐνέργεια de Jésus-Christ est nécessairement unique, encore qu'elle s'exerce tantôt par la nature divine seulement, tantôt par le moyen de la chair. Et ainsi s'explique le texte objecté par les monothélites où notre auteur, commentant le fait de la résurrection de la fille de Jaïre, parle de la μία ζωοποιὸς ἐνέργεια Χριστοῦ, et dit que le Christ μίαν τε καὶ συγγενῆ δι' ἀμφοῖν ἐπιδείκνυσι τὴν ἐνέργειαν [3]. Il s'agit ici de la puissance vivificatrice du Verbe, qui se manifeste en associant la chair comme συνεργάτην à son opération divine.

Sur la science humaine de Jésus-Christ, saint Cyrille n'est guère plus décisif que les Pères grecs qui l'ont précédé. On se serait attendu à le trouver plus tranchant.

Il examine dans le *Thesaurus*, assertion XXII [4], le texte *De die et hora nemo scit* (*Matth.*, XXIV, 36; *Marc.*, XIII, 32). Sa solution est que Jésus-Christ a dit qu'il ignorait le jour du jugement comme homme, et non comme Verbe, et qu'en cela, il a gardé l'ordre

1. *In Lucam*, col. 924 B; *In Matth.*, col. 456 C; *In Ioan.*, col. 532 B, 533 BD; *In psalm.* LXIX, col. 1169 B.
2. *Adv. Nestor. blasph.*, IV, 2, col. 180 D.
3. *Mansi*, X, 752; XI, 525.
4. Col. 369, 372. 373, 376, etc. — J'omets ce qu'il en dit dans l'*Adversus anthropomorphitas*, cap. XIV, l'authenticité de cet ouvrage n'étant pas certaine.

convenable à l'incarnation. C'est à peu près la réponse qu'il fait à Théodoret à propos du même texte, en remarquant toutefois que c'est le même Verbe incarné qui, comme Dieu, n'ignore rien, et comme homme, paraît ignorer, parce que « subissant la mesure de l'humanité ignorante, il s'est approprié, dans l'économie, cela avec le reste [1] ».

Son interprétation du passage *Quot panes habetis ?* (*Marc.*, VI, 38; *Ioan.*, VI, 5, 6) est moins nette. Cyrille se contente de dire que, sachant ce qu'il en était comme Dieu, Jésus-Christ « pouvait l'ignorer comme homme, afin d'être en tout semblable à ses frères [2] ».

Enfin, notre auteur s'est occupé du texte de saint Luc (II, 52) sur le progrès de Jésus en sagesse, en âge et en grâce.

Dans le *Quod unus sit Christus* [3], il effleure seulement le sujet; mais dans le *Thesaurus*, assertion XXVIII, il y revient plus à fond. Il avance d'abord que Jésus-Christ s'est développé en tant qu'homme [4]; puis se reprenant en quelque sorte, il suppose que le progrès en sagesse et en grâce n'a été qu'apparent, la sagesse et la grâce du Sauveur se révélant par degrés à ceux qui le voyaient : « *Il avançait en sagesse et en grâce.* Ne pense pas qu'il se fît en lui une addition de sagesse, car le Verbe de Dieu ne manque de rien; mais, parce qu'il était toujours plus sage et plus gracieux pour ceux qui le voyaient, il est dit qu'il avançait, le progrès étant, en fait, relatif à ceux qui l'admiraient, plus qu'en lui-même [5]. »

C'est cette dernière conclusion qu'il développe clai-

1. *Apolog. contra Theodoret.*, col. 446.
2. *Thesaurus*, assertio XXII, col. 377
3. Col. 1332.
4. Col. 424, 425.
5. Col. 428.

rement contre Nestorius[1]. Elle était, ce semble, plus dans le sens général de sa christologie. Il est remarquable cependant qu'au grand champion de l'unité du Christ il ait paru parfois conforme à l'ordre de l'incarnation que l'humanité de ce Christ partageât l'ignorance qui est le lot de toute humanité.

Ainsi, pour nous résumer et pour tout conclure, si l'on veut avoir de la doctrine christologique de saint Cyrille une idée juste, il est bon de ne pas presser outre mesure les distinctions verbales faites après lui. Au lieu de construire en quelque sorte artificiellement, comme les antiochiens, l'unité du Christ, le patriarche d'Alexandrie la saisit directement et en a le sens immédiat. Son point de vue est moins métaphysique que religieux. C'est, comme Athanase, l'idée de la rédemption qui le hante. Un homme ne pouvait nous sauver : il faut pour cela que le Verbe de Dieu, que Dieu lui-même naisse, souffre et meure pour nous.

1. *Adv. Nestor. blasph.*, III, 4, col. 153.

CHAPITRE III

L'EUTYCHIANISME. DÉFINITION DE LA DUALITÉ DES NATURES EN JÉSUS-CHRIST.

§ 1. — L'eutychianisme jusqu'au brigandage d'Éphèse.

La paix conclue entre saint Cyrille et Jean d'Antioche en 433 n'avait pas, on l'a vu, satisfait tout le monde. Elle procura cependant à l'Orient quinze ans d'une tranquillité religieuse relative, pendant lesquels disparurent plusieurs de ceux qui avaient joué un rôle dans l'affaire de Nestorius. En 444, Cyrille mourut, et reçut pour successeur Dioscore, ambitieux, violent et emporté, dont toutes les visées tendirent à maintenir, contre Constantinople et Antioche, la prééminence de son siège. A Jean d'Antioche succédait, en 443, Domnus son neveu, esprit hésitant et caractère faible. Flavien montait, en 447, sur le siège de Constantinople. Plus incliné que Proclus, qu'il remplaçait, vers les idées de saint Cyrille, il restait dans la voie moyenne qui était celle de l'orthodoxie. Ibas était devenu, en 435, évêque d'Édesse. A Rome, le 29 septembre 440, saint Léon succédait à Xyste III. Homme de gouvernement et tête bien équilibrée, il voulait avant tout des formules simples, et le silence sur les questions insolubles. Quant à Théodose II et à Théodoret, ils

étaient destinés, le dernier surtout, à voir les nouveaux événements qui se préparaient. Théodose ne devait mourir qu'en 450, Théodoret qu'en 457.

Tant que saint Cyrille vécut, il semble que son autorité ait contenu la fraction vraiment monophysite de ses adhérents. Avec Dioscore, les vexations commencèrent contre les anciens amis de Nestorius, le comte Irénée, devenu évêque de Tyr, Théodoret [1], Ibas. C'était le prélude d'une nouvelle crise. Elle éclata avec Eutychès.

Eutychès était archimandrite, c'est-à-dire supérieur d'un couvent qui joignait les murs de Constantinople, et qui comptait trois cents moines. Vieillard d'esprit borné et d'autant plus tenace — *imprudens et nimis imperitus,* dit saint Léon, — il s'était employé autrefois avec zèle pour la cause de saint Cyrille, et se trouvait puissant à la cour par l'intermédiaire de son filleul, l'eunuque Chrysaphius. L'évêque d'Antioche, Domnus, l'avait cependant déjà dénoncé comme hétérodoxe [2]. On ignore le résultat qu'avait eu cette démarche. Mais celle d'Eusèbe de Dorylée devait entraîner d'autres suites.

Le 8 novembre 448, dans un de ces conciles particuliers que réunissait souvent le patriarche de Constantinople [3], Eusèbe produisit contre Eutychès un mémoire, dans lequel il l'accusait de calomnier les docteurs orthodoxes, et de soutenir lui-même une doctrine hérétique [4]. Flavien eut quelque peine à accueillir l'accusation; toutefois, sur les instances d'Eusèbe,

1. V. ses lettres LXXIX-LXXXIII.
2. FACUNDUS, *Pro defensione trium capitulorum,* VIII, 5; XII, 5.
3. C'était ce qu'on appelait la σύνοδος ἐνδημοῦσα. Cette assemblée réunissait, sous la présidence du patriarche, les évêques toujours assez nombreux à Constantinople pour leurs affaires ou celles de leurs diocèses.
4. MANSI, VI, 652.

Eutychès fut cité une première fois à comparaître, et, en attendant, on proclama que le Christ, après l'incarnation, est *de* deux natures ou *en* deux natures, ἐκ δύο φύσεων ou ἐν δύο φύσεσι[1].

Eutychès refusa d'abord de comparaître. Pour la doctrine, il s'en rapportait, disait-il, aux conciles de Nicée et d'Éphèse, n'adorant, après l'incarnation, « qu'une seule nature, celle du Dieu incarné et fait homme[2] ». C'était l'expression même de saint Cyrille. Entre temps cependant, on s'était convaincu qu'il avait tenté de faire signer dans les couvents des formules monophysites, et on releva encore contre lui, dans la sixième session, quelques autres incohérences doctrinales. Enfin, le 22 novembre, dans une septième session, l'archimandrite, déjà trois fois cité, se décida à comparaître. Son interrogatoire fut serré de près, et deux questions, en somme, lui furent posées : 1° Le Christ était-il consubstantiel à nous? 2° Y avait-il en lui deux natures après l'incarnation? Eutychès chercha des échappatoires; mais enfin à la première question il répondit qu'il n'avait point dit jusqu'à ce moment que le Christ nous fût consubstantiel; qu'il avait dit que la Vierge nous est consubstantielle, et que d'elle Dieu s'est incarné, mais qu'il n'avait pas dit que le corps de notre Dieu et Seigneur nous fût consubstan-

1. Flavien dit ἐκ δύο φύσεων ἐν μιᾷ ὑποστάσει καὶ ἑνὶ προσώπῳ : Basile de Séleucie et Seleucus d'Amasie disent ἐν δύο φύσεσι (Mansi, VI, 680, 685), ce qui ne les empêche pas d'approuver et de louer la doctrine de saint Cyrille. Flavien lui-même, dans sa profession de foi à l'empereur, adopte ἐν δύο φύσεσιν : il ne refuse cependant pas, ajoute-t-il, de dire « une seule nature incarnée du Dieu Verbe, parce que des deux, il est un seul et même Jésus-Christ », καὶ μίαν μὲν τοῦ θεοῦ Λόγου φύσιν σεσαρκωμένην μέντοι καὶ ἐνανθρωπήσασαν λέγειν οὐκ ἀρνούμεθα, διὰ τὸ ἐξ ἀμφοῖν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστόν (*ibid.*, 540, 541). On voit combien l'autorité de saint Cyrille influait sur l'emploi du mot φύσις.

2. Mansi, VI, 700.

tiel : τὸ σῶμα τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ ἡμῶν ὁμοούσιον ἡμῖν[1]. A la seconde question il répondit qu'il confessait que le Christ est de deux natures avant l'union, mais non après : Ὁμολογῶ ἐκ δύο φύσεων γεγενῆται τὸν κύριον ἡμῶν πρὸ τῆς ἑνώσεως, μετὰ δὲ τὴν ἕνωσιν μίαν φύσιν ὁμολογῶ[2].

Cependant, comme Eutychès offrait de changer de langage, puisqu'on l'exigeait, les évêques lui demandèrent d'anathématiser distinctement ses erreurs. Il s'y refusa, pour ne pas, dit-il, anathématiser les Pères dont sa doctrine était la doctrine : et contre la dualité des natures après l'union, il invoqua en particulier l'autorité de saint Athanase et de saint Cyrille[3]. Le concile n'admit pas cette défaite. Eutychès fut excommunié, et déposé du gouvernement de son monastère et de l'exercice du sacerdoce[4]. Trente-deux évêques d'abord, et plus tard vingt-trois archimandrites signèrent cette condamnation.

La mesure était sévère peut-être contre un vieillard dont l'ignorance paraît avoir atténué la culpabilité. Mais le concile avait été fâcheusement impressionné par les tentatives de propagande découvertes chez Eutychès, et Flavien n'était pas fâché sans doute de se débarrasser d'un partisan trop zélé du patriarche d'Alexandrie. Quoi qu'il en soit, la difficulté pour nous est surtout de savoir exactement en quoi péchaient les idées christologiques d'Eutychès, et ce qu'il prétendait en soutenant que le Christ ne nous était pas consubstantiel, bien que la Vierge le fût. Dans une profession de foi envoyée à saint Léon après le concile, Eutychès affirme que le Verbe s'est fait chair « ex ipsa carne virginis incommutabiliter et inconvertibiliter, sicut

1. MANSI, VI, 741.
2. MANSI, VI, 744.
3. MANSI, VI, 745. Il s'agissait toujours de la fameuse formule apollinariste mise sous le nom de saint Athanase.
MANSI, VI, 748.

ipse novit et voluit[1] ». Ces derniers mots sont vagues, mais les premiers écartent l'idée que le Verbe se soit lui-même transformé en la chair, et qu'il n'ait pas pris sa chair de la Vierge. Ils écartent même l'idée d'une fusion du Verbe et de la chair en une nature mixte, car cette fusion ne se serait pas produite sans un changement dans la nature du Verbe. Reste donc l'idée d'une divinisation de la chair prise de Marie, divinisation qui l'aurait plus ou moins transformée en la nature du Verbe. Une erreur analogue était certainement soutenue par quelques esprits au temps d'Eutychès. Dans son *Eranistes*, écrit vers 447, Théodoret, au dialogue I, *Inconfusus*, fait expliquer par l'interlocuteur monophysite la façon dont il entend l'unité de nature en Jésus-Christ, et cette explication est la suivante : « Je dis que la divinité est demeurée [ce qu'elle était], et qu'elle a absorbé l'humanité », à peu près comme l'eau de la mer dissout et absorbe une goutte de miel qui y serait tombée ; non pas, ajoute l'hérétique, que l'humanité ait été anéantie dans son union avec la divinité, mais parce qu'elle a été changée en elle : οὐκ ἀφανισμὸν τῆς ληφθείσης φύσεως λέγομεν, ἀλλὰ τὴν εἰς θεότητος οὐσίαν μεταβολήν[2]. Il se peut qu'Eutychès ait conçu les choses de cette façon[3]. Mais on comprend que la négation de la consubstantialité de la chair de Jésus-Christ avec la nôtre ait ouvert le champ à toutes les hypothèses, et que Théodoret ait pu accuser Eutychès de nier l'incarnation *ex virgine*[4], et saint Léon le soupçonner de docétisme[5]. Si l'humanité de Jésus-Christ en effet n'était

1. MANSI, V, 1016.
2. *P. G.*, LXXXIII, 153, 157.
3. Plus tard, quelques-uns de ses disciples allèrent plus loin, et enseignèrent — comme nous le verrons — une vraie transformation du Verbe en la chair.
4. *Haeret. fabul. compend.*, IV, 13.
5. *Epist.* XXVIII, 2.

pas de la même nature que la nôtre, était-elle bien une humanité, et d'où venait-elle?

Cependant, on ne devait pas raisonnablement s'attendre à ce qu'Eutychès acceptât sa condamnation. A la fin même de la séance, au rapport du diacre Constantin, il en avait appelé de la sentence au concile des évêques de Rome, d'Alexandrie, de Jérusalem et de Thessalonique[1]. En dehors des placards qu'il fit afficher dans Constantinople pour se justifier, il écrivit pour le même objet à saint Léon [2], à saint Pierre (Chrysologue) de Ravenne, et probablement à Dioscore. Celui-ci était tout disposé en sa faveur et, sans attendre un nouvel examen, au mépris de tous les canons, il reçut l'hérésiarque à sa communion, et le déclara réintégré dans ses fonctions de prêtre et d'archimandrite. Mais surtout Eutychès intrigua auprès de l'empereur afin d'obtenir un second concile qui réviserait son procès. Théodose accéda à ses désirs et, le 30 mars 449, lança les lettres de convocation au synode qui devait se tenir à Éphèse.

De son côté toutefois Flavien n'était pas resté oisif. Lui aussi avait informé le pape de ce qui s'était passé à Constantinople, et, sur sa demande, lui avait fourni, sur cette affaire, les détails précis et circonstanciés qui lui permettraient d'en juger en toute connaissance[3]. Léon se crut en effet suffisamment édifié par les documents que lui avaient adressés les deux partis, et, le 13 juin 449, remit à ses légats partant pour le concile convoqué à Éphèse une série de lettres contenant des décisions fermes. Parmi elles se trouvait la fameuse lettre xxviiie à Flavien, que le concile de Chalcédoine devait accepter comme règle de foi.

1. Mansi, VI, 817.
2. V. sa lettre dans Mansi, V, 1014.
3. Mansi, V, 1329, 1338, 1352.

Cette lettre[1] a joué dans l'antiquité un rôle considérable, et a toujours été regardée comme un document dogmatique de premier ordre. Le souffle théologique y est cependant beaucoup plus faible que dans les œuvres de saint Cyrille, et la spéculation proprement dite n'y occupe aucune place. Saint Léon ne veut ni discuter, ni démontrer : il prononce et il juge. Il reproduit simplement la doctrine de Tertullien et de saint Augustin, celle des orientaux dans ce qu'elle a de correct; mais il l'expose avec une netteté et une vigueur remarquables, et surtout dans un style dont on avait, en occident, perdu le secret. Cette doctrine se résume en ceci :

1° Jésus-Christ n'est qu'une seule personne : le Verbe et le Christ ne sont pas deux mais le même individu : « Qui manens in forma Dei fecit hominem, idem in forma servi factus est homo (3) ... Unus enim idemque est, quod saepe dicendum est, vere Dei Filius et vere hominis filius (4). »

2° Mais dans cette personne unique il y a deux natures, la divine et l'humaine sans confusion ni mélange : « Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae, et in unam coeunte personam, suscepta est a maiestate humilitas, a virtute infirmitas, ab aeternitate mortalitas... Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura, et sicut formam servi Dei forma non adimit, ita formam Dei servi forma non minuit (3)... Quamvis enim in Domino Iesu Christo Dei et hominis una persona sit, aliud tamen est unde in utroque communis est contumelia, aliud unde communis est gloria (4). »

3° Chacune de ces natures a ses facultés propres, son opération propre, qu'elle n'accomplit pas indé-

1. La voir dans *P. L.*, LIV, 755; MANSI, V, 1366; HAHN, *Biblioth.*, § 224.

pendamment de l'autre et en dehors de l'union qui est permanente, mais dont elle est cependant le principe immédiat : c'est la conséquence de la dualité des natures : « Agit enim utraque forma, cum alterius communione quod proprium est, Verbo scilicet operante quod Verbi est, et carne exsequente quod carnis est (4). » Tout ce chapitre développe cette idée.

4° D'autre part, l'unité de personne entraîne la communication des idiomes : « Invisibilis in suis visibilis factus est in nostris; incomprehensibilis voluit comprehendi, etc... (4). Propter hanc ergo unitatem personae in utraque natura intellegendam, et filius hominis legitur descendisse de caelo cum Filius Dei carnem de ea virgine, de qua est natus, assumpserit. Et rursus Filius Dei crucifixus dicitur ac sepultus, cum haec non in divinitate ipsa, qua Unigenitus consempiternus et consubstantialis est Patri sed in naturae humanae sit infirmitate perpessus. Unde unigenitum Filium Dei crucifixum et sepultum omnes etiam in symbolo confitemur (5). »

Telle était, clairement indiquée, la doctrine christologique que le pape voulait faire triompher à Éphèse, et dont il avait confié la fortune à trois légats, Julien évêque de Pouzzoles, le prêtre René, qui mourut avant le terme du voyage, et le diacre Hilaire. Mais du reste on voit, par quelques lettres écrites peu après par saint Léon, qu'il augurait mal du concile sur le point de s'ouvrir[1]. La suite n'allait que trop justifier ses craintes.

Le concile en effet, convoqué pour le 1er août 449, devait être présidé par Dioscore, assisté de Juvénal de Jérusalem et de Thalassius de Césarée en Cappadoce. Les évêques qui, au concile de Constantinople,

1. *Epist.* XXXVI et XXXVII. Théodoret avait la même impression (*Epist.* XVI, CXII).

avaient condamné Eutychès, ne devaient pas avoir droit de vote, puisqu'il s'agissait de contrôler leur sentence. Théodoret avait reçu défense d'y assister. En revanche, l'empereur avait voulu que l'archimandrite Barsumas de Syrie, sorte de sauvage et monophysite renforcé, prît part aux séances. Dans ces conditions, tout s'annonçait pour le triomphe d'Eutychès et de Dioscore.

Ce triomphe fut complet : il fut excessif. Il n'entre pas dans notre sujet de raconter les diverses phases de ce concile que saint Léon a caractérisé du nom qui lui est resté, celui de *brigandage*[1]. Il n'y fut question du dogme que pour approuver les déclarations d'Eutychès, et protester contre la doctrine des deux natures après l'union. Quant aux instructions du pape, elles furent systématiquement passées sous silence. Outre cela, Eutychès définitivement rétabli dans ses fonctions, Flavien, Domnus d'Antioche, Ibas, Théodoret, Eusèbe de Dorylée déposés, le patriarche de Constantinople ignominieusement maltraité, les évêques contraints de signer en blanc sous la menace des épées et des bâtons, des moines fanatiques faisant la loi au synode; tel est le bilan de cette assemblée, une des plus lamentables que l'histoire ait connues et qui porta à l'Église grecque un coup funeste. Cent trente-cinq signatures furent recueillies en faveur de ces violences que l'empereur approuva à son tour[2]. Les légats cependant n'avaient point signé; ils étaient parvenus à s'enfuir, et, avant de partir, avaient pu recevoir les deux

1. Une partie des actes du brigandage d'Éphèse a été conservée en grec dans ceux du concile de Chalcédoine où on les lut (MANSI, VI). Une recension syriaque a été retrouvée dans un manuscrit du VIe siècle, et publiée et traduite par P. MARTIN, *Les actes du brigandage d'Ephèse*, Paris, 1876, et par F. PERRY, *The second synod of Ephesus*, Dartford, 1881. Cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conciles*, II, 1, p. 555 et suiv.

2. MANSI, VII, 495 et suiv.

appels au pape de Flavien et d'Eusèbe[1]. Le pape ne devait pas laisser tranquillement triompher l'iniquité.

§ 2. — Le concile de Chalcédoine

Le 29 septembre 449, saint Léon tenait à Rome un concile assez nombreux qui condamna ce qui s'était fait à Éphèse, et, le 13 octobre, envoyait à l'empereur deux lettres de protestation[2]. Il y réclamait un concile général qui serait célébré en Italie. Sa demande, bien qu'appuyée par l'empereur d'occident, n'eut aucun succès. Un réconfort cependant vint au pape et d'une lettre de Théodoret qui en appelait à lui de la sentence du brigandage d'Éphèse[3], et d'une lettre de Pulchérie qui lui témoignait de son horreur pour la doctrine d'Eutychès[4], et d'une lettre même d'Anatolius, le nouveau patriarche de Constantinople sacré à la place de Flavien, qui lui faisait part de son élection[5]. Cette dernière démarche indiquait chez Anatolius un désir de rapprochement, et saint Léon, pour en profiter, avait déjà envoyé des légats à Constantinople, quand un événement vint tout à coup précipiter la solution.

Le 28 juillet 450, Théodose II mourut, sans postérité masculine. La couronne revenait à sa sœur Pulchérie,

1. Le texte des deux appels a été publié par Amelli d'abord, puis par Mommsen et Lacey. BATIFFOL, *Siège apostolique*, p. 514-517.

2. Voir, entre les lettres de saint Léon, les lettres LV-LVIII et LXII-LXIV.

3. THÉODORET, *Epist.* CXIII. Cette lettre est fort belle. Après avoir nettement reconnu la primauté du pape, Théodoret disait à saint Léon la joie que lui avait causée la lecture de la lettre à Flavien, et racontait comment il avait été condamné par Dioscore, sans avoir été cité et entendu. Puis il en appelait au siège apostolique : « Pour moi, j'attends la décision de votre siège apostolique : je prie et conjure votre sainteté de me secourir, moi qui en appelle à votre juste et intègre jugement, de m'ordonner de venir vers vous, afin que je montre la conformité de ma doctrine avec les enseignements apostoliques » (*P. G.*, LXXXIII, 1316, 1317).

4. On n'a conservé que la réponse du pape, *Epist.* LX.

5. Inter epist. S. Leonis, *Epist.* LIII. Cet Anatolius était un alexandrin, apocrisiaire de Dioscore.

proclamée *augusta* depuis l'an 415 et associée à l'empire. Elle offrit sa main au général Marcien et le fit monter avec elle sur le trône. Marcien et Pulchérie étaient favorables à Flavien et à saint Léon. Tout changea comme par enchantement. Chrysaphius fut mis à mort pour ses malversations. Dans un synode tenu à Constantinople, probablement vers novembre 450, Anatolius et ses évêques condamnèrent Eutychès, et souscrivirent à la lettre de Léon à Flavien [1]. Voyant les choses s'arranger et l'impossibilité de réunir en Italie le concile sollicité, le pape aurait souhaité qu'il n'eût pas lieu [2]. Mais Marcien y tenait. Le 17 mai 451, le concile fut convoqué pour le 1er septembre à Nicée. Il ne s'ouvrit que le 8 octobre, et à Chalcédoine où on avait dû le transférer.

L'assemblée compta de cinq à six cents évêques [3]. Théodoret, Ibas s'y trouvèrent; Domnus, le patriarche déposé d'Antioche, n'y vint pas : il n'avait pas protesté contre l'élection de Maxime, qu'on lui avait donné comme successeur, et s'était retiré dans un monastère. Dioscore n'avait avec lui que quinze ou vingt égyptiens. Des commissaires impériaux étaient chargés de maintenir l'ordre et de régler tout ce qui regardait l'extérieur du concile : mais c'étaient les légats du pape qui présidaient proprement aux résolutions et définitions du synode. Ces légats étaient Paschasinus, évêque de Lilybée, et le prêtre Boniface, venus exprès, et l'évêque Lucentius qui se trouvait déjà à Constantinople [4]. Saint Léon avait formellement réclamé pour

1. Cette acceptation était une condition que saint Léon avait mise à la reconnaissance d'Anatolius comme patriarche légitime (*Epist.* LXIX, 10 juillet 450).

2. *Epist.* LXXXIII, du 9 juin 451.

3. S. Léon, *Epist.* CII, 2.

4. Le prêtre Basile, qui était aussi à Constantinople, ne parut pas au concile. Peut-être était-il mort ou malade.

Paschasinus la présidence du concile (*vice mea synodo convenit praesidere*[1]), et nous savons que l'on tint compte de cette réclamation[2]. D'ailleurs, dans toute la correspondance occasionnée par cette affaire, le pape parlait en maître et avec la pleine conscience de son autorité. Sa lettre XCIII au concile, du 26 juin 451, disait que, ne pouvant assister au concile, il y présiderait par ses légats (1), et défendait de discuter ce que l'on devait croire, attendu que la lettre à Flavien l'avait suffisamment défini : « Non liceat defendi quod non licet credi, cum secundum evangelicas auctoritates, secundum propheticas voces apostolicamque doctrinam, plenissime et lucidissime, per litteras quas ad beatae memoriae Flavianum episcopum misimus, fuerit declaratum quae sit de sacramento incarnationis Domini nostri Iesu Christi pia et sincera confessio (2). »

C'est dans l'église de sainte Euphémie que se tint le concile. On en possède les actes complets[3]; mais il ne saurait être ici question d'en suivre tous les détails. Nous nous arrêterons surtout au côté dogmatique.

Le concile avait à régler des questions de personne et des questions de foi, naturellement un peu mêlées les unes aux autres. Les premières regardaient le sort que l'on ferait, d'une part, à Dioscore et à ses complices du brigandage, de l'autre, aux victimes de ce même brigandage, particulièrement à Théodoret et à Ibas. Bien que quelques voix s'élevassent en sa faveur, demandant son pardon, Dioscore fut déposé, et sa déposition approuvée par deux cent quatre-vingt-quatorze signataires[4]. Les motifs invoqués contre lui ne furent pas directement d'ordre doctrinal. On lui reprochait d'avoir

1. *Epist.* LXXXIX, du 24 juin 451, à Marcien.
2. MANSI, VI, 148; S. LÉON, *Epist.* CIII.
3. MANSI, VI, VII. Et voyez HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des Conciles*, II, 2.
4. MANSI, VI, 1048.

reçu à sa communion et illégalement réintégré Eutychès, légitimement condamné par Flavien; d'avoir refusé, au brigandage, de faire lire la lettre de Léon au concile; d'avoir même excommunié le pape[1]; d'avoir violé les canons en refusant de répondre aux citations du présent concile, et dans d'autres occasions encore; bref, d'être contumace et obstiné dans sa malice. Dioscore, d'ailleurs, protestait que sa doctrine n'était autre que celle de saint Cyrille, et que, s'il n'admettait avec lui qu'une *φύσις* après l'union, il n'en repoussait pas moins tout mélange et toute conversion des natures unies[2].

Les complices de Dioscore furent épargnés. Ils se repentaient, étaient nombreux, et il fallut bien reconnaître que leur faiblesse au brigandage avait quelque excuse. Théodoret, accueilli d'abord avec des cris de rage par les égyptiens, fut, dans la huitième session, déclaré orthodoxe et rétabli dans la possession de son siège. Mais on exigea de lui préalablement qu'il anathématisât nettement Nestorius, ce qu'il avait jusqu'ici refusé. Il le fit d'assez mauvaise grâce[3]. Le cas d'Ibas était plus compliqué. Aux soupçons qu'inspirait sa foi s'ajoutaient des accusations relatives à l'administration de son diocèse, accusations qui avaient été déjà examinées aux synodes de Tyr et de Beyrouth. Parmi les pièces du procès se trouvait notamment la lettre

1. Cette excommunication avait été prononcee en effet peu de temps peut-être avant l'ouverture du concile de Chalcédoine (Mansi, VI, 1010).

2. Οὔτε σύγχυσιν λέγομεν, οὔτε τομὴν οὔτε τροπήν· ἀνάθεμά τῷ λέγοντι σύγχυσιν, ἢ τροπὴν, ἢ ἀνάκρασιν (Mansi, VI, 676, 677). On verra plus loin que Dioscore, en effet, n'était pas eutychien et ne soutint que par politique Eutychès contre Flavien.

3. « Anathème à Nestorius et à quiconque ne dit pas que la sainte Vierge Marie est mère de Dieu, et à quiconque partage en deux fils le seul Fils unique : pour moi, j'ai souscrit la formule de foi et la lettre du très saint archevêque Léon, et c'est ainsi que je pense : et maintenant. portez-vous bien! » (Mansi, VII, 189). Dans cette même session, Sophronius de Constance et Jean de Germanicie durent également anathématiser Nestorius.

qu'Ibas avait écrite à Maris d'Ardaschir, et qui devait être plus tard condamnée par le cinquième concile général. Or, celui de Chalcédoine interrogé trouva que ces accusations n'étaient pas prouvées, et que la lettre d'Ibas établissait plutôt son orthodoxie : « Après lecture des documents, déclarèrent les légats, nous avons reconnu, d'après la sentence des révérendissimes évêques (Photius de Tyr et Eustathe de Beyrouth), que le révérendissime Ibas est innocent ; car sa lettre ayant été lue, nous avons reconnu qu'il est orthodoxe » (ἀναγνωθείσης γὰρ τῆς ἐπιστολῆς αὐτοῦ, ἐπέγνωμεν αὐτὸν ὑπάρχειν ὀρθόδοξον)[1]. Le concile s'associa à cette conclusion, et on rendit à Ibas son évêché : mais on exigea aussi de lui qu'il anathématisât Nestorius et Eutychès, ce qu'il fit[2].

La question de foi fut agitée surtout dans les deuxième, quatrième et cinquième sessions. Le concile était à cet égard très irrésolu, et plus d'une fois on surprit dans l'assemblée des manifestations d'esprit monophysite nettement prononcé. Surtout, l'ensemble des Pères ne voulait pas d'une nouvelle formule de foi, et désirait s'en tenir à l'approbation d'un certain nombre de documents, dont la doctrine représenterait sa croyance. Dans la deuxième session en effet, on fit lire et on acclama le symbole de Nicée, celui de Constantinople de 381[3], la lettre IV de saint Cyrille à Nestorius, sa lettre *Laetentur caeli* à Jean d'Antioche et la lettre de Léon à Flavien (Pierre a parlé par la bouche de Léon !)[4]. Les légats ne souhaitaient pas

1. MANSI, VII, 261. Maxime d'Antioche déclara, lui aussi, orthodoxe en particulier la lettre à Maris : ὀρθόδοξος ὤφθη αὐτοῦ ἡ ὑπαγορία (*ibid.*, 264). En revanche, Eunomius de Nicomédie fit remarquer, dans son vote, qu'Ibas avait plus tard rétracté ce qu'il avait dit de Cyrille (*ibid.*, 266).

2. MANSI, VII, 268, 269.

3. C'est la première fois que ce symbole paraît sous ce nom. J'ai dit ailleurs ce qu'il était en réalité (*Hist. des dogm.*, II, p. 64).

4. MANSI, VI, 972. — Sur la lettre de S. Léon cependant, les évêques

autre chose, et les Pères, je le répète, s'en seraient volontiers tenus là. Mais l'empereur voulait absolument une formule dont la souscription ou le rejet lui permît de discerner immédiatement les orthodoxes des dissidents. Au début de la cinquième session (22 octobre 451), on en présenta une concertée chez Anatolius, et dont nous n'avons plus le texte. Nous savons seulement qu'elle affirmait que Jésus-Christ est de deux natures, ἐκ δύο φύσεων [1]. L'expression était juste sans doute, mais ambiguë et, dans la circonstance, insuffisante, puisque Dioscore avait déclaré l'admettre : Τὸ ἐκ δύο φύσεων δέχομαι, τὸ δὲ δύο οὐ δέχομαι [2]. La formule cependant fut généralement approuvée de l'assemblée, sauf des légats et de quelques orientaux, et des cris s'élevèrent en sa faveur contre les prétendus nestoriens [3]. Mais les légats tinrent bon et, appuyés par Marcien, ils déclarèrent que si l'on n'admettait pas une foi conforme à celle de saint Léon, ils partiraient pour aller célébrer un concile en Occident. Une commission fut nommée qui rédigea un nouveau formulaire. C'est celui qui fut définitivement acclamé par l'assemblée.

Dans ce document, on déclarait d'abord accepter, comme on l'avait fait dans la seconde session, les décisions et le symbole de Nicée, le symbole de Constantinople, les lettres IV et XXXIX de saint Cyrille et la lettre de Léon à Flavien. Puis venait la profession de foi [4] :

« Suivant donc les saints Pères, nous enseignons tous una-

d'Illyrie et de Palestine éprouvèrent des difficultés et des doutes qu'il fallut dissiper dans des conférences privées, et les commissaires exigèrent que chaque évêque se prononçât en particulier distinctement (MANSI, VI, 972, 973; VII, 9 et suiv., 27, 32 et suiv.).

1. MANSI, VII, 104.
2. MANSI, VII, 105.
3. MANSI, VII, 101.
4. La voir dans MANSI, VII, 116; HAHN, § 146.

nimement un seul et même Fils, Notre-Seigneur Jésus-Christ, complet quant à la divinité, et complet quant à l'humanité, vraiment Dieu et vraiment homme, [composé] d'une âme raisonnable et d'un corps, consubstantiel au Père selon la divinité, et consubstantiel à nous selon l'humanité, semblable à nous en tout hormis le péché; engendré du Père avant les siècles selon la divinité et, selon l'humanité, né pour nous et pour notre salut dans les derniers temps de la Vierge Marie, mère de Dieu : un seul et même Christ, Fils, Seigneur, Fils unique, en deux natures, sans mélange, sans transformation, sans division, sans séparation; car l'union n'a pas supprimé la différence des natures : chacune d'elles a conservé sa manière d'être propre, et s'est rencontrée avec l'autre dans une unique personne et hypostase. [De même, Jésus-Christ n'a pas été] partagé ou divisé en deux personnes, mais il n'y a qu'un seul et même fils, Fils unique, Dieu Verbe, le Seigneur Jésus-Christ, selon que les prophètes jadis [nous l'ont annoncé], que le Seigneur Jésus-Christ nous l'a enseigné lui-même, et que le symbole des Pères nous l'a transmis[1]. »

Cette formule n'offrait pas sans doute l'ampleur d'exposé de la lettre du pape, et, sur l'activité propre aux deux natures, était moins explicite; cependant,

1. Ἑπόμενοι τοίνυν τοῖς ἁγίοις πατράσιν ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν ὁμολογεῖν υἱὸν τὸν κύριον ἡμῶν Ἰησοῦν Χριστὸν συμφώνως ἅπαντες ἐκδιδάσκομεν, τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν θεότητι καὶ τέλειον τὸν αὐτὸν ἐν ἀνθρωπότητι, θεὸν ἀληθῶς καὶ ἄνθρωπον ἀληθῶς τὸν αὐτόν, ἐκ ψυχῆς λογικῆς καὶ σώματος, ὁμοούσιον τῷ πατρὶ κατὰ τὴν θεότητα, καὶ ὁμοούσιον τὸν αὐτὸν ἡμῖν κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, κατὰ πάντα ὅμοιον ἡμῖν χωρὶς ἁμαρτίας· πρὸ αἰώνων μὲν ἐκ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα κατὰ τὴν θεότητα, ἐπ' ἐσχάτων δὲ τῶν ἡμερῶν τὸν αὐτὸν δι' ἡμᾶς καὶ διὰ τὴν ἡμετέραν σωτηρίαν ἐκ Μαρίας τῆς παρθένου τῆς θεοτόκου κατὰ τὴν ἀνθρωπότητα, ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν Χριστόν, υἱόν, κύριον, μονογενῆ. ἐν δύο φύσεσιν ἀσυγχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαιρέτως, ἀχωρίστως γνωριζόμενον· οὐδαμοῦ τῆς τῶν φύσεων διαφορᾶς ανῃρημένης διὰ τὴν ἕνωσιν, σωζομένης δὲ μᾶλλον τῆς ἰδιότητος τῆς ἑκατέρας φύσεως καὶ εἰς ἓν πρόσωπον καὶ μίαν ὑποστασιν συντρεχούσης, οὐκ εἰς δύο πρόσωπα μεριζόμενον ἢ διαιρούμενον, ἀλλ' ἕνα καὶ τὸν αὐτὸν υἱὸν καὶ μονογενῆ, θεὸν λόγον, κύριον Ἰησοῦν Χριστόν· καθάπερ ἄνωθεν οἱ προφῆται περὶ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς ἡμᾶς ὁ κύριος Ἰησοῦς Χριστὸς ἐξεπαίδευσε καὶ τὸ τῶν πατέρων ἡμῖν παραδέδωκε σύμβολον. — On remarquera que le texte des actes actuels porte ἐκ δύο φύσεων au lieu de ἐν δύο φύσεσιν. Mais cette dernière leçon est sûrement la vraie. Cf. Hahn, *loc. cit.*, p. 166, note 34; Hefele-Leclercq, II, 2, p. 723, note 1.

elle coupait court à toute ambiguïté et donnait satisfaction aux légats, qui, d'ailleurs, avaient concouru à sa rédaction. Elle fut souscrite par trois cent cinquante-cinq signataires.

A ses décisions sur la situation des personnes et sur les questions de foi le concile ajouta enfin des canons disciplinaires[1]. Le plus important et le seul qui nous intéresse ici est le xxviiie, qui donnait au patriarche de Constantinople le second rang après le pape dans l'Église, et rangeait sous son autorité les diocèses du Pont, de l'Asie proconsulaire et de la Thrace, dont les métropolitains devaient être sacrés par lui[2].

Ces travaux terminés, le concile écrivit au pape[3] pour lui exposer ce qui avait été fait, et lui demander d'approuver surtout le canon xxviii contre lequel le légat Lucentius avait protesté comme contraire aux prescriptions de Nicée et attentatoire aux droits des métropolitains susdits[4]. Le pape fit un peu attendre sa réponse : certains actes d'Anatolius l'inquiétaient, et il était bien résolu à repousser le canon xxviii. Mais, apprenant que son silence était interprété par les adversaires du concile comme un désaveu de ses décisions, il adressa aux évêques qui y avaient pris part la lettre cxiv, du 21 mars 453, dans laquelle il déclare approuver personnellement ce que *le concile général* — c'est le nom qu'il lui donne — a décidé *sur la foi*

1. On les rapporte à la quinzième session, mais on n'est pas sûr du moment précis où ils furent votés.

2. Mansi, VII, 369.

3. Lettre dans Mansi, VI, 148, ou inter opera S. Leonis, *Epist.* XCVIII. On a beaucoup discuté sur la question de savoir si le concile, dans cette lettre, et plus tard Anatolius et Marcien, dans les leurs, demandaient au pape une confirmation proprement dite et subséquente de toutes les décisions du synode. Hefele l'admet; mais voyez la note de D. Leclercq, *Hist. des conc.*, II, 2, p. 847, note 2.

4. Mansi, VII, 453.

seulement, faisant d'ailleurs toutes réserves sur ce qu'il aurait décrété de contraire aux règlements de Nicée : « ut et fraterna universitas et omnium fidelium corda cognoscant me non solum per fratres qui vicèm meam exsecuti sunt, sed etiam per approbationem gestorum synodalium, propriam vobiscum unisse sententiam : in sola videlicet causa fidei, quod saepe dicendum est, propter quam generale concilium, et ex praecepto christianorum principum, et ex consensu apostolicae sedis placuit congregari (1) ».

De son côté, l'empereur avait déjà porté une série d'édits (7 février, 13 mars, 6 et 28 juillet 452)[1] pour assurer l'acceptation et l'exécution des décisions du concile. Le dernier surtout ordonnait que les écrits d'Eutychès fussent détruits, et portait contre ses partisans les peines les plus sévères.

Ainsi finit le concile de Chalcédoine. On en a dit beaucoup de mal : on l'a accusé notamment d'avoir fait violence à la conscience de l'Église grecque dont les préférences marquées étaient pour une christologie monophysite, et d'avoir ainsi occasionné la sécession schismatique de l'Égypte. C'est là un reproche que seuls peuvent lui faire ceux qui font passer les calculs de la politique avant les droits de la vérité. Assurément, le concile comptait beaucoup d'évêques favorables non pas précisément à l'eutychianisme, mais aux conceptions et aux formules de saint Cyrille, et cette tendance, nous l'avons dit, se manifesta plus d'une fois. Mais il comptait surtout beaucoup d'âmes sans consistance et de caractères serviles que la violence de Dioscore avait pliés, et qui voulaient se justifier à eux-mêmes leur faiblesse par des raisons doctrinales. Dans cette masse amorphe une forte volonté pouvait beau-

1. MANSI, VII, 476, 477, 497, 501.

coup ; et c'est pourquoi il fut possible aux légats, soutenus par l'empereur et par la fraction plus déterminée des orientaux, d'en obtenir la condamnation du monophysisme, bien plus, la réintégration de Théodoret et d'Ibas. Quant à la formule doctrinale elle-même qui en sortit, elle était excellente et faisait aux décisions d'Éphèse et à la doctrine cyrillienne un utile contrepoids : elle sauva la croyance au Christ historique menacée de périr dans les rêveries eutychiennes. Malheureusement, on ne poussa pas assez loin le travail d'interprétation, et il ne se trouva personne pour montrer comment les décisions de Chalcédoine ne contredisaient pas celles d'Éphèse ni les enseignements de saint Cyrille, en quoi péchait le langage de ce dernier, et comment il devait être entendu et compris pour s'ajuster aux nouvelles formules. On se contenta d'affirmer l'équivalence de fond, sans la démontrer[1]. Dès lors, le malentendu subsista, et tout un immense parti continua de penser que le concile d'Éphèse avait été condamné par celui de Chalcédoine et la christologie de saint Cyrille par la lettre de saint Léon. C'en était trop pour des esprits échauffés contre le nestorianisme, et qui ne souffraient pas aisément que l'Occident parût leur faire la loi. Se croyant obligés de choisir entre le pape et saint Cyrille, leurs préférences allèrent tout droit au grand docteur d'Alexandrie.

1. Un effort pour cette démonstration fut cependant tenté dans la deuxième session où, pour dissiper les doutes des évêques de Palestine et de l'Illyricum au sujet de la lettre de saint Léon, on rapprocha de cette lettre des passages similaires de saint Cyrille (MANSI, VI, 972, 973).

§ 3. — La christologie de Théodoret[1].

Les décisions de Chalcédoine étaient le triomphe de la christologie occidentale et de celle des antiochiens modérés. Un homme, parmi ces derniers, représentait éminemment, depuis vingt-cinq ans, cette école d'Antioche : c'est Théodoret. Il était la meilleure tête du parti, et l'on pense généralement que la formule de paix de 433 était son œuvre. Exposer en détail sa christologie serait donc, en grande partie, répéter ce qui a été déjà dit à propos de Théodore de Mopsueste, de Nestorius et de l'opposition faite par les partisans de Jean d'Antioche aux idées particulières de saint Cyrille. Cette christologie peut se résumer en quelques lignes.

Avant l'incarnation il n'y avait pas deux natures, il n'y en avait qu'une seule, car la nature humaine a été aussitôt unie que procréée : l'union s'est faite ἐν τῇ συλλήψει[2]. Mais, après l'incarnation, le Christ est en deux natures, ἡ λαβοῦσα καὶ ἡ ληφθεὶς φύσις[3]. L'auteur les distingue souvent au point d'en parler comme de deux personnes : ἕτερος δὲ ὁ κατοικήσας κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως, καὶ ἕτερος ὁ ναός[4]. Ce n'est pas le Dieu Verbe qui a été conduit au désert pour y être tenté : c'est le temple pris par le Dieu Verbe de la semence de David[5]. Il identifie d'ailleurs ὑπόστασις avec φύσις et les oppose à

1. Sur ce point particulier de la doctrine de Théodoret, voir : A. Bertram, *Theodoreti episc. Cyr. doctrina christologica*, Hildesiae, 1883. A. Ehrhard, *Die Cyrill von Al. zugeschrieben Schrift* Περὶ τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, *ein Werk Theodorets von Cyrus*, Tübingen, 1888.
2. *Eranistes*, II, col. 144, 137, 140, 324.
3. *Eranistes*, II, col. 109; *De incarn. Domini*, 24, 30.
4. *De incarn. Domini*, 18, col. 1452.
5. *De incarn. Dom.*, 13, col. 1437; et voyez 29, col. 1469; 21, col. 1457 (τίς ὁ λαβὼν κατὰ μέρος τὴν τελειότητα;); Critique de l'anathématisme X, col. 437; Fragm. de sermons, *P. G.*, LXXXIV, 62, 64.

elle coupait court à toute ambiguïté et donnait satisfaction aux légats, qui, d'ailleurs, avaient concouru à sa rédaction. Elle fut souscrite par trois cent cinquante-cinq signataires.

A ses décisions sur la situation des personnes et sur les questions de foi le concile ajouta enfin des canons disciplinaires[1]. Le plus important et le seul qui nous intéresse ici est le XXVIIIe, qui donnait au patriarche de Constantinople le second rang après le pape dans l'Église, et rangeait sous son autorité les diocèses du Pont, de l'Asie proconsulaire et de la Thrace, dont les métropolitains devaient être sacrés par lui[2].

Ces travaux terminés, le concile écrivit au pape[3] pour lui exposer ce qui avait été fait, et lui demander d'approuver surtout le canon XXVIII contre lequel le légat Lucentius avait protesté comme contraire aux prescriptions de Nicée et attentatoire aux droits des métropolitains susdits[4]. Le pape fit un peu attendre sa réponse : certains actes d'Anatolius l'inquiétaient, et il était bien résolu à repousser le canon XXVIII. Mais, apprenant que son silence était interprété par les adversaires du concile comme un désaveu de ses décisions, il adressa aux évêques qui y avaient pris part la lettre CXIV, du 21 mars 453, dans laquelle il déclare approuver personnellement ce que *le concile général* — c'est le nom qu'il lui donne — a décidé *sur la foi*

1. On les rapporte à la quinzième session, mais on n'est pas sûr du moment précis où ils furent votés.
2. Mansi, VII, 369.
3. Lettre dans Mansi, VI, 148, ou inter opera S. Leonis, *Epist.* XCVIII. On a beaucoup discuté sur la question de savoir si le concile, dans cette lettre, et plus tard Anatolius et Marcien, dans les leurs, demandaient au pape une confirmation proprement dite et subséquente de toutes les décisions du synode. Hefele l'admet; mais voyez la note de D. Leclercq, *Hist. des conc.*, II, 2, p. 847, note 2.
4. Mansi, VII, 453.

seulement, faisant d'ailleurs toutes réserves sur ce qu'il aurait décrété de contraire aux règlements de Nicée : « ut et fraterna universitas et omnium fidelium corda cognoscant me non solum per fratres qui vicèm meam exsecuti sunt, sed etiam per approbationem gestorum synodalium, propriam vobiscum unisse sententiam : in sola videlicet causa fidei, quod saepe dicendum est, propter quam generale concilium, et ex praecepto christianorum principum, et ex consensu apostolicae sedis placuit congregari (1) ».

De son côté, l'empereur avait déjà porté une série d'édits (7 février, 13 mars, 6 et 28 juillet 452)[1] pour assurer l'acceptation et l'exécution des décisions du concile. Le dernier surtout ordonnait que les écrits d'Eutychès fussent détruits, et portait contre ses partisans les peines les plus sévères.

Ainsi finit le concile de Chalcédoine. On en a dit beaucoup de mal : on l'a accusé notamment d'avoir fait violence à la conscience de l'Église grecque dont les préférences marquées étaient pour une christologie monophysite, et d'avoir ainsi occasionné la sécession schismatique de l'Égypte. C'est là un reproche que seuls peuvent lui faire ceux qui font passer les calculs de la politique avant les droits de la vérité. Assurément, le concile comptait beaucoup d'évêques favorables non pas précisément à l'eutychianisme, mais aux conceptions et aux formules de saint Cyrille, et cette tendance, nous l'avons dit, se manifesta plus d'une fois. Mais il comptait surtout beaucoup d'âmes sans consistance et de caractères serviles que la violence de Dioscore avait pliés, et qui voulaient se justifier à eux-mêmes leur faiblesse par des raisons doctrinales. Dans cette masse amorphe une forte volonté pouvait beau-

1. Mansi, VII, 476, 477, 497, 501.

coup ; et c'est pourquoi il fut possible aux légats, soutenus par l'empereur et par la fraction plus déterminée des orientaux, d'en obtenir la condamnation du monophysisme, bien plus, la réintégration de Théodoret et d'Ibas. Quant à la formule doctrinale elle-même qui en sortit, elle était excellente et faisait aux décisions d'Éphèse et à la doctrine cyrillienne un utile contrepoids : elle sauva la croyance au Christ historique menacée de périr dans les rêveries eutychiennes. Malheureusement, on ne poussa pas assez loin le travail d'interprétation, et il ne se trouva personne pour montrer comment les décisions de Chalcédoine ne contredisaient pas celles d'Éphèse ni les enseignements de saint Cyrille, en quoi péchait le langage de ce dernier, et comment il devait être entendu et compris pour s'ajuster aux nouvelles formules. On se contenta d'affirmer l'équivalence de fond, sans la démontrer[1]. Dès lors, le malentendu subsista, et tout un immense parti continua de penser que le concile d'Éphèse avait été condamné par celui de Chalcédoine et la christologie de saint Cyrille par la lettre de saint Léon. C'en était trop pour des esprits échauffés contre le nestorianisme, et qui ne souffraient pas aisément que l'Occident parût leur faire la loi. Se croyant obligés de choisir entre le pape et saint Cyrille, leurs préférences allèrent tout droit au grand docteur d'Alexandrie.

1. Un effort pour cette démonstration fut cependant tenté dans la deuxième session où, pour dissiper les doutes des évêques de Palestine et de l'Illyricum au sujet de la lettre de saint Léon, on rapprocha de cette lettre des passages similaires de saint Cyrille (MANSI, VI, 972, 973).

§ 3. — La christologie de Théodoret[1].

Les décisions de Chalcédoine étaient le triomphe de la christologie occidentale et de celle des antiochiens modérés. Un homme, parmi ces derniers, représentait éminemment, depuis vingt-cinq ans, cette école d'Antioche : c'est Théodoret. Il était la meilleure tête du parti, et l'on pense généralement que la formule de paix de 433 était son œuvre. Exposer en détail sa christologie serait donc, en grande partie, répéter ce qui a été déjà dit à propos de Théodore de Mopsueste, de Nestorius et de l'opposition faite par les partisans de Jean d'Antioche aux idées particulières de saint Cyrille. Cette christologie peut se résumer en quelques lignes.

Avant l'incarnation il n'y avait pas deux natures, il n'y en avait qu'une seule, car la nature humaine a été aussitôt unie que procréée : l'union s'est faite ἐν τῇ συλλήψει[2]. Mais, après l'incarnation, le Christ est en deux natures, ἡ λαβοῦσα καὶ ἡ ληφθεὶς φύσις[3]. L'auteur les distingue souvent au point d'en parler comme de deux personnes : ἕτερος δὲ ὁ κατοικήσας κατὰ τὸν λόγον τῆς φύσεως, καὶ ἕτερος ὁ ναός[4]. Ce n'est pas le Dieu Verbe qui a été conduit au désert pour y être tenté : c'est le temple pris par le Dieu Verbe de la semence de David[5]. Il identifie d'ailleurs ὑπόστασις avec φύσις et les oppose à

1. Sur ce point particulier de la doctrine de Théodoret, voir : A. BERTRAM, *Theodoreti episc. Cyr. doctrina christologica*, Hildesiae, 1883. A. EHRHARD, *Die Cyrill von Al. zugeschrieben Schrift* Περὶ τοῦ Κυρίου ἐνανθρωπήσεως, *ein Werk Theodorets von Cyrus*, Tübingen, 1888.
2. *Eranistes*, II, col. 144, 137, 140, 324.
3. *Eranistes*, II, col. 109; *De incarn. Domini*, 24, 30.
4. *De incarn. Domini*, 18, col. 1452.
5. *De incarn. Dom.*, 13, col. 1437; et voyez 29, col. 1469; 21, col. 1457 (τίς ὁ λαβὼν κατὰ μέρος τὴν τελειότητα;); Critique de l'anathématisme X, col. 437; Fragm. de sermons, *P. G.*, LXXXIV, 62, 64.

πρόσωπον[1]. Chaque nature garde dans l'union ses propriétés et son action : Ταῖς ἐνεργείαις μὲν διῃρημένας (φύσεις), τῷ προσώπῳ δὲ συνημμένας — τάς τε τῶν φύσεων ἰδιότητας καὶ τοῦ προσώπου κηρύττει (ὁ Παῦλος) τὴν ἕνωσιν[2]. Mais, comme on vient de le voir, il y a entre elles συνάφεια, ἐνοίκησις, ἕνωσις. Et sans doute Théodoret dit bien que dans cette union « tout est affaire de bienveillance et de philanthropie et de grâce », mais il ajoute cependant que cette union n'est pas seulement morale, elle est physique : πλὴν καὶ φυσικῆς ἐνταῦθα τῆς ἑνώσεως οὔσης ἀκέραια μεμένηκε τὰ τῶν φύσεων ἴδια[3]. Ainsi il n'y a en Jésus-Christ qu'une personne, qu'un fils : ἓν μὲν πρόσωπον, καὶ ἕνα υἱὸν καὶ Χριστόν — ἕνα μὲν Χριστὸν ὁμολογοῦμεν... καὶ τὸν αὐτὸν διὰ τὴν ἕνωσιν θεόν τε καὶ ἄνθρωπον ὀνομάζομεν[4]. Celui qui a souffert n'était pas autre (ἄλλον τινά) que le Fils de Dieu[5].

De cette unité de personne suit la légitimité de la communication des idiomes. Théodoret en a parlé avec justesse dans l'*Eranistes*, II[6]. Sur ce point cependant il s'est montré toujours un peu réservé. S'il admet le θεοτόκος, il ne rejette pas l'ἀνθρωποτόκος qu'il croit orthodoxe pourvu qu'on l'entende bien[7]. Surtout il n'a jamais voulu admettre que l'on parlât des souffrances et de la mort de Dieu et du Verbe. L'anathématisme XII de saint Cyrille lui paraissait intolérable, et il s'est moqué agréablement, dans l'*Eranistes*, de l'explication qui consistait à dire que le Verbe a souf-

1. Critique de l'anathém. III, col. 404.
2. *De incarn. Dom.*, 21, 22, col. 1451, 1457, 1460; *Fragm.*, *P. G.*, LXXXIV, 62.
3. *Eranistes*, II, col. 145.
4. Critique des anathem. III, col. 404; II, col. 400; VIII, col. 428, etc.
5. *Eranistes*, II, col. 237.
6. Col. 148, 240, 280.
7. *De incarn. Dom.*, 35, col. 1477; Critique de l'anath. I, col. 393; *Fragm.*, *P. G.*, LXXXIV, 62; *Epist.* CLI.

fert impassiblement, ἔπαθεν ὁ Λόγος ἀπαθῶς[1]. Dans le fragment de son discours prononcé à Antioche en 444, lors de la mort de saint Cyrille, il pousse les choses à l'extrême : « Nemo iam neminem cogit blasphemare. Ubi sunt dicentes quod Deus est qui crucifixus est? Non crucifigitur Deus. Homo crucifixus est Iesus Christus qui ex semine est Davidis, filius Abrahae. Homo est qui mortuus est Iesus Christus, etc.[2]. »

Sur le point spécial de la science humaine de Jésus-Christ, Théodoret ne fait nulle difficulté d'admettre que cette science était limitée et que Jésus, comme homme, était sujet à l'ignorance. Dans le traité *De incarnatione Domini* (20)[3] aussi bien que dans le *Pentalogus*[4], il s'appuie sur le texte de saint Luc, II, 52, pour prouver que Jésus-Christ était vraiment homme et possédait une âme humaine, car, seule, pouvait croître en sagesse l'âme humaine « qui apprend peu à peu les choses divines et humaines ». Dans la critique de l'anathématisme IV[5], il tire la même conclusion du texte de saint Matthieu, XXIV, 36, *De die illo et hora nemo scit*, etc. Jésus avouait ici une ignorance réelle du jour et de l'heure du jugement, et cela parce que l'humanité en lui ne savait que ce que lui avait révélé la divinité. Cette solution est bien dans le sens général de la christologie de Théodoret.

A propos de cette christologie cependant, on s'est demandé si l'évêque de Cyr n'avait pas franchi les limites de l'orthodoxie et poussé jusqu'au nestorianisme proprement dit; et, en supposant qu'il ait été orthodoxe en effet au moment du concile de Chalcédoine,

1. *Eranistes*, III, col. 264 et suiv., 268; cf. Critique de l'anath. IV, col. 409; 412; *Fragm.*, *P. G.*, LXXXIV, 639.
2. *P. G.*, LXXXIV, 62.
3. Col. 1453.
4. Col. 68-73.
5. Col. 414.

s'il l'avait été dès le commencement du conflit, ou s'il ne l'était pas plutôt devenu par suite des lumières que la controverse lui avait apportées. Il ne faut pas oublier, en effet, son obstination à soutenir jusqu'au bout Nestorius et Théodore de Mopsueste, ni oublier qu'il a été condamné par le Ve concile général pour ses écrits « contre la vraie foi, contre le premier et saint synode d'Éphèse et contre saint Cyrille et ses douze anathématismes, et pour tout ce qu'il a écrit en faveur de Théodore et de Nestorius » (canon XIII).

Le P. Garnier a examiné la question dans ses dissertations sur Théodoret[1], mais en s'appuyant surtout sur les actes de sa vie et sur l'autorité de témoignages extérieurs. Il ne la tranche pas, bien qu'il penche visiblement à conclure contre notre auteur. A son tour, M. Bertram a repris cette étude de plus près et d'après les textes[2]. Sa conclusion est que l'évêque de Cyr a réellement, dans le principe, partagé l'erreur de Nestorius, et qu'il ne s'en est dégagé que plus tard, vers 435 peut-être. C'est la conclusion que l'on peut admettre, mais, je crois, en l'adoucissant beaucoup. Théodoret approuvait, sans aucun doute, le dyophysisme énergique de Nestorius, et lui-même s'est servi parfois, pour traduire cette doctrine, de formules incorrectes et d'expressions exagérées. Ces formules se rencontrent plus nombreuses et plus violentes dans le traité *De incarnatione Domini*[3], qui est de 431-435, et dans la critique des anathématismes qui est vraisemblablement de 430. Elles s'adoucissent et disparaissent presque entièrement dans l'*Eranistes*, qui date de 447 environ, dans l'*Haereticarum fabularum com-*

1. Dissert. III, cap. II, *P. G.*, LXXXIV, 401 et suiv.
2. *Op. sup. cit.*
3. Ce traité se trouve dans la *Patrologie grecque* parmi les œuvres de saint Cyrille (tome LXXV). Il doit être restitué à Théodoret.

pendium composé vers 453, et on ne les retrouve pas même dans la lettre CLI aux moines, qui est cependant de 431, et qui a été rédigée de très près. Tous ces ouvrages d'ailleurs, et même les plus défectueux, contiennent, à côté des passages répréhensibles, d'autres passages d'une orthodoxie parfaite et qui expriment le dogme d'une façon forte et heureuse. Si donc on peut dire avec raison que le langage christologique de Théodoret a manqué parfois d'exactitude, il serait outré, à mon avis, d'incriminer sa croyance intime et de faire de lui, même dans le principe, un nestorien conscient, admettant en Jésus-Christ deux personnes. La christologie de l'évêque de Cyr présente les lacunes et les inconséquences communes à l'école à laquelle il appartient, et qui ont été signalées plus haut, et cela suffit pour que le Ve concile général ait pu en condamner certains détails : mais cette christologie cependant proclame ou du moins sauvegarde les deux vérités fondamentales définies à Éphèse et à Chalcédoine, l'unité de personne avec la dualité des natures[1].

1. On sait que le livre IV, 12 de l'*Haeretic. fabul. compendium* et le *Libellus à Sporacius* (*P. G.*, LXXXIII, 1153 et suiv.) sont très violents contre Nestorius. Garnier se demande précisément si ce *Libellus* est bien de Théodoret, et si l'ouvrage sur les hérésies n'a pas été interpolé à cet endroit. BARDENHEWER, t. IV, p. 244, croit que le *Libellus* n'est pas de Théodoret, mais il ne croit pas que le chapitre des *Haer. fab.* sur Nestorius soit interpolé.

CHAPITRE IV

LA RÉSISTANCE MONOPHYSITE AU CONCILE DE CHALCÉDOINE JUSQU'A LA FIN DU VIe SIÈCLE.

§ 1. — Dates et faits principaux.

Le concile de Chalcédoine avait libellé une formule doctrinale : il n'avait pas fait l'union des intelligences et des cœurs. Les évêques s'étaient à peine séparés qu'une opposition formidable s'éleva contre leurs décisions, opposition qui se traduisit dans les faits et dans les doctrines, et dont on voudrait ici donner quelque idée.

Sur les faits nous serons très court : ils n'appartiennent qu'indirectement à l'objet de cet ouvrage. A partir de 451 jusqu'à la fin du VIe siècle — moment où le monophysisme se constitue définitivement en Église indépendante, l'Église jacobite —, l'histoire des grands sièges épiscopaux d'Orient, si l'on excepte celui de Constantinople, n'est qu'une suite presque ininterrompue de compétitions entre orthodoxes et hérétiques, de dépossessions suivies de rétablissements, d'interventions impériales pour soutenir ou pour chasser tel prétendant, selon qu'il se conforme ou non à la politique religieuse du prince. Raconter par le détail ces vicissitudes serait aussi fastidieux qu'inutile à notre des-

sein. Nous marquerons seulement les dates et les événements principaux.

Une première période va de 451 à 482, date de l'hénotique de Zénon. Pendant cette période, l'orthodoxie a beaucoup à lutter, mais, grâce à l'appui du pouvoir impérial, elle se maintient pourtant et triomphe. A un seul moment ce pouvoir se retourne contre elle. En 475, l'usurpateur Basiliscus parvient à chasser l'empereur Zénon et, poussé par le patriarche monophysite d'Alexandrie, Timothée Ælure, publie, en 476, l'*Encyclique*[1] (τὸ ἐγκύκλιον), qui proclame comme règle de foi les trois premiers conciles généraux, mais rejette celui de Chalcédoine et la lettre de Léon à Flavien, en ajoutant la condamnation de ceux qui n'admettent dans le Christ qu'une chair apparente ou venue du ciel. Le règne de Basiliscus est court : un retour offensif de Zénon y met fin en juillet 477.

Pendant ce temps, à Antioche, le siège est occupé successivement par Maxime (449-455), Basile (456-458), Acace (458-459), Martyrius (460-470), Julien (471-476), Jean Codonat (477), Étienne I (478-481) et Calandion (481-485). En 469 ou 470, un moine habile et ambitieux, Pierre le Foulon, s'appuyant sur le parti apollinariste de la ville, parvient à se faire élire patriarche à la place de Martyrius et occupe le siège quelques mois. Chassé par les décisions d'un concile, il revient une seconde fois en 475 ou 476, pour peu de temps encore. On le verra une troisième fois patriarche d'Antioche de 485 à 488. Un de ses premiers soins avait été de condamner le concile de Chalcédoine. Mais il est célèbre surtout par l'addition au trisagion qui suscita tant de controverses. Dans la formule ἅγιος ὁ θεός, ἅγιος ἰσχυρός, ἅγιος ἀθάνατος, ἐλέησον

1. En voir le texte dans EVAGRIUS, *Hist. eccles.*, III, 4 (*P. G.*, LXXXVI, 2 col. 2600 et suiv.).

ἡμᾶς, il introduisit avant ces derniers mots la mention ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς. Cette expression ne se pouvait soutenir que si les trois ἅγιος étaient rapportés au Christ et non à la Trinité; et il est probable qu'en effet Pierre les comprenait ainsi[1]. Philoxène et Sévère les expliquaient de même[2]. Mais, à Constantinople par exemple, on rapportait les trois ἅγιος à la Trinité, et dès lors l'addition du Foulon entraînait l'hérésie patripassienne ou théopaschite. Grand sujet de reproche contre les monophysites.

A Jérusalem, Juvénal, dépossédé pendant quelque temps par l'intrus Théodose, fut rétabli en 453, et reçut pour successeur, en 458, Anastase. Celui-ci dut, à son tour, à l'occasion de l'*encyclique* de Basiliscus, céder la place au monophysite Gerontius (476); mais il revint après l'orage, et Martyrius lui succéda de 478 à 486.

L'Égypte était la forteresse du monophysisme, et c'est là surtout que, dans cette première période, l'orthodoxie dut lutter. Les orthodoxes avaient élu, pour succéder à Dioscore en 452, Proterius. Une opposition implacable fut bientôt soulevée contre lui par un de ses prêtres, Timothée, surnommé Ælure (ὁ αἴλουρος, *le chat*) et un de ses diacres, Pierre Monge (μογγός, *l'enroué*). Proterius est massacré en 457, et Timothée prend sa place. Un de ses premiers actes est de se prononcer contre le concile de Chalcédoine et de persécuter les orthodoxes. Mais désavoué par seize cents évêques, l'épiscopat oriental presque tout entier[3], il est déposé, banni, et reçoit pour successeur

1. Valois, *Observat. ad histor. eccles. Evagrii*, *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 2894 et suiv.

2. Philoxène, *Tractat. de trinitate et incarnatione*, édit. Vaschalde, traduct., p. 39; Justinien, *Tract. adv. monophysitas*, *P. G.*, LXXXVI, 1; col. 1141 B.

3. Les évêques de Pamphylie eurent une attitude singulière. Ils

Timothée Salophaciole (*turban blanc*). Il revient sous Basiliscus (475) et meurt en 477. Son ami Pierre Monge lui succède d'abord pendant trente-six jours, puis est obligé de s'enfuir. Timothée Salophaciole recouvre son siège jusqu'en 482, date de sa mort.

Ainsi, en 482, les trois sièges patriarcaux d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie étaient encore au pouvoir des orthodoxes. Quant à celui de Constantinople, il n'avait pas connu ces vicissitudes. Les trois patriarches Anatolius (449-458), Gennadius (458-471), Acace (471-489) s'étaient succédé en paix. Acace même avait pu, sans être trop inquiété, résister au caprice de Basiliscus.

C'est Acace cependant qui devait occasionner les troubles et le schisme qui allaient désoler l'Église d'Orient pendant la période qui va de 482 à 519, deuxième période de l'époque dont nous nous occupons. Froissé dans son amour-propre par le successeur à Alexandrie de Timothée Salophaciole, Jean Talaïa, et circonvenu par Pierre Monge, il pousse l'empereur Zénon à publier, à la fin de 482, et rédige peut-être lui-même un édit d'union adressé aux évêques, clercs, moines et au peuple de l'Égypte, de la Libye et de la Pentapole. C'est l'*hénotique* (ἑνωτικόν), destiné, dans l'esprit de l'empereur, à faciliter le retour à l'Église des dissidents monophysites.

Ce document a été conservé par Évagrius[1]. Il retenait, comme unique symbole proprement dit, celui de Nicée, confirmé à Constantinople en 381 ; mais il

proposèrent de s'en tenir à la formule de Nicée, déclarèrent que la lettre de saint Léon, bien qu'acceptée par eux, ne constituait pas un symbole ni une définition de foi, qu'elle n'avait de valeur que pour le clergé, et qu'il était indifférent de dire deux natures non confondues, ou *ex duabus naturis*, ou *una natura Verbi incarnata*, cette dernière formule étant préférable (MANSI, VII, 573 et suiv.).

1. *Hist. eccles.*, III, 14.

admettait en même temps les décisions d'Éphèse de 431 et les anathématismes de saint Cyrille. Nestorius et Eutychès étaient condamnés ; l'unité de Jésus-Christ, consubstantiel à Dieu par sa divinité et consubstantiel à nous par son humanité, était fortement affirmée. On y rejetait et ceux qui divisent (διαροῦντας) et ceux qui confondent (συγχέοντας) et les phantasiastes (φαντασίαν εἰσάγοντας) ; et l'on anathématisait ceux qui pensaient ou avaient pensé autrement *soit à Chalcédoine*, soit ailleurs. Des deux natures il n'était pas question.

L'hénotique n'offrait donc rien d'hétérodoxe dans l'expression, mais il était l'abandon équivalent du concile de Chalcédoine, abandon qu'une allusion perfide venait encore souligner. Zénon recommençait le jeu des eusébiens après Nicée, en essayant d'une formule assez lâche pour contenter tout le monde. Comme on pouvait le prévoir, il ne contenta personne, mais il mit aux mains des partis et des politiques une arme meurtrière. Pierre Monge signa l'hénotique et fut installé à Alexandrie à la place de Talaïa (octobre 482)[1]. Acace de Constantinople et Martyrius de Jérusalem acceptèrent sa communion ; mais Calandion d'Antioche la repoussa et, sur les réclamations à Rome de Talaïa, les deux papes Simplicius et Félix III se prononcèrent contre l'intrus. Un concile tenu à Rome en 484 déposa et anathématisa Pierre Monge. Acace lui-même fut déclaré coupable, excommunié et déposé par Félix III[2]. Des moines acémètes [3] se chargèrent

1. Pierre fut assez habile pour se concilier le plus grand nombre des orthodoxes ; mais un certain nombre de monophysites intransigeants, ne lui pardonnant pas sa modération relative vis-à-vis du concile de Chalcédoine, se séparèrent de lui et formèrent le parti des *acéphales* (ἀκέφαλοι).

2. V. EVAGRIUS, *Hist. eccles.*, III, 21 ; S. FÉLIX, *Epist.* VI, IX, X (*P. L.*, LVIII, 921, 934, 936 ; MANSI, VII, 1051, 1065, 1067).

3. Ἀκοίμηται, *qui ne dorment pas*. C'étaient, on le verra, des chalcédoniens intransigeants et même outrés.

de notifier cette sentence au patriarche de Constantinople. Celui-ci refusa de s'y soumettre et raya des diptyques le nom du pape. C'était le schisme (484).

Il dura trente-cinq ans et ne sépara pas de Rome Constantinople seule mais toute l'Église grecque dont les principaux sièges reçurent des titulaires signataires de l'hénotique[1]. Ce n'est pas à dire que tous ces évêques fussent antichalcédoniens et monophysites. Sauf en Égypte, le concile de Chalcédoine fut généralement respecté jusqu'en 509. Plusieurs fois même des efforts furent faits à Constantinople par les patriarches Fravitta (489-490), Euphemius (490-496) et Macedonius II (496-511) pour reprendre la communion romaine. Mais les papes y mirent toujours pour condition la radiation, dans les diptyques, du nom d'Acace, et cette condition parut impossible à réaliser. Vers l'année 509 cependant la situation commence à empirer. L'empereur Anastase, devenu franchement monophysite, se montre plus exigeant. A Constantinople, Macedonius doit céder la place à Timothée (511-518), qui condamne le concile de Chalcédoine. A Antioche, Flavien (498-512) doit céder de même au fameux Sévère (512-518), monophysite déclaré. Pour n'avoir pas voulu reconnaître Sévère, Élie de Jérusalem est banni et remplacé par Jean (516-524), qui n'exécute pas, il est vrai, sa promesse d'anathématiser le concile de 451. Quant à l'Égypte, elle était, depuis Pierre Monge (482-490), à peu près perdue pour l'orthodoxie. Les évêques d'Alexandrie qui lui avaient succédé, Athanase II (490-496), Jean II (496-505), Jean III (505-515 ou 516) s'étaient tous pro-

1. Entre eux il faut signaler surtout Pierre le Foulon (485-488), installé pour la troisième fois patriarche d'Antioche, et qui s'empressa de nommer évêque de Mabboug le fameux Philoxène (485, † vers 523), un des meilleurs théologiens, avec Sévère, du parti monophysite.

noncés contre les décisions de Chalcédoine, sans parvenir cependant à ramener à eux le parti irréductible des acéphales.

La situation était des plus critiques pour les dyophysites. Elle fut dénouée, comme souvent en Orient, par la mort de l'empereur en 518. Le successeur d'Anastase, Justin Ier, était un chalcédonien déclaré. Aussitôt le revirement commença ; les relations furent reprises avec le pape. De Rome, Hormisdas envoya cinq légats apportant avec eux la célèbre formule que devaient signer Jean II de Constantinople et les évêques orientaux[1]. Après avoir affirmé la primauté de l'Église romaine et sa persévérance constante dans la vraie foi (*quia in sede apostolica immaculata est semper servata religio*), cette formule prononçait l'anathème contre Nestorius, Eutychès, Dioscore, Timothée Ælure, Pierre (Monge), Acace, Pierre le Foulon. On y recevait le concile de Chalcédoine et toutes les épîtres de saint Léon écrites sur la foi. On y faisait profession de suivre en tout le siège apostolique (*sequentes in omnibus apostolicam sedem, et praedicantes eius omnia constituta*), en qui la religion a son intégrité et sa solidité (*in qua est integra et verax christianae religionis soliditas*) ; et enfin on s'y engageait à rayer des diptyques les noms de ceux qui s'étaient séparés de la communion de l'Église, c'est-à-dire du siège apostolique (*sequestratos a communione Ecclesiae catholicae, id est non consentientes sedi apostolicae*).

Pareille déclaration était dure à signer pour un patriarche de Constantinople. Jean s'y décida cependant, en s'efforçant d'atténuer sa soumission par des explications de son crû[2], et les évêques présents dans la

1. La voir dans *P. L.*, LXIII, 443.
2. *P. L.*, LXIII, 443 et suiv. ; cf. 447.

ville impériale l'imitèrent. Sévère d'Antioche, qui parvint à s'enfuir à Alexandrie, reçut pour successeur Paul II (519-521) ; Philoxène fut exilé. A Jérusalem, Jean fut maintenu. En Égypte on ne put rien faire. Ainsi se termina, en 519, ce premier schisme, qui préludait malheureusement à des scissions plus durables.

Les règnes de Justin I (518-527) et de ses successeurs, Justinien (527-565), Justin II (565-578), Tibère II (578-582) et Maurice (582-602), constituèrent, pour l'orthodoxie chalcédonienne, une période de triomphe officiel, encore que fort troublée, nous le verrons, par les caprices théologiques de Justinien et les intrigues de Théodora[1]. Les monophysites avoués furent écartés des grands sièges, et à Alexandrie on put installer un patriarche catholique en face du ou des patriarches que les dissidents y maintenaient. A un moment donné même, vers 548, la hiérarchie monophysite faillit s'éteindre dans l'empire, si sévères étaient les mesures prises par Justinien pour empêcher que les évêques suspects fissent des ordinations. Un moine ordonné évêque d'Édesse en 543, Jacques Baradaï, la sauva. Pendant trente-cinq ans, il parcourut l'Orient tout entier, encourageant les fidèles du parti, sacrant des évêques et réorganisant partout les communautés. Quand il mourut, en 578, une Église monophysite, indépendante de l'Église officielle et possédant, comme à Antioche, ses chefs à elle, à côté des chefs catholiques, existait par tout l'empire, mais était forte surtout dans trois centres, en Egypte, dans la Syrie mésopotamienne et en Arménie. C'est l'Église appelée, de son nom, jacobite. L'unité assurément n'en était pas complète, nous allons le dire, et plus d'un schisme, plus d'une dissension doctrinale

1. J. MASPERO, *Histoire des patriarches d'Alexandrie*, 518-616, Paris, 1923.

la déchirait déjà. Mais elle joua, et pendant longtemps encore, un rôle important dans l'empire, résistant à toutes les avances comme à toutes les persécutions, et produisant dans l'ordre littéraire, théologique et historique des œuvres dont l'intérêt reste très grand pour nous.

2. — L'évolution doctrinale du monophysisme. Le monophysisme eutychien [1].

On donne le nom général de monophysites à tous les dissidents qui repoussèrent les décisions du concile de Chalcédoine, et combattirent la formule des deux natures après l'union comme l'expression pure et simple du nestorianisme restauré [2]. Les *monophysites* s'opposent aux *dyophysites* confondus par eux avec les nestoriens. Mais il s'en faut de beaucoup que tous ceux à qui ce nom convient, et qui n'ont prêché qu'une nature en Jésus-Christ, aient entendu cet enseignement de la même façon, et que le *monophysisme* ait été une doctrine une. Sans entrer dans les détails que comporterait une histoire un peu complète des diverses sectes monophysites [3], il ne sera pas inutile de signaler ici

1. On pourra déjà pour ce paragraphe consulter le livre de J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909.

2. C'est en fonction de la décision du concile en effet qu'il faut entendre le mot de *monophysite*, et non pas précisément en fonction de la doctrine que ce mot suppose. Notons seulement qu'il arrive souvent aux auteurs des ve et vi^{e} siècles de désigner les monophysites en général par des noms qui ne convenaient originairement qu'à certaines fractions du parti. Tels les noms d'*acéphales*, d'*eutychiens;* tels ceux d'*égyptiens* ou *schématiques*, que leur donnera saint Jean Damascène. Le traité *De sectis* les appelle fréquemment *hésitants*, *séparés* (οἱ διακρινόμενοι) : c'est un qualificatif que les monophysites se donnaient à eux-mêmes, pour marquer leur éloignement du concile de Chalcédoine.

3. Cette histoire n'existe pas, et ne deviendra possible qu'après l'édition de bon nombre de documents encore inexplorés dans les bibliothèques. A Louvain, M. Lebon et ses élèves y travaillent.

les principales d'entre elles et de marquer les tendances diverses qui s'y sont développées.

On peut immédiatement, d'après ces tendances, partager les monophysites en deux grandes classes. Les uns, se rattachant à Eutychès, renforcent de plus en plus l'idée de l'unité de nature en Jésus-Christ, et vont dans le sens d'une confusion de plus en plus complète entre la divinité et l'humanité du Sauveur : ce sont les monophysites *réels*. Les autres s'en tenant à la doctrine de saint Cyrille, affirment avec lui que Jésus-Christ est une seule nature, mais ils se gardent de confondre, dans cette nature unique, l'humanité et la divinité, non plus que les propriétés qui conviennent à chacune d'elles : là où les nestoriens séparent et où les eutychiens confondent, ils prétendent distinguer. Ils professent, au fond, la doctrine du concile de Chalcédoine, mais ils en repoussent la terminologie et les formules : ce sont les monophysites d'expression et de *langage*.

Occupons-nous d'abord des premiers.

On a vu que l'erreur caractéristique d'Eutychès était de nier que la chair du Sauveur fût consubstantielle à la nôtre. Il ne fut pas seul à la soutenir. Il existe[1] deux lettres de Timothée Ælure la dénonçant, vers 460-464, chez un évêque d'Hermopolis, Isaïe, et un prêtre d'Alexandrie, Théophile. Mais l'erreur ne devait pas en rester là, et, puisque Eutychès n'avait pas dit pourquoi et comment le corps de Jésus-Christ n'était pas de même nature que le nôtre, cette assertion fondamentale devait nécessairement recevoir des explications divergentes. J'ai déjà signalé celle que rapporte Théodoret dans l'*Eranistes*. Dès 447, certains monophysites admettaient une sorte d'absorption de l'humanité de Jésus-Christ par sa divinité : ἐγὼ τὴν θεότητα λέγω

1. LEBON, *Le monophysisme sévérien*, p. 96 et suiv., 489.

μεμενηκέναι, καταποθῆναι δὲ ὑπὸ ταύτης τὴν ἀνθρωπότητα[1]. D'autres suivirent une autre voie, et mirent en avant une transformation du Verbe en la chair. Si le Verbe, disaient-ils, a pris chair de Marie, une addition s'est faite à sa personne et par conséquent à la Trinité. Il n'a donc rien pris de la Vierge : « Verbum nihil de Virgine sumpsit, sed ipsum, sicut voluit, in ea formatum est et factum est caro[2]. » Le Verbe s'était condensé en chair, à peu près comme l'air humide se condense en pluie ou en neige, comme l'eau se solidifie en glace[3]. D'autres allèrent encore plus loin, et ne virent dans l'humanité du Sauveur qu'une modification, une apparence extérieure prise par le Verbe et existant en sa personne, comme l'empreinte du sceau dans la cire qui en est marquée[4]. On glissait ainsi au pur docétisme, et cela justifie bien le nom de *phantasiastes* que Sévère et Philoxène donnent aux auteurs de ces rêveries.

L'idée de fusion ou de mélange des deux natures en une, condamnée par Apollinaire comme par Cyrille, trouva aussi des partisans. Il existe toute une correspondance de Sévère d'Antioche avec un certain Sergius, surnommé le Grammairien, qui soutenait cette opinion[5]. La distinction des propriétés dans le Christ, disait-il, impliquait le nestorianisme : on ne devait admettre en lui que μία οὐσία καὶ ποιότης.

Il se peut que les fauteurs de ces diverses erreurs aient été nombreux : ils ne prirent cependant jamais

1. *P. G.*, LXXXIII, 153.
2. V. PHILOXÈNE, *Tract. de Trinit. et incarnat.*, édit. VASCHALDE, Romae, 1907, p. 151, 152.
3. V. PSEUDO-ZACHARIE LE RHÉTEUR et SÉVÈRE d'Antioche ap. LEBON, *op. cit.*, p. 495, 496. Cette conception est déjà signalée par Nestorius, *Le livre d'Héraclide*, p. 9 (n° 11) et 12, 13 (n° 18).
4. V. PSEUDO-ZACHARIE, ap. LEBON, p. 496.
5. LEBON, *op. cit.*, p. 163 et suiv., 538 et suiv. V. aussi EUSTATHE, *De duabus naturis*, *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 909 A. La controverse commença vers l'an 515.

l'allure d'un parti comme le firent les *aphthartodocètes*. L'origine de ceux-ci est bien connue [1]. Sévère d'Antioche et Julien d'Halicarnasse en Carie (510?-536) ayant dû fuir en Égypte à l'avènement de Justin Ier, une controverse s'éleva entre eux sur ce qu'il fallait penser de la corruptibilité du corps de Jésus-Christ[2]. Par ce mot, remarquons-le bien, il ne faut pas entendre seulement la tendance à se décomposer, mais d'une manière plus générale la passibilité, l'aptitude à éprouver les souffrances et même les besoins naturels, la faim, la soif, à ressentir les mouvements des passions honnêtes (πάθη ἀδιάβλητα), comme la crainte, la joie, etc. Sévère se prononçait pour la corruptibilité : Julien soutint l'incorruptibilité. Par suite de son union avec le Verbe, disait-il, et dès le premier instant de cette union, l'humanité du Christ avait été élevée au-dessus des lois qui s'imposent à la nôtre, avait reçu des propriétés différentes de celles qui conviennent à la nôtre. Elle était absolument et radicalement incorruptible : il n'y avait en elle οὔτε τροπή, οὔτε διαίρεσις, οὔτε ἀλλοίωσις, οὔτε προβολή, οὔτε μεταβολή. C'est par suite d'une erreur venue des sens que l'on attribue au corps du Christ tous ces changements. On donna à Julien et à ses partisans le nom d'*aphthartodocètes* (ἀφθαρτοδοκῆται) ou même de *phantasiastes*, comme les appelle Sévère, ou encore de *julianistes* ou *gaïanites*, d'un certain Gaïanos qui fut leur évêque à Alexandrie. A leur tour, ils

1. V. sur ce qui suit LIBERAT, *Breviarium*, 19 (*P. L.*, LXVIII); PSEUDO-ZACHARIE, *Hist. eccles.*, IX, 12; LÉONCE DE BYZANCE, *Contra nestorianos et eutychianos*, II (*P. G.*, LXXXVI, 1); *De sectis*, actio V, 3; actio X (*ibid.*). Sur les écrits de Sévère à cette occasion, voyez une note de LEBON, *op. cit.*, p. 173 et suiv. Cf. JUNGLAS, *Leontius von Byzanz*, p. 100-105. Il est remarquable que les aphthartodocètes partaient d'un point de vue sotériologique pour soutenir leur opinion. L'humanité de Jésus-Christ, en principe semblable à la nôtre, ne devait pas être corruptible pour sauver une nature corruptible.

2. R. DRAGUET, *Julien d'Halicarnasse*, Louvain, 1924.

traitèrent leurs adversaires de *phthartolatres* ou *corrupticoles*. Mais d'ailleurs, leur système, sous une forme adoucie, parvint à se faire admettre même dans certains milieux orthodoxes. Léonce de Byzance nous présente sous le nom d'aphthartodocètes des gens qui veulent bien que l'humanité du Christ ait été corruptible en fait, mais non pas en droit. L'humanité du Christ, disaient-ils, innocente, née d'une vierge, unie au Verbe, devait être semblable à celle d'Adam avant la chute, telle que sera la nôtre après la résurrection glorieuse, naturellement impassible et immortelle (ἀπαθὲς καὶ ἄφθαρτον). Si donc le Christ a souffert, ce n'est pas par une nécessité de sa nature (ἀναγκῇ φύσεως), c'est par suite du plan de l'incarnation (λόγῳ οἰκονομίας); ce n'est pas que la condition de son corps l'exigeât (σώματος φύσει), c'est parce qu'il l'a voulu (θελήσει θεότητος); ses souffrances furent des miracles (θαύματος λόγῳ) [1]. C'est à cette doctrine adoucie que se rattacha sur la fin de sa vie (vers 565) l'empereur Justinien, qui publia en sa faveur un édit ordonnant à tous les évêques de l'enseigner [2]. Il n'eut pas le temps de le faire exécuter.

Le prêtre Timothée de Constantinople qui écrivait, au commencement du VIIe siècle, son ouvrage *De receptione haereticorum*, parle aussi des julianistes ou gaïanites [3], et met parmi eux les *actistètes*. Ces derniers cependant seraient mieux placés auprès de ces eutychiens que l'on a vus plus haut expliquer l'origine du corps du Sauveur par une transformation de la substance du Verbe. Poussant en effet jusqu'à l'excès la communication ou mieux l'identité des idiomes, les actistètes déclarèrent que le corps de Jésus-Christ était incréé aussi bien que sa divinité; d'où le surnom d'ἀκτιστῆται ou

1. Léonce de Byz., *loc. cit.*, col. 1329, 1333, 1340.
2. Evagrius, *Hist. eccles.*, IV, 39.
3. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 44.

ἀκτιστῖται qui leur fut donné, et dont ils se vengèrent en traitant leurs adversaires de christolatres.

Dans cette voie, il ne restait plus qu'un pas à faire : identifier complètement les deux natures après l'union et en nier absolument toute différence. Ce fut le rôle d'un sophiste alexandrin, Étienne Niobé (v. 570). Il soutint que l'on ne pouvait, après l'union, distinguer ni différencier l'humanité de la divinité sans revenir au nestorianisme : οὐδὲ τὴν διαφορὰν τῶν φύσεων μετὰ τὴν ἕνωσιν σώζεσθαι ἀνέχονται εἰπεῖν, dit le prêtre Timothée[1]. Condamné par le patriarche monophysite d'Alexandrie, Damien (578-605), Niobé parvint cependant à faire des prosélytes qui répandirent ses erreurs aux environs d'Antioche. Il fallut qu'un concile tenu dans cette ville par Pierre de Callinique (578-591) le condamnât aussi.

§ 3. — Le monophysisme sévérien.

Le monophysisme eutychien, dans les sectes que nous venons de nommer, avait poussé jusqu'au bout le principe de l'unité de nature en Jésus-Christ. Mais ce n'est pas chez lui que se trouvaient les meilleures têtes ni les grands chefs de l'hérésie. A côté de ce monophysisme à tendance mystique, s'en développait un autre de sens plus rassis et plus raisonneur. Son plus illustre représentant est Sévère d'Antioche, et c'est pourquoi on a pu l'appeler, de son nom, monophysisme sévérien; mais, du reste, il fut soutenu avant Sévère et autour de lui par des auteurs célèbres encore, Dioscore, Timothée Ælure, puis Philoxène, Théodose d'Alexandrie, Jean de Tella, Jacques de Saroug et d'autres. Tous unanimement prétendaient rester simplement fidèles à la tradition de saint Cyrille. Cette

1. *De recept. haeret.*, col. 65.

affirmation mérite d'être vérifiée. Nous allons ici exposer leurs vues, en prenant pour centre la doctrine de Sévère, qui les a plus complètement approfondies et développées [1].

Cette doctrine de Sévère a été jugée très obscure et contradictoire par ses adversaires : on l'a accusé lui-même d'être un sophiste inconstant et variable [2]. Cela vient uniquement de ce qu'on n'a pas compris sa terminologie, et de ce qu'on n'est pas assez entré dans sa pensée, qui est en effet subtile parfois et compliquée, mais qui offre d'ailleurs beaucoup de suite.

Sévère confond d'abord dans un même sens les mots φύσις, ὑπόστασις, πρόσωπον. L'identification des deux pre-

1. Les sources pour connaître la doctrine de Sévère sont : 1° Ce qui reste de ses œuvres : beaucoup est encore inédit. On a édité : E. W. Brooks, *The sixth book of the select Letters of Severus, patr. of Antioch*, London, 1902-1904. R. Duval et M. Brière, *Les Homélies de Sévère d'Antioche, trad. inédite de Jacques d'Edesse*, Homélies LII à LXIX, dans la *Patrologia orient.* de R. Graffin et F. Nau, tom. IV et VIII. E. W. Brooks, *The hymns of Severus of Antioch*, *ibid.*, tom. VI et VII, 1911. A. Kugener, *Allocution prononcée par Sévère après son élévation sur le trône patriarcal d'Antioche*, 1902. De plus, on trouve des fragments importants dans *Quaestiones adversus monophysitas* (*P. G.* LXXXVI, 2, col. 1769-1901); Eustathius monachus, *Epistula ad Timothaeum scolast. de duabus naturis adv. Severum* (Id., 1, col. 901-942); F. Diekamp, *Doctrina Patrum de incarn. Verbi*, Münster in W., 1907. V. aussi Mai, *Classici auctores*, Romae, 1828-1838 ; *Spicilegium romanum*, Romae, 1839-1844; J. C. L. Gieseler, *Commentatio qua monophys... errores... illustrantur*, pars II, Gœttingue, 1838. J. B. Chabot, *Documenta ad origines monophysitarum illustrandas*, Paris, 1908. M. Lebon, dans son *Monophysisme sévérien*, a brièvement analysé le livre III de l'écrit de Sévère *Contra Grammaticum* (p. 527-551), publié quelques fragments et traduit au cours de son livre plusieurs passages inédits. — 2° Les historiens anciens qui se sont occupés de Sévère et du monophysisme, notamment : K. Ahrens et G. Krueger, *Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor*, Leipzig, 1899. J.-B. Chabot, *Chronique de Michel le Syrien*, Paris, 1901, 1902. A. Kugener, *Vie de Sevère par Zacharie le Scolastique. Vie de Sévère par Jean de Beith-Aphtonia*, Paris, 1903, 1904 (*Patr. orient.*, tom. II). E. J. Goodspeed, *The conflict of Severus, patr. of Antioch, by Athanasius* (*ibid.*, tom. IV, 1908). — Travaux : F. Loofs, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887. J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908. M. Peisker, *Severus von Antiochien*, Halle, 1903. J. Lebon, *Le monophysisme sévérien*, Louvain, 1909.

2. Πολύμορφος, μυριόμορφος Σευῆρος, πολυποίκιλος σοφία (Eustathe, *op. cit.*, col. 913, 917, 929).

miers termes se rencontre chez lui à chaque instant; mais il leur assimile aussi le troisième[1] : « Quand l'union hypostatique qui est parfaite de deux [natures] est confessée, dit-il, il n'y a qu'un Christ, sans mélange, une personne, une hypostase, une nature, celle du Verbe incarné[2]. » Que si, au contraire, on divise *par l'esprit* le Christ en deux natures, on n'a pas seulement deux natures, mais aussi deux hypostases et deux personnes[3]. Le sens qu'il donne à ces trois mots, même à celui de φύσις, est le sens d'individu concret, de sujet, de personne. Φύσις n'est nullement l'équivalent d'οὐσία : il s'oppose à οὐσία comme l'individu et le particulier au commun[4]. Jésus-Christ *n'a* pas une seule nature, il *est* une seule nature[5]. Dire comme les chalcédoniens qu'il y a deux natures en Jésus-Christ, c'est être nestorien, car c'est dire qu'il y a en lui deux personnes[6] : le nombre en effet suppose la séparation, et deux natures sont nécessairement deux personnes[7]. Et quant à l'expression « deux natures unies », c'est un non-sens, car deux natures unies ne sont pas deux mais une seule nature, une φύσις n'étant telle qu'à la condition d'être καθ' ἑαυτήν[8].

Ceci posé, Sévère, dans le développement de sa

1. D'une façon peu fréquente cependant. Ainsi, malgré le témoignage d'Eustathe (*op. cit.*, col. 921 A), il est fort douteux que Sévère ait accepté la formule ἐκ δύο προσώπων, alors qu'il accepte sans hésiter la formule ἐκ δύο ὑποστάσεων : la première rappelait trop le nestorianisme.

2. *Lettre à Sergius*, ap. LEBON, p. 243; cf. ANASTASE LE SINAÏTE, *Hodegos*, col. 148, 304. M. Lebon ayant utilisé dans sa thèse les textes que je signale ici, et dont plusieurs ne se trouvent que chez lui, j'ai indiqué, à la suite des références, les pages de son livre où on pourra les trouver.

3. EUSTATHE, col. 908 A; LEBON, p. 247.

4. EUSTATHE, col. 920 D; LEBON, p. 257.

5. EUSTATHE, col. 908 D, 909 D, 912 A; LEBON, p. 255.

6. EUSTATHE, col. 932; *Patrol. orient.*, IV, 77; *Contra grammaticum*, LEBON, p. 262, 263.

7. *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 1917 D; LEBON, p. 260.

8. LEBON, p. 273.

doctrine christologique, part du Verbe, comme saint Cyrille. C'est le Verbe qui, en Jésus-Christ, est le sujet de la φύσις. Toute l'*économie* consiste en ce que cette φύσις qui était ἄσαρκος est devenue σεσαρκωμένη. Dans cette opération, le Verbe ne se modifie pas, ne change pas : il devient autrement, mais non pas autre qu'il n'était : il n'y a pas nouveau sujet, mais nouvel état produit. Jésus-Christ est rigoureusement la même personne, le même individu que le Verbe : comme tel il n'est pas devenu alors qu'il n'était pas, car il est éternel [1].

Considérons maintenant l'humanité à laquelle le Verbe s'unit. Cette humanité n'a pas préexisté à l'incarnation [2]; elle n'est pas venue du ciel, mais a été prise de Marie : c'est Marie qui « d'elle-même, par l'ineffable et secrète descente du Saint-Esprit, a donné [au Christ] l'humanité [3] », sans quoi elle ne serait pas sa mère. De plus, cette humanité est complète : les monophysites, et Sévère en particulier, se séparent ici expressément d'Apollinaire, et ne cessent de répéter que la chair de Jésus-Christ était animée d'une âme raisonnable (ψυχὴ λογική) [4].

L'union du Verbe et de l'humanité constitue l'ἕνωσις, l'acte dont le Christ est le terme. C'est une ἕνωσις φυσική, κατὰ φύσιν, καθ' ὑπόστασιν, puisque le terme en est une nature, une hypostase unique, celle du Verbe incarné [5]. Toutefois, si Sévère repousse l'union simplement morale des nestoriens, s'il repousse l'expression *deux*

1. LEBON, p. 206, 209.
2. CHABOT, *Documenta*, p. 18; LEBON, p. 187.
3. MAI, *Spicileg. rom.*, X, 212; *Classici auctores*, X, 411; LEBON, p. 185.
4. CHABOT, *Documenta*, p. 18; MAI, *Spicil. rom.*, X. 172; LEBON. p. 184.
5. Sévère, bien entendu, fait commencer l'union avec la conception; mais il n'a pas cru d'ailleurs que Jésus-Christ ait été parfait comme homme dès le premier instant : « C'est un germe, puis un homme, puis un fruit », dit-il (MAI, *Class. auct.*, X, 412). Philoxène était dans les mêmes idées : pour lui, l'animation du corps était postérieure à la conception. V. LEBON, p. 192.

natures des chalcédoniens, il ne veut pas davantage d'une union qui serait un mélange et une confusion des deux éléments divin et humains : τὰ ἐξ ὧν εἷς ὁ Χριστὸς ἐν τῇ συνθέσει τελείως καὶ ἀμειώτως ὑφέστηκεν[1] : et encore : τὰ ἐξ ὧν 'Εμμανουὴλ ὑφεστήκει καὶ μετὰ τὴν ἕνωσιν οὐ τέτραπται, ὑφέστηκε δὲ ἐν τῇ ἑνώσει[2]. On sait qu'il a soutenu toute une polémique à ce sujet contre Sergius le Grammairien, qui ne parvenait pas à comprendre comment il n'y avait, après l'union, qu'une nature dans le Christ autrement que par une confusion du Verbe et de la chair. Sévère condamne hautement cette « folie des synousiastes », comme il l'appelle[3]. Il ne veut pas que l'on dise que l'Emmanuel est d'une seule substance, qualité et propriété, μιᾶς οὐσίας τε καὶ ποιότητος καὶ ἑνὸς ἰδιώματος ; que la chair animée d'une âme raisonnable est devenue avec le Verbe μιᾶς οὐσίας καὶ μιᾶς ποιότητος[4]. Il s'accorde, dit-il, avec les nestoriens pour reconnaître une différence entre la chair et le Verbe[5]. Non, il n'y a pas confusion des substances. Et la comparaison même de l'union du corps et de l'âme si souvent apportée par Sévère, et prise de saint Cyrille, le prouve, car cette union a bien pour terme une φύσις unique, mais elle exclut tout mélange (κρᾶσις) des éléments qu'elle rapproche[6].

Cependant, s'il n'y a pas mélange ou fusion, il y a « synthèse », σύνθεσις. La synthèse ou composition est cet état dans lequel les composants restent sans changement, ne sont pas combinés, mais n'ont pas d'existence à part, ne sont pas ἰδιοσυστάτοι[7] : elle exclut à la

1. P. G., LXXXVI, 2, col. 1848 AB ; Lebon, p. 215.
2. P. G., *id.*, col. 1845 D.
3. Lebon, p. 216.
4. P. G., LXXXVI, 2, col. 1848 ; Lebon, p. 215, 387.
5. P. G. *id.*, col. 1845 D.
6. *Contre Sergius*, Lebon, p. 230.
7. P. G., LXXXVI, 2, col. 1848 A : Lebon, p. 294, 295.

fois et la séparation et le mélange. Ainsi la φύσις du Verbe, en devenant σεσαρκωμένη, devient, au même titre, σύνθετος : elle s'adjoint une humanité qui ne subsiste pas en soi, mais dans le Verbe, tout en restant d'ailleurs une vraie humanité [1]. De ce fait, cette φύσις ne devient pas διπλοῦς ni διττή : elle comprend simplement, dans l'ordre de l'existence, un nouvel élément qu'elle ne comprenait pas d'abord : μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη [2].

Or, si l'humanité et la divinité persistent sans changement dans l'union, il s'ensuit que le Christ est en même temps consubstantiel au Père par sa divinité et consubstantiel à nous par son humanité. Les monophysites dont nous parlons, et Sévère en particulier, acceptent cette conclusion sans hésiter : la double consubstantialité du Christ est pour eux un dogme : ils condamnent Eutychès qui l'a nié, et se donnent beaucoup de mal pour justifier Dioscore d'avoir innocenté le vieil hérésiarque au brigandage d'Éphèse. Dioscore, disent-ils, ne l'a fait que parce qu'il a été trompé sur la foi d'Eutychès [3].

Mais dès lors, et si l'on peut distinguer dans le Christ l'οὐσία divine et l'οὐσία humaine non confondues, comment n'y pas reconnaître deux natures ? C'est l'objection que presse contre Sévère un chalcédonien quelque peu équivoque, Jean le Grammairien [4], et qui va le forcer à rapprocher sa terminologie de celle de Chalcédoine, mais sans sortir pourtant de son système.

1. *Doctrina*, DIEKAMP, p. 309 et suiv. V. la correspondance avec Sergius, LEBON, p. 321.

2. LEBON, p. 319 et suiv.

3. LEBON, p. 202, 204, 491 et suiv.

4. Comme Sévère objectait toujours que la formule δύο φύσεις supposait la séparation des natures, Jean adoptait la formule ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαιρέτοις μετὰ τὴν ἕνωσιν, ou bien ἐν δύο φύσεσιν ἀδιαιρέτοις ἐν ἑνὶ προσώπῳ. JEAN BAR APHT., *Vita Severi*, p. 248; *P. G.*, LXXXIX, col. 104 B LEBON, p. 344.

Sévère accepte de distinguer δύο φύσεις, mais seulement τῇ θεωρίᾳ, τῇ φαντασίᾳ τοῦ νοῦ μόνον, τῷ νῷ, τῇ ἐπινοίᾳ, etc. [1]. Dire δύο φύσεις simplement après l'union, il ne le peut, puisque φύσις pour lui signifie l'individu concret, la personne : mais il admet bien, comme Cyrille, que si l'on fait momentanément, par l'esprit, abstraction de l'union, les éléments du Christ nous apparaissent comme deux natures, deux hypostases, deux personnes [2]. Seulement, ce n'est là qu'un jeu de l'esprit et un exercice de logique. Dès qu'on revient à la réalité de l'union, on ne trouve plus qu'une personne, une hypostase, une nature [3]. Et ainsi il est vrai que le Christ est de deux, ἐκ δύο, qu'il est ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος, ἐκ δύο φύσεων, ἐκ δύο πραγμάτων, ἐκ δύο ὑποστάσεων [4] : mais il reste vrai que des deux il est εἷς, μία φύσις, μία ὑπόστασις.

Cette réponse de Sévère ne résolvait pas l'objection de Jean le Grammairien. Puisque Sévère et les siens n'admettaient pas dans le Christ la confusion des éléments divin et humain après l'union, cette distinction devait s'accuser de quelque manière et se traduire par une formule qui ne serait pas δύο φύσεις, mais qui serait de sens équivalent à deux natures. C'est à propos de la question des propriétés de chaque élément, et à l'occasion de sa polémique contre Sergius, que Sévère donne cette formule.

Saint Léon avait affirmé que, dans l'incarnation, la propriété de chaque nature est sauvegardée, que chaque nature conserve sans déchet sa propriété [5].

1. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 908 A, 921 AB, 936 D ; 2, col. 1841 C.
2. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 908 A.
3. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 908, 921 A, 924 B ; 2, col. 1841 C ; Lebon, p. 346-352.
4. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 920 D ; Mai, *Spicil. rom.*, X, 215. V. Lebon, p. 376.
5. « Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae et in unam coeunte personam... Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura, etc. »

- Sévère n'admet pas absolument cette façon de parler. Si l'on entend, dit-il, par propriétés (ἰδιότης) les attributs (ἰδιώματα) qui conviennent soit à l'humanité, comme d'être visible, intelligente, palpable, soit à la divinité, comme d'être éternelle, immense, invisible, il est vrai que ces qualités ou attributs continuent d'exister dans l'union ; seulement on ne doit point les considérer comme appartenant séparément à deux natures, comme étant tellement propres à l'un des éléments que l'on ne puisse, en vertu de la communication des idiomes, les rapporter à l'autre et surtout au Verbe, l'unique sujet dernier des divers attributs[1]. Mais Sévère connaît une autre sorte de propriété : c'est celle qu'il appelle ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ. Rappelons-nous ce que saint Cyrille désignait par ὁ τοῦ πῶς εἶναι λόγος, ποιότης φυσική : c'est simplement l'essence spécifique de l'être, ce que nous appelons sa nature ; et, de chacun des éléments du Christ, saint Cyrille affirmait qu'il conservait ainsi, dans l'union, sa ποιότης φυσική[2]. Sévère reprend cette affirmation. Si on ne peut pas diviser entre deux sujets les simples attributs et qualités, il y a cependant une qualité tellement propre à chacun des éléments qu'elle ne se communique pas à l'autre sous peine d'avoir un « mélange des essences » ; c'est sa ποιότης φυσική, son essence spécifique. Puisqu'on n'admet pas la confusion de l'humanité et de la divinité, il faut bien admettre que chacune d'elles possède en propre et ne partage pas avec l'autre d'être en soi ce qu'elle est : il y a dans le Christ une dualité de propriété en qualité naturelle, ἰδιότης ὡς ἐν ποιότητι φυσικῇ[3].

De l'action ou ἐνέργεια du Christ Sévère traite à peu

1. Lebon, p. 422 et suiv., 428, 429.
2. Ἐν ἰδιότητι τῇ κατὰ φύσιν ἑκατέρου μένοντός τε καὶ νοουμένου (*Epist.* XLVI, col. 241 B).
3. Lebon, p. 433 et suiv.

près comme des propriétés, dont l'activité n'est qu'une forme spéciale. Sa théorie est fort simple. Empruntant au Pseudo-Basile[1] sa distinction entre ἐνεργήσας, ἐνέργεια et ἐνεργηθέν, il enseigne que les choses opérées par Jésus-Christ, les ἐνεργηθέντα, sont évidemment de deux sortes, les unes divines, les autres humaines ; mais, comme l'ἐνεργήσας en Jésus-Christ est unique, et comme l'ἐνέργεια n'est que le mouvement opératoire de l'agent, sa κίνησις ἐνεργετική, il s'ensuit que dans le Sauveur cette ἐνέργεια est une comme lui : Ἐπειδὴ γὰρ εἷς ὁ ἐνεργῶν, μία αὐτοῦ ἐστὶν ἡ ἐνέργεια καὶ ἡ κίνησις ἡ ἐνεργετική[2]. Cette ἐνέργεια est divine, puisque divine est la φύσις dont elle est le mouvement opératoire : toutefois, comme cette φύσις est, par l'incarnation, σύνθετος, c'est-à-dire composée avec la chair, son action l'est également, et s'exerce en Jésus-Christ dans des conditions nouvelles. C'est une καινὴ θεανδρικὴ ἐνέργεια, comme vient de le dire le Pseudo-Aréopagite dont Sévère connaît les écrits. Le mot καινή marque la nouveauté de l'état où le Verbe s'est engagé, et θεανδρική équivaut à σύνθετος, indiquant que cet état est celui de la φύσις σεσαρκωμένη du Verbe[3].

A l'époque de Sévère, le problème d'une ou de deux volontés dans le Christ ne se posait pas, pas plus que celui d'une ou de deux opérations. Lui-même cependant rapporte que Jean le Grammairien citait un passage de saint Athanase qui parlait de deux volontés du Christ, l'une divine, l'autre humaine, pour conclure

1. Dans l'*Advers. Eunomium*, IV (v. plus haut, p. 76). On sait que les deux derniers livres de cet ouvrage ne sont pas de saint Basile.

2. MANSI, X, 1116, 1117, 1124; XI, 444; *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 924 CD, 925 C; cf. 2, col. 1772 D, et les textes cités par LEBON, p. 443 et suiv. Sévère condamne absolument la formule de saint Léon : « Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est. » Agir suppose qu'on subsiste, et attribuer à la nature humaine une action propre, c'est lui attribuer une subsistance propre et indépendante; c'est être nestorien : Οὐ γὰρ ἐνεργεῖ ποτε φύσις οὐχ ὑφεστῶσα προσωπικῶς (*Doctrina*, DIEKAMP, p. 310).

3. *Doctrina*, DIEKAMP, p. 309, 310; LEBON, p. 451 et suiv.

de là que, s'il y avait dans le Christ deux volontés, il y avait aussi deux natures[1]. Pour Sévère, la question doit s'envisager de tout autre façon. On peut et on doit admettre dans le Sauveur des actes divers de volonté, les uns conformes aux faiblesses de l'humanité, les autres conformes au vouloir divin, comme il s'est vu dans la scène de l'agonie au jardin : mais on doit les rapporter au même sujet, au Verbe incarné qui produit ces divers actes, qui veut ὡς ἄνθρωπος et ὡς θεός. Le patriarche d'Antioche ne s'occupe pas directement de la faculté de vouloir : il s'occupe des actes, ou, s'il s'occupe de la volonté comme puissance de vouloir, c'est pour prononcer que dans le Christ elle est unique, puisqu'il n'y a en lui qu'un sujet voulant, comme il n'y a qu'un sujet agissant : « Les saints et sages Pères, écrit-il, ont enseigné qu'il n'existait [dans le Christ] qu'une seule activité et une seule volonté divine, et selon sa divinité et selon son humanité[2]. »

Telle est en résumé la doctrine christologique professée par Sévère d'Antioche. J'ai dit qu'elle ne lui appartenait pas exclusivement, et qu'elle était celle de tout un parti, de la portion de beaucoup la plus nombreuse, la plus intelligente et la plus influente des monophysites[3]. Mais il est clair aussi qu'elle ne fait que reproduire, en en précisant certains traits, celle de saint Cyrille. Les mots sont pris dans le même

1. LEBON, p. 461.
2. MANSI, X, 1117; *Doctrina*, DIEKAMP, p. 310, et les textes cités par LEBON, p. 461 et suiv.
3. Il serait aisé de l'établir en citant les textes des sévériens que j'ai nommés plus haut. Deux surtout, Timothée Ælure et Philoxène de Mabboug, nous en fourniraient d'abondants. Les limites de ce volume ne me permettent pas d'entrer dans ce détail; mais on trouvera cette démonstration très bien faite et ces textes largement cités dans le livre de M. Lebon, auquel je suis déjà si redevable pour ce chapitre. Sur Timothée en particulier, voir l'article du même auteur : *La christologie de Timothée Ælure d'après les sources syriaques inédites*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, IX (1908), p. 677-702.

sens, les formules sont les mêmes, l'enseignement est identique, un dyophysisme de fond qui ne veut pas s'avouer, avec un monophysisme de langage presque absolu[1]. Seulement, entre saint Cyrille et Sévère ou, si l'on veut, entre saint Cyrille et Timothée, un grand fait s'est produit dont ni Timothée ni Sévère et leurs amis n'ont tenu compte. Le concile de Chalcédoine a prononcé que Jésus-Christ est en deux natures, et par là il a fixé, en même temps que le dogme, le sens des mots qui le traduisent exactement. Dès lors, ce qui était excusable chez Cyrille ne l'est plus chez nos auteurs. L'Église a dû regarder ces monophysites comme hérétiques et les traiter comme tels. L'histoire, en admettant qu'au fond ils pensaient juste, est bien obligée de regretter leur entêtement et leur rébellion.

C'est du monophysisme sévérien que sortit l'opinion particulière des agnoètes[2]. Libérat a rapporté[3] que le patriarche Timothée II d'Alexandrie (520-536) ayant embrassé, sur la question de la corruptibilité du Christ, l'opinion de Sévère d'Antioche, un de ses diacres, Themistius, conclut que, si Jésus-Christ avait

1. C'est la conclusion, formulée déjà par M. Harnack (contre Loofs), qui se dégage de l'étude minutieuse de M. Lebon : « La doctrine monophysite de l'incarnation, écrit-il, même et surtout dans la forme scientifique qui lui fut donnée par Sévère, n'est rien d'autre que la christologie cyrillienne. Sévère en lutte avec les Grammairiens, c'est Cyrille s'expliquant et se défendant après l'union de 433 » (Introduct., p. XXI). V. aussi l'article de F. NAU, *Dans quelle mesure les Jacobites sont-ils monophysites?* dans la *Revue de l'Orient chrétien*, tom. X (1905), p. 113 et suiv.

2. Sources : Le traité *De sectis*, Act. V, 6; X, 3 (*P. G.*, LXXXVI, 1, col. 1232, 1261); TIMOTHÉE, *De receptione haereticorum* (*P. G.*, *id.*, col. 41, 58); EULOGIUS D'ALEXANDRIE dans PHOTIUS, *Bibliotheca*, cod. 230 (*P. G.*, CIII, 1, 80 et suiv.); LIBÉRAT, *Breviarium*, 19 (*P. L.*, LXVIII, 1034); SAINT GRÉGOIRE LE GRAND, *Epist.*, lib. X, *epist.* XXXV et XXXIX (*P. L.*, LXXVII). V. J. LEBRETON, *Les origines du dogme de la Trinité*, Paris, 1910, p. 458 et suiv.

3. *Loc. cit.*, col. 1034.

connu les besoins et les faiblesses de l'humanité, il avait donc aussi été sujet à l'ignorance de certaines choses. Timothée nia la conclusion, et un schisme s'ensuivit. Themistius se sépara du patriarche et fonda — vers 540 d'après l'auteur du *De sectis* — le parti des agnoètes, ἀγνοηταί ou ἀγνοῖται, comme on les appela. Leur doctrine était des plus simples : Jésus-Christ, en tant qu'homme, disaient-ils, a partagé notre ignorance : ἀγνοεῖν τὸ ἀνθρώπινον τοῦ Χριστοῦ [1] — ἀγνοεῖν τὸν Χριστὸν οὐ καθὸ θεὸς ὑπῆρχεν ἀΐδιος, ἀλλὰ καθὸ γέγονεν κατὰ ἀλήθειαν ἄνθρωπος [2]. Et ils appuyaient leur affirmation d'abord sur certains textes de l'Écriture (*Marc.*, XIII, 32; *Ioan.*, XI, 34), puis sur cette considération que Jésus-Christ, dans son humanité, nous était consubstantiel et en tout semblable hormis le péché.

Bien que cette opinion, comme le remarque l'auteur du *De sectis*, eût été soutenue dans sa teneur générale par plusieurs Pères, elle fut considérée à ce moment comme une erreur, et condamnée à la fois par les monophysites et les orthodoxes [3]. Théodose II d'Alexandrie (532-538) écrivit contre elle [4], et Photius [5] donne l'analyse d'un ouvrage d'Eulogius, patriarche orthodoxe d'Alexandrie (580-607), également dirigé contre la secte. Eulogius y explique que les textes scripturaires allégués par les agnoètes pour établir l'ignorance du Sauveur doivent s'entendre d'une ignorance *économique* ou même *anaphorique* (κατὰ ἀναφοράν), Jésus parlant dans ces textes non en son

1. *De sectis*, X, 3, col. 1261.
2. Sophronius de Jérusalem, *Epist. ad Sergium*, *P. G.*, LXXXVII, 3, col. 3192 D.
3. Ceux qui la soutenaient étant des monophysites, les orthodoxes conclurent qu'ils faisaient retomber l'ignorance sur la nature divine, la seule qu'ils reconnaissaient en Jésus-Christ.
4. *De sectis*, V, 6, col. 1232.
5. *Biblioth.*, cod. 230, col. 1030 et suiv.

nom personnel, mais comme représentant des hommes dont il est le chef. On peut encore, continue-t-il, répondre que l'ignorance convenait au Christ, si on le considère comme homme, en dehors de l'union, car le propre de l'humanité est d'ignorer[1]. Quant aux Pères qui semblent admettre une ignorance en Jésus, ils n'ont pas fait de leur sentiment un dogme ; ils l'ont plutôt émis comme un argument de polémique contre les ariens ; à moins qu'ils n'aient parlé, eux aussi, d'ignorance anaphorique, ce qu'il est plus pieux de croire.

Ces explications sont celles qu'adopte saint Grégoire pape, dont on a sur ce sujet deux lettres[2] adressées, en l'an 600, à ce même Eulogius d'Alexandrie. Grégoire y préconise, suivant les cas, la solution de l'ignorance anaphorique ou économique, mais il préconise aussi la solution qui rejetterait l'ignorance sur l'humanité *nude sumpta*. Le Sauveur connaît le jour et l'heure du jugement « *in* natura humanitatis », non « *ex* natura humanitatis » : « Incarnatus unigenitus... in natura quidem humanitatis novit diem et horam iudicii, sed tamen hunc non ex natura humanitatis novit. Quod ergo in ipsa novit non ex ipsa novit, quia Deus homo factus diem et horam iudicii per deitatis suae potentiam novit... Diem ergo et horam iudicii scit Deus et homo ; sed ideo quia Deus est homo[3]. » Et le pape conclut par ces paroles où il rejette définitivement l'erreur agnoète : « Res autem valde manifesta est quia quisquis nestorianus non est agnoita esse nullatenus potest[4]. »

1. Ἴδιον δὲ γνώρισμα ψιλῆς ἀνθρωπότητος ἡ ἄγνοια· κατὰ τοῦτο ῥηθείη ἂν ἐπὶ τῆς κατὰ Χριστὸν ἀνθρωπότητος, ὡς ἁπλῶς ἀνθρωπότητος, θεωρεῖσθαι τὴν ἄγνοιαν (col. 1084).
2. Lib. X, *Epist.* XXXV et XXXIX.
3. Col. 1097, 1098.
4. Col. 1098.

CHAPITRE V

LES EFFORTS POUR FUSIONNER PLUS INTIMEMENT LES DÉCISIONS D'ÉPHÈSE ET DE CHALCÉDOINE.

§ 1. — L'affaire des moines scythes.

La paix de 519 avait consacré en Orient le triomphe officiel de l'orthodoxie chalcédonienne. Le problème cependant subsistait toujours et pour les théologiens et pour les politiques. Les théologiens devaient expliquer comment les décisions du concile de 451, dans lequel cependant la doctrine de saint Cyrille avait été approuvée, pouvaient s'harmoniser avec cette doctrine, et devaient rendre cette harmonie assez évidente pour que la fraction sévérienne des monophysites la reconnût et l'acceptât. Les politiques avaient la charge de refaire l'unité religieuse de l'État brisée par le schisme, et de concilier à l'empereur les provinces entières qui s'en détachaient. La période qui va de 519 à 553 fut particulièrement consacrée à l'accomplissement de cette double tâche. Elle est caractérisée par un effort des théologiens et des politiques pour interpréter dans un sens cyrillien la doctrine dyophysite et faciliter aux dissidents leur réunion à l'Église. Nous allons en donner ici une idée.

L'entreprise commença par l'affaire dite des moines

scythes. Les légats d'Hormisdas n'avaient pas encore débarqué à Constantinople quand des moines, attachés à la maison du *magister militum* Vitalien, demandèrent que l'on approuvât la formule *Unus de Trinitate crucifixus est* ou *passus est in carne*, εἷς τῆς ἁγίας τριάδος ἔπαθε σαρκί. C'était revenir avec insistance sur le douzième anathématisme de saint Cyrille si maltraité par Théodoret, et où l'on avait voulu voir le théopaschisme. Mais ce retour, pensaient les moines, était nécessaire pour corriger ce que les formules de Chalcédoine offraient d'un peu exagéré dans le sens d'une distinction des hypostases[1].

Rien ne pouvait être plus inopportun que ces discussions nouvelles, soulevées au moment de la conclusion de la paix entre Rome et Constantinople. Les légats, consultés à leur arrivée, en référèrent au pape[2], sans cacher leur défiance vis-à-vis d'expressions qui leur paraissaient une nouveauté dangereuse, et d'une démarche qui semblait une manœuvre contre les décisions de Chalcédoine. Justinien, associé dès lors aux affaires de l'empire, ne voyait pas les choses autrement. Ces moines, à son avis, étaient des brouillons et leurs formules des paroles vaines[3]. Mais ces moines étaient tenaces. Pendant que quatre d'entre eux partaient pour Rome[4] afin d'y plaider leur cause auprès

1. Il s'agissait toujours des fameux passages de la lettre de saint Léon : « Salva igitur proprietate utriusque naturae et substantiae... Tenet enim sine defectu proprietatem suam utraque natura... Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est. » Voyez le plan des moines bien exposé au commencement de la lettre à saint Fulgence, *P. L.*, LXV, col. 443.

2. V. les *Suggestiones* de Dioscore et des évêques Germain et Jean, dans *P. L.*, LXIII, 471, 473.

3. *Epist. Iustin. ad Hormisdam*, *P. L.*, LXIII, 475. Au fond il n'avait pas tort : les anathématismes que les moines soumirent au pape, et dans lesquels ils avaient condensé leur doctrine, offrent un curieux mélange des terminologies cyrillienne et chalcédonienne.

4. Batiffol, *L'empereur Justinien et le Siège apostolique*, *Recherches de science relig.* 1926, p. 193-264.

d'Hormisdas, les autres agirent si bien auprès de Justinien qu'ils l'intéressèrent d'abord, puis le convertirent à leurs idées[1]. Justinien pressa le pape de se prononcer. Hormisdas temporisa, essaya d'une sorte de réfutation[2], et finalement ne donna aucune décision[3].

L'affaire en resta là pour le moment, mais elle fut reprise plus tard. Fatigués des atermoiements du pape, les moines scythes qui se trouvaient à Rome avaient interrogé sur leur doctrine le groupe des évêques africains exilés en Sardaigne par Thrasamond, et parmi lesquels se trouvait saint Fulgence[4]. Celui-ci répondit par une longue lettre, dans laquelle il déclarait cette doctrine orthodoxe[5]. C'était un premier gain. D'autre part, un groupe de moines de Constantinople connus pour leur dyophysisme farouche, les acémètes, avaient interprété les hésitations du pape comme une condamnation de cette même doctrine, partant de la communication des idiomes, et en étaient venus à rejeter le θεοτόκος. Dans ces conditions, une solution devenait nécessaire : Justinien en prit l'initiative. A la suite de la conférence avec les sévériens en 531, il porta un édit qui déclarait anathème quiconque nierait que « Jésus-Christ, le Fils de Dieu, notre Dieu incarné, fait homme et crucifié, est un de la sainte et consubstantielle Trinité[6] », et demanda au pape, qui

1. La politique ne fut pas d'ailleurs étrangère à cette conversion. Les Églises d'Antioche et de Jérusalem avaient en effet envoyé à Justinien une profession de foi orthodoxe contenant les formules scythes, et l'empereur pensait que l'approbation des formules par le pape faciliterait l'œuvre de l'union (*P. L.*, LXIII, col. 501 et suiv., 504).

2. V. les trois lettres à Justin, Justinien et Epiphane, *P. L.*, LXIII, 509, 512, 513.

3. Il se plaignit seulement amèrement à l'évêque Possessor, exilé à Constantinople, de l'indiscrétion des moines venus à Rome (*Epist.* LXX, *P. L.*, LXIII, 490), ce qui lui attira la violente — et en somme injuste — réponse du moine Maxence (*P. G.*, LXXXVI, 1, col. 93 et suiv.).

4. *P. L.*, LXV, 442 et suiv.

5. *Epist.* XVII, *P. L.*, LXV, 451 et suiv.

6. Iustin. Cod. I, 1, 6.

était alors Jean II (532-535), d'approuver cette déclaration[1]. Le pape parut d'abord hésiter, puis, voyant que la formule était jugée orthodoxe par les théologiens occidentaux[2], il donna l'approbation demandée, et en écrivit à Justinien et au sénat[3] « quod quia apostolicae doctrinae convenit, nostra auctoritate confirmamus ». Ces mêmes lettres condamnaient les acémètes.

On ne pouvait démontrer d'une façon plus claire que les décisions de Chalcédoine ne devaient pas se confondre avec le nestorianisme, et que leurs partisans acceptaient sans arrière-pensée la doctrine de l'unique personnalité du Verbe dans le Christ et de la communication des idiomes. Cette approbation n'en était pas moins une victoire pour les conceptions christologiques de saint Cyrille, et Justinien s'efforça d'en profiter en demandant, dans une intention de rapprochement, à tous les évêques, de souscrire aux formules approuvées[4]. Les monophysites souscrivirent; mais ils n'entendaient pas, pour autant, reconnaître le concile de 451.

§ 2. — L'affaire des trois chapitres jusqu'au Ve concile général[5].

Justinien cependant, devenu seul empereur depuis 529, et désireux de faire l'unité religieuse, multipliait

1. *P. L.*, LXVI, 14 et suiv.
2. Le diacre romain Anatolius avait consulté le diacre Ferrand de Carthage, qui avait répondu ne voir aucune difficulté à l'admettre (*P. L.*, LXVII, 889 et suiv.).
3. *P. L.*, LXVI, 17 et suiv., 20 et suiv. Les lettres sont du 24 mars 534.
4. M. Harnack (*Lehrb. der DG.*, II, p. 416) parle de ces formules comme d'un nouvel *hénotique*. C'est beaucoup dire. Le fait que des occidentaux et des africains les acceptaient marque bien qu'elles n'entamaient en rien l'autorité du concile de Chalcédoine.
5. Sur cette affaire des Trois chapitres en général, v. L. DUCHESNE,

les avances à l'égard des dissidents. En 531[1], des conférences se poursuivirent, sur ses ordres, à Constantinople, entre un groupe d'évêques orthodoxes et un groupe d'évêques monophysites, pour tâcher d'amener une entente[2]. Elles sont restées célèbres par la mention, qui y fut faite pour la première fois, des écrits de saint Denys l'Aréopagite, dont les sévériens invoquèrent l'autorité. Hypatius d'Éphèse, au nom des orthodoxes, contesta immédiatement l'authenticité de ces écrits. Comment, dit-il, si ces ouvrages étaient authentiques, n'auraient-ils pas été connus et cités par les anciens Pères, notamment par saint Cyrille[3]?

Les conférences n'aboutirent à aucun accord[4]. Mais Justinien ne fut pas découragé par cet insuccès, et, fortement influencé par sa femme Théodora, monophysite dévouée, il fit venir à Constantinople Sévère

L'Eglise au VIe siècle, Paris, 1925, p. 156-218. A. KNECHT, *Die Religions Politik Kaiser Justinians I*, Würsburg, 1896. H. von SCHUBERT, *Gesch. der christl. Kirche im Frühmittelalter*, I, Tübingen, 1917, p. 117-122.

1. Ou 533 selon d'autres auteurs. Comme ces conférences paraissent avoir duré un temps considérable, une année et plus, les deux dates sont conciliables.

2. En voir la relation très abrégée dans MANSI, VIII, 817 et suiv.

3. Col. 821. L'auteur de ces ouvrages, que l'on n'a pu sûrement identifier encore, écrivait probablement vers la fin du ve siècle. Il semble avoir appartenu au parti des sévériens, mais du reste s'être peu intéressé aux controverses christologiques du temps. On ne trouve chez lui ni la formule μία φύσις, ni la formule δύο φύσεις. Le Verbe, ou plutôt Jésus simple s'est composé (συνετέθη) sans changement et sans confusion (ἀναλλαιωτῶς καὶ ἀσυγχυτῶς) avec une humanité complète. Il était vraiment et entièrement homme (κατ' οὐσίαν ὅλην ἀληθῶς ἄνθρωπος ὤν); mais cependant, tout en étant homme, il était au-dessus de l'homme. « Il n'opérait pas en Dieu les choses divines, ni les choses humaines en homme, mais il nous présentait une nouvelle opération théandrique d'un Dieu devenu homme » (ἀνδρωθέντος θεοῦ καινήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος). Ces derniers mots occasionnèrent plus tard bien des commentaires (v. *De divin. nominibus*, I, § 4; II, 10; *Epist.* IV ad Caium, *P. G.*, III, 592 A, 648, 649, 1072).

4. Un seul évêque monophysite, Philoxène de Doliche, se laissa gagner.

lui-même (534-535). C'était une imprudence. Son résultat le plus clair fut que le nouveau patriarche de Constantinople, Anthime, choisi par les soins de Théodora pour succéder à Épiphane en 535, tourna complètement au monophysisme, et entra en communion avec Théodose d'Alexandrie. On allait à un nouveau schisme, sans l'énergie du pape Agapit. Prévenu par le patriarche Éphrem d'Antioche, et obligé de venir à Constantinople à l'occasion de l'invasion des Goths en Italie (535), Agapit força Anthime à démissionner et lui donna pour successeur Mennas (535-552). Il mourut lui-même presque aussitôt après; mais la réaction chalcédonienne se continua pendant quelque temps, et l'on put croire un instant le péril monophysite écarté. Il durait toujours tant que vivait Théodora, et que Justinien ne renonçait pas à son envie de dogmatiser.

Cette envie reçut d'abord un aliment, par suite d'un réveil des doctrines origénistes dans certains couvents de Palestine. Le mouvement avait pris quelque importance et, vers 537, deux origénistes de marque, Domitien et Théodore Askidas, avaient été nommés respectivement évêques d'Ancyre et de Césarée de Cappadoce. Le patriarche Pierre de Jérusalem pensa qu'il fallait agir, et sollicita l'empereur de condamner, avec Origène, les erreurs professées sous son nom. Sa requête fut appuyée par l'apocrisiaire Pélage, le futur pape, qui se trouvait alors à Constantinople. Rien ne pouvait plus agréer à Justinien. Un long mémoire sortit de sa plume en 543, comprenant une lettre contre Origène suivie de vingt-quatre extraits du *Périarchon*, et dix anathématismes contre le grand docteur et ses opinions fausses[1]. Il n'était pas bien

1. MANSI, IX, 488-533; *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 945-989. Je ne m'étendrai

clair qu'Origène eût soutenu, en fait, toutes les erreurs que lui attribuait l'empereur. Mais il importait peu. Un synode ἐνδημοῦσα s'empressa d'adhérer à la condamnation portée contre lui, et les deux évêques origénistes, Damien et Théodore, qu'on avait cru embarrasser, en firent autant.

Seulement ils avisèrent et, afin de détourner de l'origénisme l'attention de Justinien, ils lui suggérèrent, dit Libérat[1], de faire condamner Théodore de Mopsueste, Théodoret et Ibas, soupçonnés de nestorianisme et tout particulièrement détestés des monophysites. Cette condamnation, disaient-ils, ferait sur les dissidents la meilleure impression et ne leur laisserait, surtout après l'acceptation des formules scythes, aucun prétexte de refuser la communion des orthodoxes : l'unité religieuse serait enfin réalisée.

Cette raison avait quelque chose de spécieux, et il est bien vrai qu'en renonçant au voisinage un peu compromettant de Théodore, de Théodoret et d'Ibas, les orthodoxes rendraient plus inexcusable l'obstination des hérétiques. Aussi Justinien tomba-t-il immédiatement dans le piège qu'on lui tendait. Dès 544, il publiait un édit dont quelques phrases seulement se sont conservées[2]. Il comprenait deux parties : une

pas sur cette affaire d'origénisme dont l'importance est très secondaire, et qui n'intéresse que médiocrement l'histoire des dogmes. On pourra consulter sur le tout F. DIEKAMP, *Die origenistischen Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert*, Münster, 1899; HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conc.*, II, 2, p. 1182 et suiv.; et le résumé de F. PRAT, *Origène*, Paris, 1907, Introduction. — En 552, Théodore de Scythopolis, obligé de souscrire aux dix anathématismes, dut en ajouter trois autres, condamnant un amalgame d'idées origénistes et du panthéisme de Bar Sudaïli, connu sous le nom d'*isochristisme* (*Libellus de error. Origenis*, *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 232-236). Plus tard encore, peut-être au Ve concile général de 553, les évêques condamnèrent, sur la demande de Justinien, quinze autres propositions analogues (en voir le texte dans MANSI, IX, 395; HEFELE, *loc. cit.*, p. 1191 ; HAHN, § 175). Mais il est à remarquer qu'ils ne les attribuent pas à Origène.

1. *Breviar.*, 24, col. 1049.

2. Dans FACUNDUS, *Pro defensione trium capitulorum*, II, 3 (*P. L.*,

lettre aux évêques contenant une profession de foi et, à la fin, une condamnation, à laquelle on devait souscrire, de Théodore (de Mopsueste), des écrits de Théodoret et de la lettre d'Ibas à Maris[1]. L'empereur toutefois réservait expressément l'autorité du concile de Chalcédoine, qui avait reçu comme orthodoxes Théodoret et Ibas : « *Si quis dixerit haec nos ad abolendos aut excludendos sanctos Patres qui in Chalcedonensi fuerunt concilio dixisse, anathema sit.* »

L'édit ainsi libellé devait, nous l'avons dit, être souscrit par tous les évêques. Les quatre patriarches de l'Orient s'exécutèrent, bien qu'à contre-cœur, et les évêques généralement les suivirent[2]. Mais on voulait de plus l'assentiment du pape, et c'était le plus difficile à obtenir.

Le pape était alors Vigile (538-555). C'est par la protection de Théodora, dit Libérat, qu'il était arrivé au pontificat, et en retour de l'engagement qu'il avait pris auprès d'elle, étant apocrisiaire à Constantinople, de favoriser sa politique religieuse et de soutenir Anthime, Théodose d'Alexandrie et Sévère[3]. Ces débuts étaient fâcheux. Une fois intronisé, Vigile tâcha de les faire oublier et d'oublier lui-même ses promesses en écrivant à Justinien et au patriarche Mennas les lettres les plus orthodoxes[4]. Or l'édit visant les trois chapitres

LXVII, 566, 567) et IV, 4 (col. 628). On connaît la composition de l'écrit par la lettre de Pontianus à Justinien (*ibid.*, col. 995).

1. C'est ce qu'on appela plus tard les *Trois chapitres* (τρία κεφάλαια), à savoir : 1° la personne et les œuvres de Théodore de Mopsueste; 2° les écrits de Théodoret pour Nestorius et contre saint Cyrille et le concile d'Éphèse; 3° la lettre d'Ibas à Maris.

2. Facundus, *Pro defens.*, IV, 4; *Liber contra Mocianum* (*P. L.*, LXVII, col. 625, 626, 861); Libérat, *Brev.*, 24, col. 1049.

3. Libérat, *Breviar.*, 22, col. 1039. Ne pas oublier que Libérat est un ennemi de Vigile.

4. *P. L.*, LXIX, 21, 25. Les lettres sont du 17 septembre 540. Quant à la lettre à Anthime, Théodose et Sévère, dans laquelle Vigile proteste qu'il professe la même foi qu'eux, et dont Libérat (*Breviar.*, 23) et Vic-

n'imposait pas sans doute le monophysisme, mais il avait tout l'air, malgré les protestations de son auteur, de contredire certaines décisions du concile de Chalcédoine. Vigile s'en rendait compte, et il savait aussi que la masse des évêques occidentaux, surtout du nord de l'Afrique, de la Dalmatie et de l'Illyrie, voyaient du plus mauvais œil la tentative de l'empereur. Consulté, le diacre Ferrand de Carthage, alors une des lumières de l'Église d'Afrique, s'était nettement déclaré contre l'édit[1]. Il pensait que l'on ne devait point juger des morts, et qu'il y avait péril à revenir sur ce que les conciles ont décidé. Bref, Vigile se sentant soutenu, refusa de souscrire à la condamnation portée par Justinien. Tout eût été pour le mieux si le pape avait été indépendant; mais Justinien était alors maître de Rome. Il manda Vigile à Constantinople, et celui-ci, violenté probablement, dut partir.

Le 25 janvier 547 il arriva à Constantinople et montra d'abord la même fermeté. Puis, peu à peu, cette intransigeance fléchit, et des conférences commencèrent pour examiner la question des trois chapitres. Entre les évêques qui y prirent part se trouvait l'évêque d'Hermiane, Facundus, qui nous a transmis des détails sur ces assemblées. Personnellement, Facundus abandonnait volontiers Théodore de Mopsueste dont le concile de 451 ne s'était point occupé; mais il pensait que, à travers Théodoret et Ibas, c'étaient les décisions de Chalcédoine qu'on voulait atteindre, et il les défendit de toutes ses forces[2]. Soixante-dix évêques cependant se prononcèrent contre les trois chapitres, et, le 11 avril 548, Vigile donna son *Iudicatum*.

tor de Tunnunum (*Chronique*, *P. L.*, LXVIII, 957) donnent le texte, elle est très probablement apocryphe et l'œuvre des adversaires du pape (Duchesne, *Le lib. pontific.*, I, 300).

1. *Epist.* VI, *P. L.*, LXVII, 921 et suiv.

2. Facundus, *Liber contra Mocianum*, col. 859, 860

De cette pièce, adressée à Mennas, on n'a conservé que quelques fragments[1], mais on en connaît le dispositif. Le pape y condamnait : 1° la personne et tous les écrits de Théodore de Mopsueste; 2° la lettre d'Ibas à Maris, comme contraire à la vraie foi, et tous ceux qui approuvaient cette lettre; 3° les écrits de Théodoret dirigés contre la vraie foi et contre les anathématismes de saint Cyrille. L'autorité du concile de Chalcédoine devait d'ailleurs rester au-dessus de toute discussion, et Vigile entendait bien n'y pas déroger.

Tout dans le *Iudicatum* en effet était ménagé pour cet objet, et le pape avait bien eu soin de distinguer le cas de Théodore des cas de Théodoret et d'Ibas, et de ne condamner de ceux-ci que certains écrits. L'effet n'en fut pas moins déplorable. Pendant que, à Constantinople même, Vigile voyait se séparer de lui et Facundus, et l'évêque de Milan, Dacius, et ses diacres et son propre neveu, il recevait la nouvelle que les évêques de la Dalmatie et de l'Illyrie repoussaient ses décisions, et que ceux du nord de l'Afrique l'avaient excommunié jusqu'à ce qu'il eût fait pénitence[2]. Devant cet orage, le *Iudicatum* fut retiré, et il fut décidé, de concert avec l'empereur, que rien ne serait fait ni pour ni contre les trois chapitres jusqu'à la réunion du concile que l'on projetait[3]. Dans l'embarras où il se trouvait, Vigile tâchait au moins de gagner du temps.

1. Cités par Justinien et par Vigile lui-même, MANSI, IX, 181 et suiv., 104 et suiv.; *P. L.*, LXIX, 111.

2. *Epist. Vigilii ad Rusticum et Sebastianum* (*P. L.*, LXIX, 43); *Epist. clericorum Italiae* (*ibid.*, 113, 115); VICTOR DE TUNNUNUM, *Chronique*, *P. L.*, LXVIII, 958.

3. MANSI, IX, 59. Justinien exigea seulement et obtint un serment écrit, destiné à rester secret, par lequel Vigile s'engageait à procurer autant que possible la condamnation des trois chapitres (MANSI, IX, 363). Cette pièce, qui est du 15 août 550, fut rendue publique par l'empereur à la septième session du concile de 553. On en a contesté l'authenticité. Rien cependant ne prouve qu'elle soit fausse.

L'empereur se hâta de tout préparer pour le futur concile. Mais il devint bientôt évident que la condition du silence à garder sur les trois chapitres était trop lourde pour lui, et qu'il ne l'observerait pas longtemps. Effectivement, en 551, excité par Théodore Askidas, il lança contre eux un nouvel édit : c'est l'Ὁμολογία πίστεως Ἰουστινιανοῦ αὐτοκράτορος κατὰ τῶν τριῶν κεφαλαίων[1].

Ce document fort long, et qui trahit une étroite parenté doctrinale avec la théologie de Léonce de Byzance, se compose de trois parties : un exposé de foi, une série de treize anathématismes, une réfutation d'objections. Je n'en relèverai que quelques traits plus intéressants.

L'exposé de foi combinait ensemble les décisions d'Éphèse et de Chalcédoine. Le Christ est εἷς, σύνθετος ἐκ θεότητος καὶ ἀνθρωπότητος (col. 541)[2]. Bien que Justinien affirmât la dualité des natures, il acceptait cependant la formule cyrillienne μία φύσις τοῦ Θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, parce que Cyrille, disait-il, a pris, dans cette formule, le mot φύσις dans le sens du mot ὑπόστασις (col. 545). La comparaison de l'union de l'âme et du corps dont abusent les monophysites, continuait-il, n'est pas une preuve en faveur de l'unique nature en Jésus-Christ ; car, dans l'homme, le corps et l'âme forment une nature qui peut devenir commune à plusieurs individus ; mais de l'union du Verbe et de l'humanité il ne résulte pas une χριστότης à laquelle plusieurs personnes pourraient participer (col. 548,549). Compter les natures en Jésus-Christ n'est pas les séparer, ce compte ayant lieu μόνῳ λόγῳ καὶ θεωρίᾳ (col. 549). Viennent ensuite sur les notions de *nature* et de *personne* des considérations que nous retrouverons plus tard. La conclusion était que la nature humaine du Christ n'a jamais eu d'hypo-

1. Mansi, IX, 537-581 ; *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 993-1035
2. Les colonnes indiquées sont celles de Mansi.

stase et de personnalité propre, mais a existé dès le principe dans l'hypostase du Verbe, ἐν τῇ ὑποστάσει τοῦ Λόγου τὴν ἀρχὴν τῆς ὑπάρξεως ἔλαβεν (col. 556).

Les treize anathématismes qui suivaient cet exposé doctrinal ont été à peu près reproduits par le Vᵉ concile général, et il en sera question plus loin. Disons seulement que les xiᵉ, xiiᵉ et xiiiᵉ condamnaient les trois chapitres. Quant au reste de l'édit, il répondait aux difficultés que l'on tirait de l'approbation de la lettre d'Ibas par le concile de Chalcédoine, et à cette objection que l'on ne pouvait condamner la personne de Théodore, mort dans la paix de l'Église. Tout le document s'achevait sur une brève conclusion.

Sa publication, on le comprend, fut extrêmement désagréable au pape. Vigile recommanda d'abord aux évêques de n'y point adhérer [1] ; puis, se sentant en danger, il se réfugia, au mois d'août 551, dans la basilique d'Hormisdas, et ne revint dans son palais sur les instances de l'empereur que pour s'enfuir de nouveau jusqu'à Chalcédoine, dans l'église de sainte Euphémie. C'est là qu'il publia, en janvier 552, une sentence de déposition contre Théodore Askidas et de suspension de communion contre Mennas [2]. Une *epistula encyclica* dans laquelle il justifiait sa conduite parut quelques jours après (5 février 552) [3].

Cette énergie fit réfléchir l'empereur. Par son inspiration, Mennas, Théodore et quelques autres évêques remirent au pape une profession de foi qui le satisfit [4], et Vigile consentit à rentrer à Constantinople. Il y reçut, le 6 janvier 553, la profession de foi d'Euty-

1. *Epist. encycl.; Fragm. damnat. Theodori* (Mansi, IX, 50, 59).
2. Mansi, IX, 58 et suiv.; *P. L.*, LXIX, 59 et suiv.
3. Mansi, IX, 50; *P. L.*, LXIX, 53.
4. Elle est insérée dans le premier *Constitutum* de Vigile, Mansi, IX, 62, 63; *P. L.*, LXIX, 67 et suiv.

chius[1], qui succédait à Mennas mort au mois d'août précédent. Le patriarche y acceptait les quatre premiers conciles généraux, les lettres des papes et de saint Léon, et s'en rapportait, pour les trois chapitres, au futur concile. Les choses en étaient revenues au point où elles se trouvaient avant le dernier éclat de Justinien.

§ 3. — Le Ve concile général

Cependant, le concile dont on parlait depuis longtemps avait été convoqué. Le pape aurait voulu qu'il se tînt en Italie ou en Sicile[2]. L'empereur n'y consentant pas, Vigile refusa à son tour de prendre part à un concile exclusivement composé d'évêques grecs. Justinien proposa alors de donner dans l'assemblée une représentation égale à chaque parti, c'est-à-dire, comme il l'entendait, à chaque patriarcat. Le pape persista dans son refus: on passa outre, et le 5 mai 553, le concile s'ouvrit sans lui à Constantinople[3].

Il fut présidé par Eutychius et compta d'abord cent cinquante et un, puis, à la fin, cent soixante-quatre évêques. Six évêques africains assistèrent à la première session, huit à la dernière. Les trois premières sessions offrent peu d'intérêt. Invité à se rendre à l'assemblée, Vigile avait répondu, le 6 mai, qu'il demandait un délai, et qu'il ferait, dans vingt jours, connaître son sentiment. Dans la quatrième session, le 12 ou le 13 mai, on commença l'examen des écrits de Théodore de Mopsueste, dont on lut soixante et onze extraits : on lut aussi son symbole. Cette besogne se

1. Mansi, IX, 63; grec, 185, 188 ; *P. L.*, LXIX, 69, 70.
2. Mansi, IX, 64; *P. L.*, LXIX, 70.
3. V. les actes dans Mansi, IX; cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, III, 1.

poursuivit le 17 mai, jour de la cinquième session, et l'on se demanda si Théodore, bien que mort dans la communion de l'Église, pouvait être condamné. La séance continua par la lecture des extraits des ouvrages de Théodoret qui paraissaient contraires à la foi et injurieux pour saint Cyrille. La sixième session (19 mai) fut consacrée à Ibas. On lut d'abord sa lettre à Maris, et le concile fut d'avis généralement de la condamner. Puis Théodore Askidas et avec lui trois autres évêques entrèrent dans un examen plus minutieux de la question. Cette lettre, objectait-on, avait été approuvée par divers membres du concile de Chalcédoine. Le fait était vrai : et c'est cette approbation que les évêques susdits s'efforcèrent d'expliquer. Mais, au lieu de s'attaquer aux votes bien plus importants des légats de Léon et de Maxime d'Antioche, ils se bornèrent à interpréter uniquement celui d'Eunomius. Finalement, le concile s'écria que la lettre était hérétique, blasphématoire ; et sur ce, la sixième session fut close.

C'est à ce moment que Vigile rentra en scène. Le 14 mai 553, il avait fait remettre à Justinien un mémoire contenant son jugement sur les trois chapitres. C'est le *Constitutum Vigilii papae de tribus capitulis* [1], une des meilleures compositions littéraires que nous ait léguées le VIe siècle. Adressé à l'empereur, il peut se diviser en trois parties.

La première reproduisait les deux professions de foi présentées par Théodore Askidas et Mennas, puis par Eutychius, et résumait les événements jusqu'à la réunion du concile.

La deuxième était un examen des trois chapitres. Pour Théodore, le pape ne faisait nulle difficulté de reconnaître son hétérodoxie. Reprenant les soixante

1. MANSI, IX, 61-106; *P. L.*, LXIX, 67-114.

et onze extraits dont l'empereur lui avait communiqué le texte, il en retenait cinquante-neuf, auxquels il en ajoutait un nouveau, le treizième, et les faisait suivre d'un anathème. Mais, d'autre part, Théodore n'avait été condamné ni à Éphèse ni à Chalcédoine, et il n'est pas d'usage, dans l'Église, de condamner des morts. En conséquence, Vigile n'osait condamner sa personne, ni permettre que d'autres la condamnassent, bien qu'il fût entendu que les fragments dogmatiques cités restaient absolument proscrits dans leur sens obvie (*secundum subiectos intellegentiae sensus*) [1].

Venant ensuite à Théodoret, le pape se refusait à le condamner. Théodoret avait été reçu par le concile de Chalcédoine : il avait anathématisé Nestorius. Les injures contre saint Cyrille, ou il avait nié en être l'auteur, ou saint Cyrille lui-même n'avait pas voulu qu'on les rappelât. On ne devait pas être plus exigeant que saint Cyrille et que le concile. Vigile défendait donc de condamner aucun écrit sous le nom et avec le nom de Théodoret (*sub taxatione nominis eius*), mais il condamnait d'ailleurs toute proposition, qu'elle fût de Théodoret ou d'un autre, non conforme à la foi, et, pour confirmer ce qu'il avançait, il ajoutait cinq anathématismes contre des propositions nestoriennes [2].

Passant enfin à Ibas, le *Constitutum* relevait d'abord, dans le concile de Chalcédoine, les votes des légats Paschasinus et Lucentius qui déclaraient que « la lettre d'Ibas ayant été lue [devant eux], ils avaient reconnu qu'il était orthodoxe » ; celui d'Anatolius de Constan-

1. MANSI, *loc. cit.*, 96 ; *P. L.*, *loc. cit.*, 102

2. On remarquera le quatrième anathématisme qui paraît condamner les agnoètes, bien que non absolument : « Si quis unum Iesum Christum verum Dei et eumdem ipsum verum hominis filium futurorum ignorantiam aut diei ultimi iudicii habuisse dicit, et tanta scire potuisse quanta ei deitas quasi alteri cuidam inhabitans revelabat, anathema sit » (MANSI, *loc. cit.*, 98 ; *P. L.*, *loc. cit.*, 104. V. HAHN, § 228).

tinople, disant que la lecture des précédents documents (entre lesquels la lettre à Maris) démontrait qu'Ibas était innocent ; et celui de Maxime d'Antioche, affirmant que cette lettre prouvait que la foi, la *dictatio* (ἡ ὑπαγορία) de l'évêque d'Édesse était orthodoxe. Ces appréciations, continuait Vigile, non seulement n'ont pas été contredites, mais ont été confirmées par les autres membres du concile. Cela ne veut pas dire que le concile a approuvé les injures d'Ibas contre Cyrille; mais Ibas a révoqué suffisamment ces injures en acceptant la communion du patriarche d'Alexandrie. Puis insistant sur le péril qu'il y aurait à revenir sur le jugement du concile de Chalcédoine, le pape concluait que ce jugement, qui prononçait qu'Ibas était orthodoxe, et qui était basé, en partie du moins, sur une exacte intelligence de la lettre d'Ibas à Maris (*ex verbis epistulae viri venerabilis Ibae rectissimo ac piissimo intellectu perspectis*) devait rester entier et intangible en ce qui concernait la lettre susdite [1].

En conséquence et comme conclusion générale, Vigile interdisait à tout clerc d'entreprendre d'ajouter, de diminuer ou de changer quoi que ce soit aux décisions du concile de Chalcédoine, et défendait absolument à toute personne dans les ordres et dignités ecclésiastiques d'écrire, émettre, composer et enseigner quelque chose de contraire au présent *Constitutum,* et d'agiter de nouveau, après la présente définition, la question des trois chapitres [2].

Tel est, brièvement résumé, ce long document qui était signé par Vigile, seize évêques et six clercs [3]. Cet acte d'énergie ne pouvait que déplaire à l'empereur. On s'en aperçut dès la septième session du concile,

1. Mansi, IX, 101, 102; *P. L.*, *loc. cit.*, 108.
2. Mansi, IX, 105; *P. L.*, *loc. cit.*, 112.
3. Entre autres par le diacre Pélage, le futur successeur de Vigile.

qui se tint le 26 mai 553. Le questeur du palais commença par faire lire un certain nombre de pièces destinées, pensait-il, à confondre l'audace du pape [1]; puis il communiqua une lettre de Justinien contenant l'ordre de rayer des diptyques le nom de Vigile, parce que, en soutenant les trois chapitres, il participait à l'impiété de Nestorius et s'était lui-même exclu de l'Église. Cette lettre ajoutait toutefois que l'empereur entendait rester en communion avec le siège apostolique, car la perversité de Vigile ni d'aucun autre ne pouvait nuire à la paix de l'Église. Le concile accepta cet ordre et déclara, lui aussi, vouloir garder l'unité avec le siège de Rome : « Servemus itaque unitatem ad apostolicam sacrosanctae ecclesiae sedem antiquioris Romae [2]. » Ainsi la distinction entre *sedes* et *sedens* était déjà trouvée et appliquée; mais le concile, qui jusqu'ici s'était tenu malgré le pape, se tenait maintenant contre lui. Il était pleinement schismatique.

Il ne lui restait plus qu'à consacrer son œuvre en condamnant expressément les trois chapitres, et indirectement le pape qui les avait soutenus. La chose eut lieu le 2 juin, dans la huitième et dernière session. On y adopta un long écrit comprenant deux parties : d'abord un exposé de ce qui s'était fait au concile, exposé qui s'achevait par un anathème porté contre les trois chapitres et tous ceux qui les avaient défendus ou les défendraient [3]; puis, quatorze anathématismes

1. Entre ces pièces se trouve la formule du serment remise par Vigile à l'empereur en 550, et dont il a été question plus haut. On y trouve également deux lettres que Vigile aurait adressées, l'une à Justinien, l'autre à Théodora, condamnant les trois chapitres, et admettant en Jésus-Christ « unam subsistentiam et unam personam et unam operationem ». Ces deux lettres furent, sur la réclamation des légats, déclarées fausses et à rejeter par le VI[e] concile général (MANSI, XI, 588, 589, 592).

2. MANSI, IX, 367.

3. MANSI, IX, 376.

qui reproduisaient en grande partie ceux de Justinien dans son Ὁμολογία πίστεως. En voici l'objet [1] :

Le premier définit la doctrine de la Trinité.

Le second prononce que les deux naissances, éternelle et temporelle, doivent être attribuées au Verbe.

Le troisième affirme l'identité du Verbe et de Jésus-Christ, même personne, à la fois Dieu et homme, faisant des miracles et souffrant.

Par le quatrième sont condamnées l'union σχετική de Nestorius et ses différentes expressions, et l'union κατὰ σύγχυσιν d'Apollinaire et d'Eutychès. On y adopte l'union καθ' ὑπόστασιν ou κατὰ σύνθεσιν, laquelle maintient la distinction des natures, mais exclut leur séparation.

Le cinquième est dirigé contre ceux qui entendaient l'unité d'hypostase ou de personne en Jésus-Christ comme une simple unité morale de deux personnes ou hypostases, et attribuaient ce sentiment au concile de Chalcédoine. La Trinité, pas plus que le Verbe qui est un de la Trinité, n'a admis ainsi l'addition d'une nouvelle personne ou hypostase.

Le sixième anathématisme définit que Marie est vraiment, et non pas en figure seulement, θεοτόκος, et que le concile de Chalcédoine l'a ainsi entendu. On y prohibe les appellations ἀνθρωποτόκος et χριστοτόκος.

Le septième condamne ceux qui, en distinguant et comptant deux natures en Jésus-Christ, ne font pas cette distinction θεωρίᾳ μόνῃ, et leur supposent à chacune une subsistance propre et à part.

Dans le huitième, on explique que les formules ἐκ δύο φύσεων et μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη ne doivent pas s'entendre d'une identité de φύσις ou d'οὐσία de la divinité et de l'humanité qui se serait produite par confusion des deux, mais bien d'une unité personnelle.

1. MANSI, IX, 376 et suiv. ; HAHN, *Biblioth.*, § 148.

Les deux natures ont gardé dans l'union leur être spécifique : l'Église condamne à la fois et ceux qui les séparent et ceux qui les confondent.

Le neuvième proscrit et la double adoration du Christ au sens nestorien, et l'unique adoration au sens eutychien, cette dernière supposant que la divinité n'est avec la chair qu'une φύσις ou une οὐσία. On doit adorer d'une seule adoration le Verbe uni à sa chair.

Le dixième anathématisme définit que Jésus-Christ crucifié dans sa chair est Dieu et un de la Trinité.

Par le onzième est anathématisé quiconque n'anathématise pas Arius, Eunomius, Macedonius, Apollinaire, Nestorius, Eutychès, Origène et leurs écrits, et généralement tous les hérétiques condamnés par l'Église et par les quatre premiers conciles, et quiconque partage leurs sentiments.

Le douzième anathématisme est dirigé contre Théodore de Mopsueste et contre tous ceux qui admettent ou défendent sa doctrine et ses ouvrages.

Le treizième vise Théodoret. Il condamne tous ceux qui défendaient ou ne condamnaient pas ce qu'il avait écrit d'impie contre la vraie foi, contre le premier concile d'Éphèse, contre saint Cyrille et ses douze anathématismes, et généralement en faveur de Théodore de Mopsueste et de Nestorius et de ceux qui partageaient leur sentiment.

Le quatorzième s'occupe d'Ibas. Il anathématise tous ceux qui défendaient ou ne condamnaient pas sa lettre impie à Maris [1] ; tous ceux qui ont écrit ou qui écriraient pour la justifier, en se prévalant de l'autorité du concile de Chalcédoine.

1. On remarquera que le concile suppose toujours qu'il n'est pas certain que la lettre soit d'Ibas lui-même : Τῆς ἐπιστολῆς τῆς λεγομένης παρὰ Ἴβα γεγράφθαι. Les partisans d'Ibas niaient en effet son authenticité.

Tout le document se terminait par la peine de déposition portée contre les évêques et les clercs, et celle d'anathème portée contre les moines ou laïcs qui oseraient répandre, enseigner ou écrire quelque chose de contraire aux dispositions qu'il contenait. Cent soixante-quatre évêques, y compris Eutychius, le signèrent. Ce fut le dernier acte du concile.

L'empereur se hâta de faire ratifier la sentence par les évêques absents de l'assemblée, en la soumettant à leur signature. En Orient, il rencontra peu de résistance; mais il voulait obtenir aussi l'assentiment des occidentaux et surtout du pape avec qui le concile s'était mis en conflit direct. Ceci était plus laborieux. Les latins montrèrent moins que de l'empressement à souscrire, et il fallut employer à leur égard, et d'ailleurs sans succès, les moyens violents, les menaces et l'exil[1]. On a supposé que Vigile aussi avait été exilé. Rien n'est certain[2]. Ce qui est certain, c'est que le pape finit par céder et par accepter les décisions du concile. On a de ce fait, indépendamment du témoignage des historiens, deux monuments.

C'est d'abord une lettre de Vigile à Eutychius « pro confirmatione quintae synodi oecumenicae[3] », datée du 8 décembre 553. Après avoir rejeté sur les artifices du démon sa résistance antérieure, le pape y condamne les trois chapitres dans le sens du concile, et casse tout ce que lui ou d'autres ont fait pour les défendre.

Le second document est un second *Constitutum* de Vigile[4], daté du 23 février 554. Il était adressé peut-être aux évêques latins, et les longues discussions dans lesquelles il entre ont évidemment pour but de résoudre les

1. Victor de Tunnunum, *Chronique*, col. 960.
2. *Liber Pontificatis*, éd. Duchesne, I, 299; cf. 301, note 28.
3. Mansi, IX, 414-419; *P. L.*, LXIX, 122-128.
4. *Vigilii papae constitutum pro damnatione trium capitulorum*, Mansi, IX, 457-488; *P. L.*, LXIX, 143-178.

objections des partisans des trois chapitres [1]. La conclusion en est d'ailleurs la même que celle de la lettre à Eutychius.

Ainsi, le Ve concile général avait condamné les trois chapitres, et le pape acceptait définitivement cette condamnation. C'était la victoire de la politique impériale, et d'autant plus solide que le successeur de Vigile, Pélage (556-561), d'abord hostile, lui aussi, à cette politique, s'y conforma à son tour. L'Occident cependant se refusa longtemps à entrer dans la même voie, et de nombreux schismes locaux se produisirent en protestation contre les décisions du concile et du pape. En Dalmatie, dans l'Afrique du Nord, dans le nord de l'Italie, dans la Vénétie, l'Istrie, la Ligurie et l'Illyrie, en Toscane, beaucoup d'évêques dissidents repoussèrent la communion de Pélage [2]. Ce fut l'œuvre de ses successeurs, et en particulier de saint Grégoire le Grand [3], de ramener peu à peu à l'Église romaine les diocèses qui s'en étaient séparés; mais les derniers vestiges du schisme ne disparurent que sous Sergius Ier (687-701) [4], après cent cinquante ans. En France et en Espagne, une certaine hostilité se produisit, sans qu'on en vînt à la rupture. Quant aux monophysites, pour qui Justinien avait fait toutes ces avances et occasionné tant de troubles, il est presque inutile de dire que leur retour à l'Église n'en devint pas plus empressé.

En somme, cette question des trois chapitres fut une malheureuse affaire dont tous les acteurs, l'empe-

1. C'est la lettre d'Ibas surtout qui en fait l'objet. Vigile s'efforce de démontrer : 1° qu'elle n'est pas réellement l'œuvre d'Ibas; 2° qu'elle n'a été jugée orthodoxe par aucun des prélats du concile de Chalcédoine. L'affirmation de ce dernier point est même appuyée d'un anathème contre les contradicteurs.

2. DUCHESNE, *Eglise VIe siècle*, p. 219-255.

3. V. *Epist.*, lib. III, *epist.* XXIX, XXX : lib. IV, *epist.* II, III, IV, XXXVIII, XXXIX; lib. V, *epist.* LI; lib. XII, *epist.* XXXIII; lib. XIII, *epist.* XXXIII.

4. *Liber pontificalis*, I, 376, XV; cf. 381, note 45.

reur, le concile, le pape sortirent un peu diminués [1]. Ce n'est pas qu'en soi les décisions finales prises par eux ne soient justes et défendables. Dans la forme et la mesure où on l'a fait, on pouvait légitimement condamner et Théodore de Mopsueste et Théodoret et Ibas : il y avait dans les écrits mêmes des deux derniers des choses répréhensibles, surtout si l'on se mettait au point de vue de la terminologie du VIe siècle. Mais cette condamnation, si elle avait l'avantage de couper court aux récriminations des monophysites, avait l'inconvénient de réveiller des querelles déjà lointaines et d'affaiblir, quoi qu'on fît, l'autorité du concile de Chalcédoine. Dans l'espèce de fusion que l'on tenta entre la théologie cyrillienne triomphante à Éphèse et celle des antiochiens reçue à Chalcédoine, ce fut cette dernière qui paya les frais du rapprochement [2].

§ 4. — La christologie de Léonce de Byzance.

Cependant, en même temps que les politiques, les théologiens travaillaient à montrer l'harmonie des deux théologies en présence, et leurs efforts, s'ils

1. Au point de vue théologique, deux questions se posent à propos de la querelle des trois chapitres : 1° Le Ve concile général ne s'est-il pas mis en contradiction avec le concile de Chalcédoine, surtout en ce qui concerne Ibas et sa lettre? 2° Comment concilier le dogme de l'infaillibilité pontificale avec les jugements contradictoires de Vigile dans ses deux *Constitutum* et le *Iudicatum?* Nous n'avons pas ici à résoudre ces questions. Elles se résolvent cependant sans trop de difficulté, si l'on fait une application exacte des principes théologiques qui y sont impliqués.

2. Ceci est visible par exemple dans l'explication que l'on donne des formules ἐκ δύο φύσεων, et μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη. On les interprète sans doute dans un sens chalcédonien, mais on tient à garder les formules. Combien le diacre Ferrand était plus avisé, en souhaitant que la formule μία φύσις κτλ. fût simplement abandonnée comme inutile ou dangereuse (*P. L.*, LXVII, 889 et suiv.).

n'arrivaient pas à gagner les dissidents à l'unité, portaient du moins dans ces questions difficiles des clartés nouvelles. Entre ceux qui s'y distinguèrent particulièrement, il faut nommer le patriarche Éphrem d'Antioche (527-544), dont il ne reste que des fragments [1], et l'auteur — Pamphile de Jérusalem? — de la *Panoplia dogmatica* [2]. Mais celui qui, pour nous, représente le mieux ce mouvement, qui y contribua peut-être avec le plus de force et de pénétration d'esprit, qui d'ailleurs, par ses relations personnelles avec Justinien, en put rendre les résultats plus assurés, est un des moines scythes dont il a été plus haut question, Léonce de Byzance [3].

Né vers l'an 485, plus probablement à Constantinople même, il s'était de bonne heure fait moine, et passionné pour les controverses du temps. Il traversa, un moment, le nestorianisme, puis revint à l'orthodoxie. Chalcédonien, il l'est en conscience; mais il connaît bien aussi la christologie d'Éphèse, et il est convaincu qu'il règne entre les définitions des deux conciles une harmonie parfaite. C'est cette harmonie qu'il veut mettre en lumière, afin de couper court aux objections soit des nestoriens soit des monophysites, et de les ramener, si possible, à l'unité de l'Église. Pour cette œuvre, il s'inspirera du néoplatonisme, dont il trouve des lambeaux dans les Pères : il lira Porphyre et, à travers Porphyre, utilisera Aristote et

1. Photius, *Bibl.*, cod. 228, 229; *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 2104 et suiv.

2. Éditée par A. Mai, *Nova Patrum bibliotheca*, Romae, 1844, II, 595-662.

3. Des ouvrages attribués à Léonce et qui sont tous contenus dans *P. G.*, LXXXVI, 1, 2, il n'y a d'authentiques que : 1° *Libri tres contra nestorianos et eutychianos* (1, 1268-1396); 2° *Capita triginta contra Severum* (2, 1901-1906); 3° *Solutio argumentorum a Severo obiectorum* (2, 1916-1945). — Travaux : F. Loofs, *Leontius von Byzanz*, Leipzig, 1887. J. P. Junglas, *Leontius von Byzanz*, Paderborn, 1908. K. Krumbacher (A. Ehrhard), *Gesch. der byzant. Litt.* 2 (1897), p. 54-56.

ses catégories. Mais ce ne sont là pour lui que des aides extérieurs. Avant tout, il veut reproduire la pensée des Pères [1]. La philosophie lui servira seulement à en rendre compte rationnellement.

Afin de procéder avec méthode, Léonce donne d'abord ses définitions, et dresse, si l'on peut ainsi parler, l'échelle des êtres. La notion la plus générale est celle de l'οὐσία (au sens large), qui comprend tous les êtres, créés ou non. Au-dessous d'elle vient le genre, τὸ γένος, et au-dessous du genre l'espèce, τὸ εἶδος, laquelle se compose du genre et des différences spécifiques, nommées εἰδοποιοὶ διαφοραί, ποιότητες οὐσιώδεις, οὐσιοποιοὶ ἰδιότητες [2]. L'être de l'espèce est ce qu'on appelle φύσις ou οὐσία au sens strict. Ainsi, la nature humaine se compose du genre τὸ ζῷον εἶναι, et de la différence spécifique τὸ λογικὸν εἶναι [3].

Au-dessous de l'espèce, on trouve l'individu, τὸ ἄτομον. De même que l'espèce comprend le genre et les différences spécifiques, de même l'individu se compose de l'espèce et des caractères individuants, ἰδιώματα ἀφοριστικά [4]. Léonce, comme Aristote, nomme ces derniers συμβεβηκότα, parce qu'ils accompagnent la nature sans en faire partie : il les distingue pourtant des accidents ordinaires συμβεβηκότα χωριστά. Ceux-ci sont les simples états successifs dans lesquels un être peut se trouver, comme d'être sain ou malade; et ils peuvent, par conséquent, en être séparés (χωριστά) : les caractères individuants au contraire, comme d'avoir tel visage, les yeux de telle couleur, etc., sont permanents, et dé-

1. Πάντα ἐκ πατέρων λαβὼν ἔχω (1, 1344). V. la composition de ses florilèges, dans JUNGLAS, *op. cit.*, p. 24 et suiv.

2. 1, 1301 D, 1277 D; 2, 1921 CD, 1928 C.

3. 2, 1945 B.

4. 2, 1917 C. Remarquons que ces caractères ou accidents individuels ne *constituent* pas la personne; ils la font distinguer au dehors seulement : la personne, comme on le dira plus loin, est constituée par le fait d'exister à part et en soi.

9.

terminent d'une façon continue l'être qu'ils affectent : ce sont des συμβεβηκότα ἀχωριστά [1]. Ils tiennent donc le milieu entre les simples accidents et les différences spécifiques, et c'est pourquoi Léonce ayant nommé celles-ci ποιότητες οὐσιώδεις nomme les caractères individuants ποιότητες ἐπουσιώδεις [2].

La φύσις correspond donc à l'espèce et à l'οὐσία prise au sens strict. Quant à l'hypostase ou à la personne, l'auteur l'identifie simplement, comme les cappadociens, avec l'individu ou avec la φύσις existant à part et en soi. Mais il précise et développe les conséquences qu'il faut tirer de ce concept :

« La nature implique l'idée d'être (simplement); l'hypostase implique de plus l'idée d'être à part : la première indique l'espèce, la seconde révèle l'individu; la première porte le caractère de l'universel, la seconde sépare du commun le propre [3]... La notion d'hypostase se réalise donc et dans les êtres qui, identiques par leur nature, diffèrent numériquement, et dans ceux qui résultent de natures différentes [sans doute], mais qui ont entre elles un être commun et inexistent l'une dans l'autre. Quand je dis qu'elles ont un être commun, je ne veux pas parler de celles qui se complètent mutuellement au point de vue de l'essence, comme c'est le cas des substances et des prédicats essentiels que l'on nomme propriétés; mais je veux parler de la nature et de l'essence de chacun des composants, nature qui n'est pas considérée à part (καθ' ἑαυτήν), mais par rapport à la nature qui lui est jointe et unie [4]. »

Dans cette phrase un peu laborieuse, Léonce veut dire que, puisque la notion d'hypostase requiert que l'on existe à part soi (καθ' ἑαυτόν), cette notion ne convient qu'aux individus ayant une existence physique-

1. 1, 1945 BC.
2. 1, 1277 D.
3. Ἡ μὲν γὰρ φύσις τὸν τοῦ εἶναι λόγον ἐπιδέχεται· ἡ δὲ ὑπόστασις καὶ τὸν τοῦ καθ' ἑαυτὸν εἶναι· καὶ ἡ μὲν εἴδους λόγον ἐπέχει, ἡ δὲ τοῦ τινός ἐστιν δηλωτική Καὶ ἡ μὲν καθολικοῦ πράγματος χαρακτῆρα δηλοῖ· ἡ δὲ τοῦ κοινοῦ τὸ ἴδιον ἀποδιαστέλλεται (1, 1280 AB; cf 2, 1915 A).
4. 1, 1281 BD.

ment indépendante, et par conséquent ne convient pas respectivement aux parties d'un tout, ces parties fussent-elles elles-mêmes des natures ou des substances : car ces parties existent et subsistent non pas en elles-mêmes, mais dans le tout.

Ces définitions une fois données, Léonce pose en principe que la nature ne peut exister qu'individuelle, dans un individu, et conséquemment hypostasiée de quelque façon : ἀνυπόστατος μὲν οὖν φύσις, τουτέστιν οὐσία, οὐκ ἂν εἴη ποτέ [1]. Une nature sans hypostase est une abstraction. Dès lors, il semblerait que puisque la nature humaine de Jésus-Christ existe, elle est aussi une hypostase. C'est mal conclure, continue Léonce [2]. Entre être soi-même une ὑπόστασις et être ἀνυπόστατος il y a un milieu, celui d'être ἐνυπόστατος, d'exister non en soi mais dans un autre comme la partie dans le tout. C'est ce qui arrive pour l'humanité de Jésus-Christ : elle n'est pas ἀνυπόστατος, puisqu'elle existe : elle n'est pas une hypostase, puisqu'elle n'existe pas καθ' ἑαυτήν : mais elle est ἐνυπόστατος, parce qu'elle existe dans le Verbe à qui elle appartient, et qui lui donne le pouvoir d'exister en la recevant en lui [3].

Ce mode d'exister, cette enhypostasie [4] de l'humanité est-elle possible? Notre auteur essaie de l'établir rationnellement en montrant que la nature présente des cas analogues. Ainsi, les caractères spécifiques et

1. 1, 1280 A.
2. 1, 1277 D.
3. 1, 1277 D et suiv.; 2, 1944 C. Dans ce dernier passage, Léonce touche à la question de la possibilité d'une union hypostatique entre le Verbe et une personne humaine préexistante, dont l'hypostase ou personnalité aurait été abolie par cette union. Il se prononce pour l'affirmative. — Sur l'origine et l'histoire du terme ἐνυπόστατος, v. JUNGLAS, *op. cit.*, p. 150 et suiv.
4. Léonce la définit ainsi : Τὸ δὲ ἐνυπόστατον τὸ μὴ εἶναι αὐτὸ συμβεβηκὸς δηλοῖ, ὃ ἐν ἑτέρῳ ἔχει τὸ εἶναι, καὶ οὐκ ἐν ἑαυτῷ θεωρεῖται. Être enhypostasié convient à ce qui n'est pas un accident, et qui cependant existe en un autre et non en soi-même (1, 1277 D).

individuants, ποιότητες οὐσιώδεις ou ἐπουσιώδεις ont une manière d'exister de ce genre, puisque, d'une part, ils ne sont pas de simples accidents et, d'autre part, ils ne sont pas des natures subsistantes (πράγματα ὑφεστῶσα)[1]. La même chose se produit toutes les fois que deux éléments unis entre eux conservent néanmoins leur nature propre, par exemple dans l'union du corps et de l'âme, dans un flambeau allumé[2]. Léonce toutefois se rend compte que ce sont là de simples comparaisons qui ne rendent qu'imparfaitement compte d'un fait unique[3].

On voit, en tout cas, le parti que Léonce pouvait tirer de sa théorie de l'ἐνυπόστατον contre les deux hérésies contraires des nestoriens et des monophysites. Puisque être φύσις n'était pas nécessairement être ὑπόστασις et πρόσωπον, les premiers avaient tort de conclure de la dualité des natures dans le Christ à la dualité des personnes et des hypostases; les seconds avaient tort de conclure de l'unité de l'hypostase et de la personne à l'unité de la nature. Aux nestoriens notre auteur faisait remarquer qu'il est bien vrai que le Verbe τέλειος a pris une humanité complète, τέλεια : mais que, si ces deux éléments sont complets et parfaits, considérés en eux-mêmes, ils ne sont, considérés vis-à-vis du Verbe incarné dont ils sont les éléments, que comme des parties incomplètes, comme le corps et l'âme vis-à-vis de l'homme[4]. Il n'y a donc dans le Christ qu'une per-

1. 1, 1277 D.
2. 1, 1280 B, 1304 BC.
3. 1, 1280 D.
4. Οὐδὲ ὁ Λόγος τέλειος Χριστὸς, κἂν τέλειος εἴη θεὸς, μὴ τῆς ἀνθρωπότητος αὐτῷ συντεταγμένης· οὔτε ἡ ψυχὴ τέλειος ἄνθρωπος, κἂν τελείαν ἔχει οὐσίαν, μὴ τοῦ σώματος αὐτῇ συνεπινοουμένου (1, 1289). Léonce force ici la note. Le Verbe ἄσαρκος n'est pas en effet tout le Christ, mais il n'en est pas non plus une partie proprement dite, car il n'est pas perfectionné par l'union : et c'est pourquoi il garde sa personnalité.

sonne. Aux monophysites, et aux sévériens en particulier, il faisait remarquer que si les caractères spécifiques de la nature humaine, τὸ λογικὸν καὶ φθαρτὸν εἶναι, se sont trouvés en Jésus-Christ — ce qu'ils concédaient, — il faut bien admettre qu'il y a eu en lui une φύσις humaine, et par conséquent deux natures[1]. Et qu'on n'objecte pas l'exemple du corps et de l'âme, qui ne forment dans l'homme qu'une nature, pour conclure qu'il n'y a non plus qu'une nature dans l'Homme-Dieu. Le résultat de l'union de l'âme et du corps en effet n'est pas seulement un individu τὶς ἄνθρωπος : c'est une espèce, une φύσις caractérisée, une nature à laquelle plusieurs individus peuvent participer; et comme on peut attribuer à chacun des individus ce qui est de la nature ou de l'espèce, on peut dire de chaque homme qu'il est μία φύσις, bien que le corps et l'âme gardent en chacun d'eux leur ἰδιότης. Mais en Jésus-Christ il n'en va pas de même. Le résultat de l'union en lui n'est pas une nature christique, χριστότης, εἶδος Χριστῶν, qui puisse être participée : c'est forcément un individu, une hypostase unique, incommunicable. Il n'est donc pas μία φύσις, il est μία ὑπόστασις[2]. Il n'existe que trois cas, ajoute Léonce, où l'on peut parler de μία φύσις : 1° relativement à l'espèce ; 2° relativement à l'individu en tant qu'il participe à l'espèce ; 3° lorsque de deux natures, par le mélange, s'en forme une troisième différente des deux autres, ἐξ ἑτεροειδῶν ἑτεροειδές. Le cas de Jésus-Christ ne rentre dans aucun d'eux[3].

Restait un dernier argument de Sévère : si l'on admet deux natures dans le Christ, il faut admettre deux ἐνέργειαι, ce qui conduit à admettre deux per-

1. 1, 1317 D — 1320 A.
2. 1, 1289 B — 1292 B.
3. 1, 1292 BC.

sonnes. Cette difficulté ne semble pas avoir frappé Léonce. Puisque chaque nature conserve ses ἰδιώματα, il est dans l'ordre qu'elle conserve aussi ses ἐνέργειαι, qui ne sont que ses propriétés réelles ou facultés en action [1]. Léonce repousse donc la διαίρεσις καθ' ἐνέργειαν qui impliquerait une séparation des natures [2], mais il repousse aussi l'ἕνωσις καθ' ἐνέργειαν. De même, il écarte la formule sévérienne, τὰς φύσεις μόνῃ τῇ ἐπινοίᾳ θεωροῦμεν, qui implique l'unité objective de nature en Jésus-Christ [3], mais il justifie l'expression de quelques Pères, τὴν τῶν φύσεων διαίρεσιν καθ' ἐπίνοιαν λαμβάνειν, parce qu'il s'agit ici non de distinguer, mais de séparer les natures [4].

Léonce maintient donc absolument la doctrine de Chalcédoine; il tâche seulement de la concilier avec les formules cyrilliennes. Ceci est visible et dans les formules des moines scythes dont il a été un des patrons, et dans certaines autres façons de parler qu'il conserve malgré leur apparente hétérodoxie. S'il condamne l'ἕνωσις συγχυτική [5], il approuve l' ἕνωσις κατ' οὐσίαν, ἕνωσις οὐσιώδης, qui n'est évidemment que l'ἕνωσις φυσική de saint Cyrille, et qu'il entend dans le sens d'ἕνωσις καθ' ὑπόστασιν [6], puisqu'il donne pour toute preuve de sa légitimité la communication des idiomes, ἀντίδοσις τῶν ἰδιωμάτων [7]. La formule μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη est semblablement adoptée et justifiée dans les numéros 16 et 17 des *Capita triginta contra Severum* [8].

De tout ceci on peut conclure que Léonce de Byzance

1. 1, 1320 AB; cf. 2, 1932 C.
2. 2, 1932 C, 1933 B.
3. 2, 1929 D — 1932 D.
4. 2, 1932 C; cf. 1937 C.
5. 2, 1940 C — 1941 A.
6. 1, 1297 D — 1300 A, 1304 B.
7. Par exemple 1, 1305 C.
8. 2, 1905.

a été excellemment le théologien de son temps. Il s'est attaché à la politique de Justinien, et s'est efforcé de la servir en aplanissant aux dissidents le chemin du retour à l'Église, et en détruisant, autant que possible, les difficultés que leur raison soulevait dans le domaine théologique contre cette réunion. De ces efforts la doctrine christologique a largement profité. Avec Léonce, on peut dire que la notion de la personnalité considérée au point de vue physique s'est complètement fixée, et que le problème de ses rapports avec la nature en Jésus-Christ a reçu sinon une solution adéquate quant au fond, du moins un commencement d'explication exprimé en un terme juste et définitif. C'était là un progrès durable et que la suite devait consacrer, puisque saint Jean Damascène, écrivant deux siècles plus tard, devait reprendre sur ce sujet les mêmes idées, et souvent les mêmes formules que son prédécesseur.

CHAPITRE VI

LE MONOTHÉLISME. DÉFINITION DE LA DUALITÉ DES VOLONTÉS ET DES OPÉRATIONS EN JÉSUS-CHRIST[1].

§ 1. — Les débuts du monothélisme jusqu'à la publication de l'Ecthèse (619-638).

On a vu, dans le chapitre précédent, comment le désir de procurer dans l'empire l'unité religieuse avait conduit Justinien à l'affaire des trois chapitres. Un désir semblable allait, pendant soixante ans, soulever dans l'Église une nouvelle querelle, celle du monothélisme. Ce n'est pas que la question d'une ou deux opérations, d'une ou deux volontés dans le Christ fût entièrement nouvelle. On se souvient que, s'appuyant sur saint Cyrille et sur le Pseudo-Aréopagite, Sévère s'était prononcé nettement dans le sens de l'unicité d'opération et de volonté. A Léonce de Byzance, au contraire, la dualité des volontés et des opérations paraissait être une conséquence de la dualité des natures; et cette opinion avait été celle d'Éphrem d'Antioche[2],

1. Sources : Les pièces originales dans MANSI, X, XI, et les *Patrologies* grecque et latine aux tomes indiqués. Consulter spécialement HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, III, 1. G. OWSEPIAN, *Die Entstehungsgeschichte des Monothelismus*, Leipzig, 1897. G. KRUEGER, Artic. *Monotheleten*, dans *Realencyklop. für protest. Theologie*, XIII. J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905. DUCHESNE, *Eglise VIe siècle*, p. 431-485.

2. *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 2105.

du moine Eustathe[1] et de Jean de Scythopolis[2]. On parlait déjà de μία ἐνέργεια et de μία θέλησις à Alexandrie, vers l'an 600 ; et le patriarche Eulogius (580-607) avait dû réfuter ces erreurs[3]. Mais il est probable que, restant dans le domaine théologique, la controverse n'aurait été considérée que comme un incident secondaire de la dispute monophysite. La raison politique vint lui donner tout à coup une ampleur inattendue.

Héraclius avait à défendre l'empire contre les Perses et les Arabes[4], et telle était la force des haines confessionnelles dans les provinces où dominaient les monophysites que l'empereur pouvait craindre que les dissidents ne favorisassent les envahisseurs au lieu de les repousser. Il importait donc souverainement de trouver une formule de conciliation sur laquelle orthodoxes et hérétiques pussent s'entendre et sceller, avec la paix religieuse, l'union contre l'ennemi commun. L'empereur crut l'avoir découverte dans la formule de l'unique opération dans le Christ. Un homme, qui lui était dévoué et en qui il avait pleine confiance, lui aiderait, pensait-il, à la faire accepter de tous : c'était le patriarche de Constantinople, Sergius.

Probablement, Sergius y avait déjà pensé de lui-même. Une série de conférences et de lettres se succédèrent pour réaliser le plan conçu. Dès 619, Sergius écrit à Georges Arsas, paulianiste d'Alexandrie, pour lui demander de lui envoyer les textes des Pères parlant d'une seule ἐνέργεια dans le Christ, afin de pouvoir, sur cette formule, conclure l'union des paulianistes

1. *Epist. de duab. naturis, ibid.*, col. 909 B.
2. *Doctrina Patrum*, DIEKAMP, p. 85 et suiv.
3. Dans son traité Περὶ τῆς ἁγίας τριάδος καὶ περὶ τῆς θείας οἰκονομίας, dont un fragment important a été édité par O. BARDENHEWER dans *Theologische Quartalschrift*, 78 (1896), p. 353-401, v. p. 372, 374, 375.
4. Pour ceux-ci à partir de 634.

avec l'Église[1]. En 622, au cours de sa campagne en Arménie, Héraclius confère à Théodosiopolis avec Paul le Sévérien (ou le Borgne), et cherche inutilement à le gagner au monénergisme[2]. En 626, à l'occasion d'une expédition en Lasique, l'empereur insiste encore sur le monénergisme auprès du métropolitain de la province, Cyrus de Phasis. Cyrus émet des doutes sur la légitimité de l'expression μία ἐνέργεια : la lettre de saint Léon lui paraît claire sur ce point. Mais, sur l'ordre de l'empereur, il en écrit à Sergius, pour savoir si, après l'union, on doit admettre en Jésus-Christ μίαν ἡγουμενικὴν ἐνέργειαν[3]. Sergius le rassure, et lui envoie une lettre de Mennas, un de ses prédécesseurs, à Vigile, contenant un certain nombre de témoignages de Pères περὶ μιᾶς ἐνεργείας καὶ ἑνὸς θελήματος τοῦ σωτῆρος ἡμῶν Χριστοῦ[4]. Cyrus est gagné. Gagné aussi quelque temps après l'évêque de Pharan en Arabie, Théodore, à qui Sergius écrit de même en lui envoyant copie de la lettre de Mennas. Ainsi se formait peu à peu un premier noyau de monothélites.

Une occasion se présenta bientôt pour lui de se montrer. Le patriarcat d'Alexandrie étant devenu vacant, Héraclius y fit nommer, en 631, Cyrus de Phasis, avec mission spéciale de conclure l'union avec les monophysites d'Égypte. Cyrus s'y employa avec zèle. Il gagna effectivement les théodosiens ou phthartolatres avec leurs clercs, les personnages de marque et plusieurs milliers de personnes, et, le 3 juin 633, célébra avec eux les saints mystères[5]. L'union était fondée sur un

1. *P. G.*, XCI, 333. Les paulianistes étaient un parti monophysite.
2. MANSI, XI, 529.
3. MANSI, XI, 560, 561.
4. MANSI, XI, 529, 532. L'authenticité de cette lettre fut contestée par les légats au VI[e] concile général de 680. On se demande si elle n'a pas été fabriquée par Sergius lui-même.
5. *Epist. Cyri ad Sergium*, MANSI, XI, 561, 564.

formulaire de neuf anathématismes concerté entre les deux partis[1]. On s'y rapprochait autant que possible du langage monophysite sans en adopter la doctrine. L'union en Jésus-Christ est φυσική τε καὶ καθ' ὑπόστασιν (IV); Jésus-Christ est ἐκ δύο φύσεων : il est μία φύσις τοῦ θεοῦ Λόγου σεσαρκωμένη, une seule hypostase synthétique, σύνθετος (VI). Le septième anathématisme définissait le monénergisme : on y condamnait quiconque niait « qu'il n'y eût qu'un seul Christ et Fils, opérant les actions divines et les actions humaines par une seule opération théandrique, comme le dit saint Denys[2] : les éléments dont l'union s'est faite se distinguant par la seule considération de l'esprit et le discernement de l'intelligence ».

L'accord ainsi conclu fut triomphalement annoncé par Cyrus à l'empereur et à Sergius. Celui-ci répondit par une lettre[3], dans laquelle il félicitait son collègue et approuvait la doctrine des anathématismes et notamment du septième : πᾶσα γὰρ θειά τε καὶ ἀνθρωπίνη ἐνέργεια, disait-il, ἐξ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ σεσαρκωμένου Λόγου προήρχετο : et il ajoutait que telle était la doctrine de saint Léon dans le fameux passage : ἐνεργεῖ ἑκατέρᾳ μορφῇ μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας. Dans cette citation, remarquons-le, l'ablatif ἑκατέρᾳ μορφῇ était mis pour le nominatif « agit utraque forma », ce qui modifie le sens. En tout cas, si le parti impérial triomphait, les monophysites ne triomphaient pas moins de leur côté. Pour eux, la reconnaissance d'une seule opération était la reconnaissance équivalente d'une seule nature dans le Christ[4].

1. Les voir dans Mansi, XI, 564-568; Hahn, § 232.

2. Ἐνεργοῦντα τὰ θεοπρεπῆ καὶ ἀνθρώπινα μιᾷ θεανδρικῇ ἐνεργείᾳ κατὰ τὸν ἐν ἁγίοις Διονύσιον. Le mot ἐνέργεια, en latin *operatio*, ne désigne pas dans cette controverse l'énergie ou la force active, mais l'acte lui-même, l'opération, l'agir, τὸ ἐνεργεῖν

3. Mansi, X, 973-976.

4. *Vita Maximi, P. G.*, XC, 77.

Ce premier succès des monothélites fut suivi presque aussitôt (en 634) de deux autres. Une union fut conclue avec les Arméniens dissidents, qui malheureusement dura peu; et l'empereur gagna à sa cause, à condition de le reconnaître pour légitime, le patriarche monophysite d'Antioche, Anastase.

Ainsi, tout semblait aller pour le mieux pour la nouvelle doctrine et ses partisans. Une première opposition cependant venait de s'élever dont Sergius mesura de suite l'importance. Au moment de l'union avec les théodosiens, deux moines se trouvaient en Égypte, Sophronius et Maxime, dont le premier eut communication des neuf anathématismes de 633. Sophronius en aperçut immédiatement le venin, et supplia Cyrus d'y renoncer [1]. N'ayant pu l'obtenir, il se rendit auprès de Sergius pour le même objet, sans plus de résultat. Même, si l'on en croit Sergius [2], celui-ci persuada à Sophronius de ne plus parler ni d'une ni de deux opérations en Jésus-Christ, et de s'en tenir à la doctrine universellement reçue des deux natures, et de l'unique personne de Jésus-Christ opérant à la fois les choses divines et humaines. Sergius en écrivit à Cyrus dans ce sens, et Sophronius revint en Palestine. Mais, sur la fin de cette année 633, ou au début de 634, Sophronius fut élu patriarche de Jérusalem. Cette circonstance changeait sa situation doctrinale. De simple fidèle il devenait juge de la foi : le silence lui parut une forfaiture. A l'occasion probablement de son intronisation (634), il tint à Jérusalem un synode qui définit la doctrine des deux opérations et des deux volontés (δύο θελήσεις καὶ ἐνεργείας) [3], puis il envoya sur ce sujet sa lettre synodale (γράμματα ἐνθρονιστικά) au

1. MANSI, X, 691; XI, 532.
2. *Lettre de Sergius à Honorius*, MANSI, XI, 533, 536.
3. MANSI, X, 607.

pape Honorius, à Sergius et aux autres patriarches [1].

Cette lettre, dont l'importance est considérable, peut se diviser en trois parties. La première (col. 465-472) s'occupe de la Trinité. La seconde aborde la question christologique. Sophronius expose d'abord la doctrine de l'unité de personne et de la dualité des natures, puis en vient au problème des opérations. La dualité des opérations dans le Christ est, d'après lui, une conséquence de la dualité des natures et de la persistance de leurs propriétés. « Comme dans le Christ chaque nature conserve sans diminution sa propriété, ainsi chaque forme opère en communion avec l'autre ce qu'elle a de propre » (col. 480). Puisque l'être des natures est distinct, distinctes aussi sont les opérations, et nous nous gardons d'admettre que ces natures n'ont qu'une unique opération essentielle et physique, de peur que nous ne soyons amenés à les fondre en une seule nature (col. 481). Car c'est par les opérations, disent les philosophes, que l'on discerne les natures, et c'est la différence des opérations qui permet de saisir la diversité des substances (col. 484). Quant à cette opération théandrique dont parle Denys, il faut remarquer que Denys ne la donne pas comme l'*unique opération* en Jésus-Christ, mais comme une opération nouvelle (καινὴν... ἑτερογενεῖ καὶ διάφορον) qui s'ajoute aux deux autres, et qui comprend les actions où la divinité et l'humanité s'exercent à la fois (col. 488).

Toutefois, s'il y avait en Jésus-Christ deux opérations, il n'y avait qu'un opérateur, Sophronius ne l'oubliait pas : « Toute parole et toute opération, qu'elle soit divine et céleste, ou humaine et terrestre, nous professons qu'elle vient d'un seul et même Christ et

1. On la trouve dans MANSI, XI, 461-509, et dans *P. G.*, LXXXVII, 3, col. 3148-3200. V. HAHN, § 233. Les colonnes indiquées dans mon texte se rapportent à Mansi.

Fils et de son unique hypostase synthétique. C'était le Verbe de Dieu incarné qui produisait naturellement de lui chaque opération, sans division et sans confusion, suivant ses natures : suivant la nature divine, en laquelle il était consubstantiel au Père, l'opération divine et inexplicable ; et suivant la nature humaine, en laquelle il restait consubstantiel à nous, hommes, l'opération humaine et terrestre : chaque opération convenable et correspondante à chaque nature » (col. 484 ; cf. 480).

Il est remarquable que Sophronius, qui affirme si bien deux opérations dans le Christ, ne parle nulle part de deux volontés. Il n'ignorait pas cependant ce que Sergius pensait de ce dernier point. Mais la controverse n'avait pas encore fait éclat dans ce sens, et on ne saurait de son silence conclure, comme on l'a fait (Dorner), que le patriarche de Jérusalem admettait, au-dessus des deux opérations, une volonté hypostatique unique. Il observait seulement que Jésus-Christ ne subissait pas involontairement et nécessairement (ἀκουσίως ἢ ἀναγκαστῶς) les mouvements et passions de la nature humaine, bien qu'il les subît naturellement et humainement (φυσικῶς καὶ ἀνθρωπίνως, col. 484 et suiv.). Ce n'est pas dire que l'activité et volonté humaines fussent régies et mues par la seule volonté divine.

La troisième partie de la lettre de Sophronius (col. 489-509) s'occupait de questions étrangères à notre sujet et qu'il est inutile de rapporter ici. On y remarquera seulement l'acceptation entière de toutes les lettres de saint Léon « comme sorties de la bouche de Pierre, le coryphée des apôtres » (col. 497).

Tels sont les principaux traits de ce long document, écrit d'un style boursouflé et prolixe, la première protestation contre l'erreur monothélite.

Sergius avait dû pressentir son apparition, car, avant

même qu'il ne fût publié, il avait tâché — ce qui lui était du reste commandé par ailleurs — de s'en garder du côté de Rome. Le pape était alors Honorius (27 octobre 625-638). Il était capital, si l'on voulait faire quoi que ce soit de durable, de l'avoir avec soi. Aussi Sophronius était-il à peine élu patriarche, que Sergius écrivait à Honorius une lettre à laquelle plus d'un emprunt a été fait pour l'histoire des origines de cette controverse[1]. Après y avoir rapporté les événements résumés ici jusqu'à son entrevue avec Sophronius à Constantinople, Sergius continuait en plaidant perfidement la cause monothélite, bien qu'il parût ne désirer que le silence sur ces questions. A la suite de sa conférence avec Sophronius, disait-il, il avait écrit à Cyrus d'Alexandrie, pour lui recommander de ne parler ni d'une seule opération, puisque cette expression, bien qu'usitée par quelques Pères, choquait certaines personnes, ni de deux opérations, puisque cela paraissait une nouveauté et scandalisait beaucoup de gens. D'autant plus qu'admettre deux opérations conduirait à admettre en Jésus-Christ deux volontés contraires l'une à l'autre, ce qui est une impiété (ἀλλὰ γὰρ καὶ ἕπεσθαι ταύτῃ τὸ, καὶ δύο πρεσβεύειν θελήματα ἐναντίως πρὸς ἄλληλα ἔχοντι, col. 533). La doctrine des Pères en effet est que l'humanité de Jésus-Christ n'a jamais eu de mouvement contraire à la volonté du Verbe qui lui était uni, mais a accompli son opération naturelle quand et comment et autant que le Verbe l'a voulu (τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν ὁπότε, καὶ οἵαν, καὶ ὅσην αὐτὸς ὁ Θεὸς Λόγος ἠβούλετο, col. 536). Cette humanité était, vis-à-vis du Verbe, exactement ce qu'est notre corps vis-à-vis de l'âme qui le régit (ἡγεμονεύεται), l'orne et le dispose à son

1. La voir dans Mansi, XI, 529-537.

gré. De même l'humanité en Jésus-Christ était toujours et en tout mue et régie par la divinité du Verbe (ὑπὸ τῆς αὐτοῦ τοῦ Λόγου θεότητος ἀεὶ καὶ ἐν πᾶσιν ἀγόμενον θεοκίνητον ἦν, col. 536). Malgré cela, continue Sergius, nous avons préféré laisser ces discussions et nous en tenir au langage courant des Pères. C'est à quoi Sophronius a consenti, et ce que nous avons suggéré à l'empereur, en lui envoyant les témoignages des Pères sur l'unique opération et l'unique volonté contenus dans la lettre de Mennas à Vigile. Nous lui avons conseillé de confesser simplement « que le Fils unique de Dieu, vraiment Dieu et homme à la fois, opère, lui unique, les choses divines et humaines, et que du même et unique Dieu Verbe incarné, comme nous l'avons dit, procède sans partage ni division toute opération, soit divine, soit humaine » (col. 537). C'est là ce que saint Léon a enseigné par son « Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est ».

Cette façon de traiter la nouvelle question par le silence ne pouvait que plaire extrêmement à un romain comme Honorius. Il donna droit dans le piège que Sergius lui tendait. On a de lui au patriarche de Constantinople deux lettres qui ont occasionné bien des discussions et qui demandent une analyse attentive.

La première[1] est une réponse immédiate à la lettre de Sergius; le pape n'a pas encore reçu le document intronistique de Sophronius. Cette réponse, d'une rédaction confuse, peut se résumer dans les trois idées suivantes : 1° On doit éviter de dire une ou deux opérations : ce sont là des questions nouvelles de

1. On n'a plus l'original latin, mais une traduction grecque reconnue fidèle au VI[e] concile général, dans Mansi, XI, 537-544. Le latin donné par Mansi et par Migne (*P. L.*, XL, 470-474) représente une vieille traduction faite sur le grec.

mots qui scandalisent les simples. Si nous disons deux opérations, on nous prendra pour des nestoriens; si nous parlons d'une seule opération, on nous croira eutychiens. Nous savons par l'Écriture que Jésus-Christ est l'unique opérateur de la divinité et de l'humanité; qu'il a opéré d'une multitude de façons; mais ni les évangiles ni les apôtres ni les conciles n'ont parlé d'une ou de deux opérations : et décider s'il est à propos en effet de dire une ou deux opérations n'est pas notre affaire : c'est celle des grammairiens et des philosophes. Qu'on se taise donc sur ce point, ou, si quelqu'un veut s'en occuper, qu'il ne fasse pas de son opinion un dogme de foi. — 2° Il faut s'en tenir à ceci : Jésus-Christ, personne unique, a accompli à la fois les œuvres divines et les œuvres humaines avec le concours des deux natures : le même Jésus-Christ a opéré dans ses deux natures divinement et humainement. — 3° Quant à l'unité de volonté, on doit la reconnaître; car le Verbe a sans doute pris notre nature, mais non pas notre nature viciée; il a pris notre chair, sans la loi de la chair qui répugne à celle de l'esprit. Il n'y a donc pas eu en Jésus-Christ de volonté de sens différent, ni contraire (διάφορον ἢ ἐναντίον θέλημα) à la loi de l'esprit; et, s'il est dit : *Je ne suis pas venu faire ma volonté, mais celle du Père qui m'a envoyé* (*Ioan.*, VI, 38), et: *Non pas ce que je veux, mais ce que vous voulez, mon Père* (*Marc.*, XIV, 36), cela ne dénote pas une volonté différente [de celle du Père], mais seulement l'économie de l'humanité qui a été prise (οὐχ εἰσὶ ταῦτα διαφόρου θελήματος, ἀλλὰ τῆς οἰκονομίας τῆς ἀνθρωπότητος τῆς προσληφθείσης). Ces paroles ont été dites pour notre instruction, afin qu'imitant l'exemple du Maître, chacun de nous préfère à sa volonté propre celle de Dieu.

La deuxième lettre d'Honorius, dont on ne possède

que des fragments [1], est postérieure à la lettre synodale de Sophronius dont elle semble blâmer les excès. Elle reproduit à peu près les idées de la première. Le pape souhaite encore que l'on supprime de la prédication de la foi la mention nouvelle d'une ou de deux opérations. L'existence en Jésus-Christ de deux natures est claire d'après les Écritures; mais c'est folie (πάνυ μάταιον) de parler dans le médiateur Jésus d'une ou de deux opérations. Dans le second fragment, Honorius touche à un moment à la vraie doctrine en reproduisant la formule de saint Léon : chaque nature, unie à l'autre d'une union naturelle, et en communion avec elle, opère et est opérante, la divine accomplissant ce qui est de Dieu, l'humaine accomplissant ce qui est de la chair, sans division, ni confusion, ni conversion. Ce qui n'empêche pas le pontife de conclure encore qu'au lieu d'une ou de deux opérations, il vaut mieux parler d'un seul opérateur et de deux natures opérantes. Le pape ajoutait qu'il écrivait dans le même sens à Cyrus et à Sophronius, et que les délégués de celui-ci lui avaient promis que le patriarche de Jérusalem cesserait de parler de deux opérations, pourvu que celui d'Alexandrie voulût bien, de son côté, ne plus parler d'une seule opération.

Ces deux lettres ne pouvaient qu'encourager Sergius à persévérer dans la réalisation de son plan. Toutefois, comme il importait de pallier l'effet produit par l'éclat de Sophronius, il prépara dès 636, et fit signer par l'empereur en 638, lorsque celui-ci revint d'Orient, le texte d'un édit destiné à fixer l'attitude que l'on devait garder dans ces questions : c'est l'*Ecthèse*.

L'Ecthèse [2] est une profession de foi. Après avoir exposé la doctrine de la Trinité et de l'incarnation en

1. Grec-latin dans MANSI, XI, 579-582; latin dans *P. L.*, XL, 474, 475.
2. Texte dans MANSI, X, 992-997. Extrait dans HAHN, § 234.

général, elle en vient à la question des opérations et des volontés en Jésus-Christ. Toute opération soit divine soit humaine doit être attribuée au seul Verbe incarné; mais il faut éviter de dire ou d'enseigner une ou deux opérations: mieux vaut dire qu'il n'y a qu'un seul Jésus-Christ qui opère à la fois les choses divines et humaines. L'expression *une opération* en choque plusieurs, qui pensent y voir un détour pour revenir au monophysisme; d'autre part, l'expression *deux opérations*, inouïe jusqu'ici, en scandalise beaucoup, parce qu'elle conduit à admettre en Jésus-Christ deux volontés contraires : « Aussi, conclut l'Ecthèse, suivant en tout, et en ceci particulièrement, les saints Pères, nous confessons en Notre-Seigneur Jésus-Christ vrai Dieu une seule volonté, car en aucun temps sa chair vivifiée d'une âme intelligente n'a, séparément et de sa propre initiative, et contre l'assentiment du Verbe divin qui lui était hypostatiquement uni, exercé son activité naturelle, mais bien quand, et de la façon et autant que le Dieu Verbe le voulait[1]. » La pièce se terminait sur une exhortation à tous les chrétiens d'accepter cet exposé de foi sans y rien changer.

En Orient, l'Ecthèse fut acceptée en effet par la majorité de l'épiscopat. Sophronius était mort et avait reçu pour successeur un monothélite, Sergius de Joppé; Macédonius d'Antioche et Cyrus d'Alexandrie favorisaient les vues de l'empereur. A Constantinople, deux conciles tenus, l'un par Sergius entre les mois de septembre et de décembre 638[2], l'autre par son successeur, Pyrrhus, en 639, approuvèrent l'Ecthèse, et

1. Ἓν θέλημα τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ ἀληθινοῦ θεοῦ ὁμολογοῦμεν, ὡς ἐν μεδενὶ καιρῷ τῆς νοερῶς ἐψυχομένης αὐτοῦ σαρκὸς κεχωρισμένως καὶ ἐξ οἰκείας ὁρμῆς ἐναντίως τῷ νεύματι τοῦ ἡνωμένου αὐτῇ καθ' ὑπόστασιν θεοῦ Λόγου, τὴν φυσικὴν αὐτῆς ποιήσασθαι κίνησιν, ἀλλ' ὁπότε, καὶ οἵαν καὶ ὅσην αὐτὸς ὁ θεὸς Λόγος ἠβούλετο (996 C).
2. Sergius mourut le 8 ou le 9 décembre 638.

condamnèrent quiconque professait une ou deux opérations[1]. Les difficultés ne pouvaient donc venir de l'Orient : les décrets impériaux les plus manifestement abusifs étaient toujours sûrs de rencontrer dans l'épiscopat une adhésion servile. Mais elles allaient venir de Rome et de l'Occident. Honorius était mort le 12 octobre 638, et ses successeurs devaient regarder de plus près que lui à toutes ces questions. La vraie opposition au monothélisme était sur le point de commencer.

Avant d'en rappeler brièvement les diverses phases, il est nécessaire que nous nous fassions ici une idée précise de la doctrine monothélite. Cette doctrine est assez confuse et ne saurait être bien comprise sans quelques éclaircissements.

La christologie orthodoxe admet que le Verbe s'est uni la nature humaine au point de se l'approprier et de la faire sienne. Les actions et passions de cette nature lui sont donc rapportées comme au centre d'imputation : c'est lui, c'est le Verbe incarné qui agit et qui souffre dans et par cette nature. Mais ces mots doivent être exactement entendus. La nature humaine n'est pas aux mains du Verbe ce que serait un instrument aux mains d'un principe actif, la hache aux mains de l'ouvrier par exemple. La personnalité prise à part de la nature en effet n'a en soi aucune activité, n'est pas un principe dynamique : c'est un simple mode d'être de la nature, le mode d'exister à part soi et de former un tout physique indépendant. La personnalité est une *condition* requise pour que la nature exerce son activité, car une nature ἀνυπόστατος ne pourrait pas exister, ni par conséquent agir ; mais la personnalité ne met pas en branle cette activité. Si les actions et passions de la nature sont rapportées à la personne, ce n'est pas que

1. MANSI, X, 1000, 1001, 1004.

la personnalité prise isolément en soit la cause principale efficace : c'est parce que la personne concrète comprend et la nature et la personnalité, c'est-à-dire exprime le tout auquel doivent être rapportées les actions et passions de la nature, partie improprement dite de ce tout.

Par conséquent, lorsqu'on dit que le Verbe incarné agit et souffre dans et par sa nature humaine, que veut-on dire? Simplement que la nature humaine existant dans l'être du Verbe comme dans son hypostase ou sa personnalité agit et souffre, et que ces actions et passions sont légitimement attribuées au tout concret, à la personne du Verbe incarné. Le même raisonnement pourrait être fait pour la nature divine du Verbe, et nous verrions ainsi que les activités et opérations divines et humaines de Jésus-Christ, Verbe incarné, doivent être considérées comme formant deux séries *parallèles*[1], ayant l'une et l'autre la condition de leur existence dans la personnalité du Verbe, mais procédant de chacune des deux natures comme de leur vrai principe efficient[2]. Ces séries, dis-je, sont *parallèles* et non *subordonnées* : l'activité humaine n'est pas subordonnée physiquement à l'activité divine, parce que ce n'est pas la *nature* divine, mais bien la *personne* du Verbe, simple relation subsistante, qui a fait sienne l'humanité. Si donc il y a harmonie entre ces deux activités en exercice, cette harmonie n'est pas obtenue d'une façon en quelque sorte mécanique : elle résulte du con-

1. Le mot *parallèle* ne doit point se prendre ici au sens strict et géométrique, puisque les deux séries ont un point commun de rencontre dans le Verbe; la suite explique suffisamment le sens que je lui donne.

2. C'est bien ce qu'a voulu exprimer saint Léon dans la phrase fameuse : « Agit enim utraque forma cum alterius communione quod proprium est ». Le mot *forma* a l'inconvénient d'être abstrait, mais il marque bien que les natures sont, en Jésus-Christ, les principes actifs. Cette activité de chaque nature s'exerce « cum alterius communione », parce que les deux natures sont unies dans le Verbe.

sentement libre et spontané de l'homme réglant ses résolutions et ses actes conformément au vouloir et aux actes divins.

Ces principes ont été complètement oubliés ou méconnus par les monothélites. Sous l'influence du monophysisme sévérien qui mettait partout et toujours en relief la personne du Verbe, ou du monophysisme eutychien qui absorbait la nature humaine dans la nature divine de Jésus-Christ; plus en arrière encore, sous l'influence de l'apollinarisme pour qui l'humanité du Christ privée d'âme humaine n'était qu'un organe mort aux mains de sa nature divine, les monothélites ont considéré la personne du Verbe comme un principe actif mouvant à son gré la nature humaine, ou ils ont fait de celle-ci une appartenance, par l'ἰδιοποίησις, de la *nature* divine en Jésus-Christ. Les deux activités divine et humaine ne s'exercent plus *parallèlement* : l'humaine est *subordonnée* à la divine et, suivant l'expression de Sergius, ne s'exerce plus que « quand et de la façon, et autant que le Verbe divin le veut ».

Cette dépendance cependant peut se concevoir d'une façon plus ou moins absolue, et il y a lieu de se demander comment les monothélites l'ont entendue.

On peut imaginer d'abord que les facultés humaines, y compris la volonté, n'accomplissent plus aucun acte élicite et spontané, mais agissent uniquement sur l'ordre et sous l'impulsion de la volonté divine. Celle-ci les meut et les applique à l'action, et la volonté humaine, mue elle-même, ne fait que transmettre aux autres facultés l'impulsion divine. La volonté humaine étant ainsi réduite à l'état passif, il n'y a vraiment dans le Christ qu'un seul vouloir, ἓν θέλημα, le θέλημα divin ou hypostatique, et il n'y a qu'une opération, μία ἐνέργεια, si l'on considère celle-ci dans sa source première.

Or il n'est pas douteux que cette forme d'erreur n'ait été professée par Sergius et ses partisans. La façon dont la lettre de Sergius à Honorius, l'Ecthèse, et Paul de Constantinople dans sa lettre au pape Théodore représentent l'humanité du Christ comme s'étant approprié le θέλημα θεῖον καὶ ἀδιάφορον du Verbe; comme étant ὑπ' αὐτοῦ (Λόγου) διὰ παντὸς, ἐν πᾶσιν, ἀγομένη τε καὶ κινουμένη, et par conséquent θεοκίνητος; comme n'exerçant pas son activité propre (φυσικὴν κίνησιν) indépendamment du Verbe et en dehors de son impulsion, mais seulement ὁπότε, καὶ οἷαν, καὶ ὅσην ὁ θεὸς Λόγος ἠβούλετο, prouve manifestement que ces auteurs supprimaient en Jésus-Christ homme toute spontanéité et tout acte de volonté libre. Et Macaire d'Antioche le signifia sans détour au VIe concile général, lorsque, interrogé s'il admettait en Jésus-Christ deux volontés naturelles et deux opérations naturelles, il répondit : Οὐ λέγω δύο φυσικὰ θελήματα ἢ δύο ἐνεργείας φυσικὰς ἐπὶ τῆς ἐνσάρκου οἰκονομίας τοῦ Κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἀλλ' ἓν θέλημα καὶ θεανδρικὴν ἐνέργειαν[1].

Mais on peut concevoir les choses d'une façon plus radicale encore, et refuser simplement à l'humanité de Jésus-Christ toute capacité propre d'agir. Cette humanité n'est plus alors qu'une substance inerte dans laquelle se répand et s'exerce l'activité divine, à peu près comme le corps reçoit de l'âme sa vie et son mouvement. Le principe dynamique est unique, et par conséquent unique aussi l'ἐνέργεια, l'action et opération de ce principe. C'est plus spécialement le *monénergisme*. Il semble bien que les monothélites en bon nombre ont reculé devant cette façon extrême de comprendre en Jésus-Christ l'unité d'opération. On a remarqué que, passé les premières années, Sergius, s'il veut que l'on

1. Mansi, XI, 345 E.

confesse l'unité de volonté, demande simplement que l'on se taise sur l'unité ou la dualité de l'ἐνέργεια : et il ne paraît pas avoir nié l'existence, dans l'humanité de Jésus-Christ, de facultés naturelles capables d'agir. Il est probable cependant que plusieurs de ses partisans n'ont pas imité sa réserve[1]. C'était, en effet, la doctrine d'Apollinaire, dont le monothélisme procède évidemment, qu'en Jésus-Christ le Verbe est la force, l'énergie, le moteur, tandis que l'humanité ou plutôt le corps est l'élément passif, le mobile, l'organe. Les fragments 107 et 117 de ses œuvres[2] sont péremptoires à ce point de vue : θεὸς ἀναλαβὼν ὄργανον καὶ θεός ἐστι καθὸ ἐνεργεῖ, καὶ ἄνθρωπος κατὰ τὸ ὄργανον. Μένων δὲ θεὸς οὐ μεταβέβληται. Ὄργανον καὶ τὸ κινοῦν μίαν πέφυκεν ἀποτελεῖν τὴν ἐνέργειαν[3]. Or cette doctrine se retrouve dans Théodore de Pharan : Εἶναι μίαν γινώσκειν ἐνέργειαν, ταύτης δὲ τεχνίτην καὶ δημιουργὸν τὸν θεὸν Λόγον· ὄργανον δὲ τὴν ἀνθρωπότητα[4]. La comparaison de l'union des éléments divin et humain dans le Christ avec celle du corps et de l'âme en l'homme, que les monothélites pressaient volontiers, conduisait d'ailleurs naturellement à cette conclusion, et beaucoup ont dû n'y pas échapper.

Il est enfin une troisième façon de comprendre en Jésus-Christ l'unité d'opération et de volonté : c'est de considérer tous ses actes comme provenant d'une unique nature mixte, théandrique, dont les actes portaient le même caractère. Des eutychiens ont pu entendre ainsi l'ἐνέργεια θεανδρική du faux Denys; mais ce n'était pas le cas de la masse des monothélites.

1. C'est l'avis de Petau, *De incarnatione*, VIII, cap. 4-6, et d'A. Chillet, *op. cit.*

2. Edit. Lietzmann, p. 232, 235. Cf. le deuxième volume de cette histoire, p. 100.

3. Fragm. 117. Il fut lu à la onzième session du VI[e] concile général, Mansi, XI, 449 DE.

4. Mansi, X, 961 D.

Voilà donc quel était le sens précis des formules mises en avant par Sergius et par l'empereur pour se concilier les monophysites : il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule volonté et une seule activité vraiment spontanée et libre, l'activité et la volonté divines. L'activité de la nature humaine, si tant est qu'elle existe, leur est complètement subordonnée : l'humanité n'est aux mains du Verbe qu'un instrument docile dont il se sert, mais qui ne saurait d'ailleurs avoir aucune initiative.

C'est contre cette fausse conception de l'humanité du Christ que l'orthodoxie allait engager la lutte.

§ 2. — La réaction dyothélite jusqu'au concile de Latran de 649.

Le pape Honorius, avons-nous dit, était mort le 12 octobre 638. Son successeur Severinus, qui ne régna que deux mois, eut peut-être le temps de condamner le monothélisme [1]. En tout cas, Jean IV, élu après lui, le fit condamner par un concile tenu à Rome en janvier 641 [2], et communiqua cette sentence à Héraclius [3]. Héraclius mourut le 11 février de cette même année, laissant le trône à ses deux fils, Héraclius le Jeune et Héracléon. Cette circonstance amena le pape à leur écrire presque aussitôt une lettre importante dont l'objet était d'exposer la vraie doctrine, et surtout de justifier l'orthodoxie d'Honorius [4]. Sergius, disait-il, ayant mandé à Honorius que quelques-uns enseignaient l'existence en Jésus-Christ de deux vo-

1. Héfele-Leclercq, *Hist. des conc.*, III, 1, p. 392.
2. Mansi, X, 607-610.
3. Héraclius, dans sa réponse, dont il reste une citation, affirma que l'Ecthèse n'était pas de lui, mais de Sergius (Mansi, XI, 9).
4. Elle se trouve dans Mansi, X, 682-686, et *P. L.*, LXXX, 602-607. La lettre est de 641.

lontés contraires, Honorius avait justement condamné cette erreur. En nous, en effet, qui naissons dans le péché et qui éprouvons la loi de la chair, il existe deux volontés opposées : *duas autem dico mentis et carnis invicem reluctantes;* mais en Jésus-Christ né innocent et en dehors de la convoitise, rien de semblable : il n'y avait dans sa sainte humanité qu'une volonté *humaine;* et c'est ce qu'avait voulu signifier Honorius. Au lieu de cela, le patriarche Pyrrhus et ses partisans le représentent comme n'ayant attribué à Jésus-Christ qu'une seule volonté, commune à la fois à la divinité et à l'humanité. Rien n'est plus faux [1]; et d'ailleurs cette doctrine n'est pas soutenable. L'unité de volonté supposerait ou que la divinité ou l'humanité du Sauveur est incomplète, suivant que l'on admettrait que cette volonté est humaine ou qu'elle est divine, ou que les deux natures n'en font qu'une, si l'on admettait que l'unique volonté et l'unique opération viennent à la fois de la divinité et de l'humanité. — Le pape, en terminant sa lettre, demandait la suppression de l'Ecthèse.

On ne sait au juste quelle impression cette lettre produisit à Constantinople : des bouleversements survinrent qui jetèrent en scène coup sur coup d'autres acteurs. Héraclius le Jeune mourut cette année même (641) ; Héracléon fut renversé, et le trône occupé par Constant II. De son côté, le patriarche Pyrrhus fut

1. On remarquera que Jean IV faisait porter la défense d'Honorius uniquement sur la question de l'unité de volonté. Il ne justifiait pas son prédécesseur d'avoir défendu de parler d'une ou de deux opérations, et d'avoir dit que, sur ce point, l'Écriture ne donne aucun enseignement. De plus, il ne voyait dans le texte d'Honorius que l'affirmation d'une seule volonté *humaine* en Jésus-Christ. Or Honorius avait insisté en effet sur l'unité de la volonté humaine, par suite de l'absence de concupiscence en Jésus-Christ, mais pour en conclure qu'il n'y avait non plus en lui qu'une seule volonté divine et humaine *quant à l'objet voulu*. Sur ce dernier point, à vrai dire, Honorius n'avait pas besoin d'être défendu.

impliqué dans la révolution : il dut s'enfuir en Afrique et reçut — sans qu'il eût donné sa démission — pour successeur un prêtre de Constantinople, Paul II (1er octobre 641). Enfin, le pape Jean IV mourut le 12 octobre 642, et, à sa place, on élut Théodore (24 novembre 642). Mais la politique pontificale resta la même. Aux lettres de communion de Paul, Théodore répondit[1] en condamnant de nouveau l'Ecthèse — que Constant II avait d'ailleurs retirée, — en faisant remarquer au patriarche que sa situation canonique n'était pas régulière, et en réclamant de lui une attitude doctrinale nette. Ces représentations furent inutiles. Pendant que Pyrrhus soutenait en Afrique, en juillet 645, contre l'abbé Maxime, la célèbre conférence dont celui-ci sortit vainqueur[2]; pendant que, à la suite de cette victoire, un énergique mouvement conciliaire se produisait en Afrique contre le monothélisme[3], Paul de Constantinople répondant, en 647, à de nouvelles instances du pape ne sut que reproduire, en la renforçant encore, la doctrine de l'Ecthèse[4]. Toute opération soit divine soit humaine vient du seul Verbe incarné. Il n'y a en Jésus-Christ qu'une seule volonté, parce que, autrement, il y aurait en lui deux volontés contraires et deux personnes, et parce que son humanité s'est approprié la volonté divine du Verbe, recevant en tout de lui l'impulsion et le mouvement (θεῖον ἐκέκτητο καὶ ἀδιάφορον θέλημα, ὑπ' αὐτοῦ (Λόγου) διὰ παντὸς ἀγομένη τε καὶ κινουμένη), et n'exerçant jamais de sa propre initiative et séparément de lui son activité naturelle, mais seulement quand, et de la façon, et autant que le Verbe le voulait.

1. MANSI, X, 702-705; *P. L.*, LXXXVII, 75-80.
2. V. les actes dans MANSI, X, 709-760; *P. G.*, CXI, 286-353.
3. V. les lettres dans MANSI, X, 919, 926, 930, 943.
4. V. sa lettre dans MANSI, X, 1020; *P. L.*, LXXXVII, 91; HAHN, § 235.

On ne pouvait donc rien attendre du patriarche de Constantinople. En 648 ou 649, Théodore le déposa[1]. Mais à ce moment même ou un peu auparavant, en 648, l'empereur lançait, sur les conseils de Paul, un nouvel édit : c'était *le Type*.

Le Type[2] prétendait imposer silence aux deux partis, et terminer la controverse en la supprimant. Le monothélisme et le dyothélisme y recevaient égal traitement : on devait cesser absolument de discuter s'il y avait dans le Christ une ou deux opérations, une ou deux volontés. L'Ecthèse était retirée; mais personne ne pouvait plus être inquiété pour ses opinions antérieures, et des peines sévères étaient édictées contre les délinquants.

Paru vingt ans plus tôt, le Type aurait peut-être réussi à faire la paix : maintenant, il était trop tard : la querelle s'était envenimée et des décisions autorisées étaient déjà intervenues; le silence n'était plus possible. Non seulement les discussions continuèrent, mais le débat prit une ampleur nouvelle, et Rome se disposa à frapper un coup plus fort.

A Théodore, mort le 14 mai 649, succédait, au mois de juillet, le pape Martin Ier. Il avait été apocrisiaire à Constantinople, et connaissait bien à qui il avait affaire. Encouragé par l'abbé Maxime, un de ses premiers soins fut de réunir au Latran, du 5 au 31 octobre 649, un concile de cent cinq évêques considéré presque à l'égal d'un concile général[3], et où le monothélisme fut examiné de près. Le pape ne craignit pas d'engager sa personne, et parla beaucoup. La doctrine des documents monothélites lus dans la troisième session fut, dans la cinquième, rapprochée de celle des Pères et de

1. MANSI, X, 877 E.
2. Texte dans MANSI, X, 1029-1032.
3. Actes dans MANSI, X, 863. Il y eut cinq sessions.

celle d'hérétiques déjà condamnés [1]. Le résultat fut une proscription de la nouvelle erreur, traduite dans une profession de foi et vingt anathématismes [2]. La profession de foi était celle de Chalcédoine à laquelle on avait ajouté : « ... Et duas eiusdem (Christi) sicuti naturas inconfuse, ita et duas naturales voluntates, divinam et humanam, et duas naturales operationes, divinam et humanam, in approbatione perfecta et indiminuta eumdem veraciter esse perfectum Deum et hominem perfectum secundum veritatem, eumdem atque unum Dominum nostrum et Deum Iesum Christum, utpote volentem et operantem divine et humane nostram salutem. » Cette même doctrine reparaissait dans les anathématismes, dont le deuxième affirmait la spontanéité (*sponte*) des souffrances de Jésus-Christ pour nous, et relevait ainsi l'intérêt sotériologique de la controverse. Le dix-huitième était porté contre Théodore de Pharan, Cyrus d'Alexandrie, Sergius, Pyrrhus et Paul de Constantinople, contre l'Ecthèse et le Type.

§ 3. — Le VIe concile général.

L'acte de Martin Ier condamnant le Type, alors que l'empereur était maître de Rome, était assurément un coup hardi. Constant II se vengea. Le pape, saisi par l'exarque Théodore Calliopas et conduit à Constantinople, fut relégué à Cherson où il mourut (16 septembre 655). Plusieurs évêques furent molestés; l'abbé Maxime, mutilé et plusieurs fois exilé pour son attache-

1. Trois séries de textes patristiques furent produits pour établir : 1° que d'après les Pères l'opération et la volonté ont leur source dans la nature et non dans l'hypostase, et conséquemment que le nombre des natures détermine celui des opérations et des volontés; 2° que les Pères ont attribué au Christ deux volontés libres; 3° qu'ils lui ont également attribué deux opérations naturelles.

2. MANSI, X, 1150-1162; HAHN, § 181.

ment au dyothélisme, expira le 13 août 662 : c'était la persécution.

A Rome cependant, Eugène avait succédé à Martin dès le 10 août 654[1]. Il essaya d'un accord, et envoya à Constantinople des apocrisiaires. On les circonvint si bien qu'ils acceptèrent une doctrine hybride reconnaissant en Jésus-Christ trois volontés, deux naturelles et une hypostatique[2]. C'était toujours mettre dans le Verbe le principe de l'activité humaine du Sauveur. A leur retour à Rome, ils furent très mal reçus. Mais Eugène mourut le 2 juin 657, et sous le règne de ses successeurs, Vitalien (657-672), Adéodat (672-676), Donus (676-678), une sorte de *modus vivendi,* fondé sur un silence réciproque, s'établit avec Constantinople où les patriarches ne faisaient que passer.

Une fois encore, la mort de l'empereur dénoua la situation. En 668, Constantin IV Pogonat succédait à Constant II assassiné. Il ne pressa pas l'acceptation du Type, et dès 678 demanda au pape — qui depuis le 27 juin de cette même année était Agathon — d'envoyer à Constantinople des délégués, pour examiner pacifiquement et de bonne foi la question en litige.

Agathon voulut que ses envoyés emportassent vraiment avec eux la décision de l'Église d'occident et, pour cela, fit tenir dans les différentes provinces des conciles dont quelques documents nous sont restés[3]. Lui-même en tint un à Rome de cent vingt-cinq évêques, vers Pâques 680. Puis, à leur départ, il remit aux délégués deux lettres, l'une écrite en son nom personnel à l'empereur et à ses deux fils[4], la seconde écrite aux mêmes destinataires au nom du pape et des évê-

1. Le pape Martin, qui avait connu son élection, n'avait pas protesté.
2. Mansi, XI, 12 et suiv., 14; *P. G.*, XC, 133 et suiv., 136.
3. Mansi, XI, 175-177, 203-208.
4. Mansi, XI, 234-286; *P. L.*, LXXXVII, 1161-1213; Hahn, § 236.

ques de son patriarcat[1]. Comme la seconde n'ajoute rien à la première, il suffit de connaître celle-ci. C'était une lettre dogmatique imitant le tome de saint Léon. Agathon y expose la foi de son Église dans une sorte de symbole, et, venant à la question des volontés et des opérations en Jésus-Christ, il dit : « Cum duas autem naturas, duasque naturales voluntates, et duas naturales operationes confitemur in uno domino nostro Iesu Christo, non contrarias eas nec adversas ad alterutrum dicimus... nec tanquam separatas in duabus personis vel substantiis, sed duas dicimus, eumdemque dominum nostrum Iesum Christum sicut naturas ita et naturales in se voluntates et operationes habere, divinam scilicet et humanam. » C'est là, continuait le pape, la foi de cette Église apostolique de Pierre qui ne s'est jamais écartée de la vérité, et dont l'autorité a toujours été suivie par l'Église catholique. Puis il expliquait plus au long la doctrine des deux opérations et des deux volontés, l'établissait par l'Écriture, produisait en sa faveur une série de textes des Pères, comparait à son tour l'erreur monothélite aux erreurs qui lui étaient apparentées et en faisait brièvement l'histoire. Il terminait en demandant que le patriarche de Constantinople acceptât la doctrine exposée, et que les empereurs s'employassent à procurer la paix fondée sur cette acceptation.

Munis des lettres du pape, les envoyés occidentaux arrivèrent à Constantinople le 10 septembre 680 au plus tard. Pogonat fit immédiatement convoquer les évêques des patriarcats de Constantinople et d'Antioche. Il ne comptait pas sur les patriarcats de Jérusalem et d'Alexandrie alors au pouvoir des Arabes, et, dans sa pensée, la réunion devait être une simple conférence dans

1. MANSI, XI, 286-315 : *P. L.*, *ibid.*, 1216-1248.

laquelle on discuterait à l'amiable l'affaire monothélite. Mais, contre toute attente, les deux patriarcats susdits purent être représentés par des fondés de pouvoir. La conférence se trouvat ransformée en concile, le VI[e] général[1].

Il dura du 7 novembre 680 au 16 septembre 681 et compta dix-huit sessions. Le procès-verbal de la première porte quarante-trois signatures, celui de la dix-huitième en porte cent soixante-quatorze. Les légats du pape sont nommés et souscrivent avant Georges, patriarche de Constantinople. Ce fut d'ailleurs un concile de critiques et de paléographes. On y vérifia l'authenticité et l'intégrité des textes allégués; on compara les manuscrits; on remonta aux sources. Les bibliothécaires, archivistes, copistes y jouèrent un rôle considérable. Ces précautions ne furent pas toujours inutiles.

Le récit détaillé de ces opérations n'entre pas, on le comprend, dans l'objet de ce volume : nous ne relèverons que les incidents plus significatifs. Les *leaders* de l'opposition monothélite étaient le patriarche d'Antioche, Macaire, le moine Étienne son disciple et les deux évêques de Nicomédie et de Claneus, Pierre et Salomon. Le patriarche de Constantinople, de cœur avec eux, attendait les événements. Ils avaient préparé, en faveur de leur opinion, des dossiers patristiques qui furent lus dans les cinquième, sixième, huitième et neuvième sessions; mais dans les troisième et quatorzième sessions le concile, sur la réclamation des légats et recherches faites, déclara fausses et subrepticement introduites dans les actes du concile de 553 les deux lettres de Vigile à Justinien et à Théodora, affirmant que Jésus-Christ était *una operatio*, et la lettre de Mennas à Vigile[2]. Dans les septième et dixième

1. Actes dans MANSI, XI.
2. MANSI, XI, 225, 584 et suiv. On ne voit pas clairement si le concile les considérait comme inauthentiques dans toutes leurs parties.

sessions, on lut les dossiers patristiques préparés par les légats en faveur du dyothélisme, et dans la huitième, Georges et ses adhérents furent invités à se prononcer. Georges et les évêques de son patriarcat se rallièrent au sentiment des légats; mais Macaire continua la résistance. Il confessa qu'il reconnaissait seulement ἓν θέλημα ὑποστατικὸν ἐπὶ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ θεανδρικὴν αὐτοῦ τὴν ἐνέργειαν[1], cette volonté unique étant d'ailleurs, d'après sa précédente déclaration, aussi celle du Père et du Saint-Esprit[2]. Toute cette doctrine se trouvait développée dans une ἔκθεσις ou ὁμολογία πίστεως du même Macaire, dont on donna immédiatement lecture[3]. Elle amena, dans la session neuvième (8 mars 681), la déposition de Macaire et du moine Étienne. Dans la treizième session (28 mars), on condamna les lettres dogmatiques de Sergius à Cyrus de Phasis et à Honorius, et la première réponse d'Honorius comme « absolument étrangères aux enseignements apostoliques, et aux décisions des saints conciles et de tous les saints Pères, et comme suivant les fausses doctrines des hérétiques ». Quelques autres écrits, notamment la seconde lettre d'Honorius à Sergius, furent aussi déclarés entachés de la même impiété. Sergius, Cyrus, Pyrrhus, Pierre, Paul, Théodore de Pharan furent anathématisés, et avec eux Honorius « parce qu'on a trouvé, par ses écrits à Sergius, qu'il avait suivi en tout l'opinion de ce dernier, et qu'il avait confirmé ses dogmes impies[4] ».

C'était le prélude de la sentence définitive. Elle fut promulguée dans la dix-huitième session, le 16 sep-

1. MANSI, XI, 349 C.
2. MANSI, XI, 348 E.
3. MANSI, XI, 349-360. Le passage principal se trouve col. 353 D; HAHN, § 237.
4. MANSI, XI, 553-556.

tembre 681[1]. Après avoir reproduit les symboles de Nicée et de Constantinople, on acceptait les lettres d'Agathon et de son concile à l'empereur. Puis venait le symbole de Chalcédoine auquel on ajoutait : « Et nous confessons pareillement dans le Christ, selon la doctrine des saints Pères, deux volontés ou vouloirs naturels, et deux opérations naturelles, sans séparation, sans conversion, sans division, sans mélange ; et deux vouloirs naturels non contraires — ce qu'à Dieu ne plaise ! — comme ont dit les hérétiques impies, mais le vouloir humain [de Jésus-Christ] obéissant, ne résistant pas, ne se révoltant pas, mais soumis à sa volonté divine et toute-puissante. La volonté de la chair en effet a dû se mouvoir, mais se soumettre au vouloir divin, suivant le très sage Athanase[2]. » A la fin, on frappait de déposition et d'anathème les récalcitrants, prêtres ou laïques.

On lut ensuite l'adresse du concile à l'empereur. Elle reproduisait la même doctrine, et anathématisait Théodore de Pharan, Sergius, Paul, Pyrrhus, Pierre, Cyrus « et avec eux Honorius, évêque de Rome, qui les avait suivis dans leurs erreurs », de plus Macaire, Étienne et Polychronius[3]. La vérité triomphait : Pierre avait parlé par Agathon. Celui-ci fut d'ailleurs, dans une lettre subséquente que le concile lui écrivit pour lui demander de confirmer ce qui avait été fait, reconnu

1. MANSI, XI, 624-697.

2. Καὶ δύο φυσικὰς θελήσεις ἤτοι θελήματα ἐν αὐτῷ (Χριστῷ), καὶ δύο φυσικὰς ἐνεργείας ἀδιαιρέτως, ἀτρέπτως, ἀμερίστως, ἀσυγχύτως κατὰ τὴν τῶν ἁγίων πατέρων διδασκαλίαν ὡσαύτως κηρύττομεν· καὶ δύο μὲν φυσικὰ θελήματα οὐχ ὑπεναντία, μὴ γένοιτο, καθὼς οἱ ἀσεβεῖς ἔφησαν αἱρετικοί, ἀλλ' ἑπόμενον τὸ ἀνθρώπινον αὐτοῦ θέλημα, καὶ μὴ ἀντιπίπτον, ἢ ἀντιπαλαῖον, μᾶλλον μὲν οὖν καὶ ὑποτασσόμενον τῷ θείῳ αὐτοῦ καὶ πανσθενεῖ θελήματι· ἔδει γὰρ τὸ τῆς σαρκὸς θέλημα κινηθῆναι, ὑποταγῆναι δὲ τῷ θελήματι τῷ θεϊκῷ κατὰ τὸν πάνσοφον Ἀθανάσιον (MANSI, XI, 637; HAHN, § 149).

3. MANSI, XI, 665.

pour le πρωτοθρόνος τῆς οἰκουμενικῆς ἐκκλησίας, établi sur la pierre solide de la foi[1].

Le concile était achevé. L'empereur en sanctionna les décisions[2], et le pape Léon II qui, depuis le 17 août, avait succédé à Agathon, les accepta et les confirma[3]. Il anathématisait lui aussi, avec les monothélites grecs, « Honorius, qui a omis de garder pure cette église apostolique par la doctrine de la tradition apostolique, mais a permis, par une trahison perfide, que l'immaculée fût souillée[4] ».

La condamnation du VI[e] concile général fut le coup de mort du monothélisme. Il eut bien, de 711 à 713, un court regain de vie avec l'empereur Philippicus, élève du moine Étienne; mais ce fut pour peu de temps. Hérésie qui avait sa racine dans le monophysisme, mais qui ne se soutenait plus dès qu'on l'en détachait, elle tomba d'elle-même quand lui manqua l'appui du pouvoir séculier. Sa chute marque, en Orient, la fin des controverses christologiques[5]. Celles-ci avaient duré trois siècles environ; et c'est par une sorte de balancement successif et régulier que l'Église avait maintenu, entre les excès qui s'étaient fait jour, l'unité personnelle, mais aussi le caractère intégral de la nature humaine de Jésus-Christ. Si le cinquième concile général avait renforcé l'œuvre d'Éphèse, le sixième avait repris les principes de Chalcédoine, et proclamé de nouveau Jésus homme parfait et libre. Le monophysisme même purement verbal n'avait pas le dernier mot, et c'est une preuve

1. MANSI, XI, 684.
2. *Id.*, 697-712.
3. *Id.*, 726-735.
4. MANSI, XI, 753 A. Le grec porte μιανθῆναι τὴν ἄσπιλον παρεχώρησε, *immaculatam maculari permisit*. On remarquera que le texte grec est le primitif, et doit être préféré au texte donné par MANSI, 731 CD.
5. Des idées monophysites se montrent cependant encore dans la controverse iconoclaste, mais seulement de loin et confusément.

qu'il n'était pas, autant qu'on l'a dit, l'expression authentique de la piété grecque[1].

§ 4. — La christologie de saint Maxime[2].

La décision du VI[e] concile général consacrait la doctrine de celui qui, parmi les grecs, fut avec Sophronius de Jérusalem, mais plus longtemps que lui, le champion le plus illustre du dyothélisme, saint Maxime le Confesseur.

Saint Maxime occupe dans l'histoire religieuse du VII[e] siècle une place importante et comme auteur mystique et comme théologien. Auteur mystique, il se rattache au Pseudo-Denys l'Aréopagite dont il commente les ouvrages, et, par lui, à l'école néoplatonicienne dont il partage les idées sur la contemplation de l'absolu, fin suprême de l'homme. Théologien, il s'est particulièrement intéressé à la personne du Christ et a pris nettement position dans la controverse monothélite. Dans ces discussions, il a volontiers emprunté à Aristote son langage technique et ses définitions précises. Par la rigueur de sa forme, il est déjà un scolastique.

1. Les lettres d'Honorius et sa condamnation par le VI[e] concile général ont soulevé, comme on sait, d'ardentes controverses au sujet de l'infaillibilité des papes, et du droit de les juger qui reviendrait au concile général. Il appartient aux traités de théologie de résoudre ces questions. Mais il semble bien qu'on en ait exagéré les difficultés. La faute d'Honorius était bien plutôt une faute de conduite pratique, due au manque de perspicacité et de réflexion, qu'une erreur doctrinale proprement dite, et c'est bien surtout en l'envisageant ainsi que les papes, ses successeurs, ont approuvé contre lui la sentence du concile. V. l'article excellent de E. AMANN, *Honorius I[er]*, du *Dict. de théologie cath.* de VACANT.

2. Œuvres (incomplètement éditées) dans *P. G.*, XC, XCI et IV. On a également de lui un *Computus ecclesiasticus* (*P. G.*, XIX, 1217-1280), et une *Chronologia succincta vitae Christi*, édit. BRATKE dans *Zeitschrift f. Kirchengeschichte*, XIII, 382-384 Travaux : H. STRAUBINGER, *Die Christologie des hl. Maximus Confessor*, Bonn, 1906.

Nous n'avons pas besoin de résumer ici toute la christologie de saint Maxime : cette christologie reproduit fidèlement celle de Léonce de Byzance. Arrêtons-nous spécialement à ce qui regarde l'activité et la volonté du Christ.

L'activité, selon Maxime, est essentielle à l'être existant : on ne conçoit pas un être qui soit, et qui ne soit pas actif : ce serait le néant[1]. Cette activité correspond à la nature de l'être; et c'est même par leurs actes ou opérations que les êtres se distinguent entre eux et que nous en discernons la nature[2]. L'opération ou ἐνέργεια est donc, avant tout, chose de la nature, qui lui appartient et lui est intrinsèque, qui en vient et dont elle est le principe immédiat[3]. La personne peut donner à l'opération, à l'acte, sa valeur morale, mais elle n'en est pas la source physique[4]. Dès lors il est clair que, si nous comptons en Jésus-Christ deux natures, nous devons compter aussi deux activités et deux opérations. Dire que ces opérations sont subordonnées, de telle sorte que l'activité humaine n'est qu'un instrument entre les mains du Verbe, ne résout pas la question; car on tombe dans l'apollinarisme, si l'on fait de l'humanité un instrument naturel au Verbe; et l'on est rejeté dans le nestorianisme si on en fait un instrument qui lui est extrinsèque[5]. Et quant à l'argument tiré des témoignages de saint Cyrille et de Denys l'Aréopagite, il est aisé d'y répondre. Quand le premier a parlé dans le Christ d'une μία τε

1. *P. G.*, XCI, 200.
2. *Ibid.*
3. *P. G.*, XC, 152; XCI, 333-341.
4. Maxime appuie cette affirmation, comme il le fera pour la volonté, d'un argument trinitaire. Si l'on rapporte à la personne l'opération et la volonté, il faut admettre dans la Trinité trois opérations et trois volontés, ce qui est absolument contraire à l'enseignement des Pères (*P. G.*, XC, 152; XCI, 289, 292).
5. *P. G.*, XCI, 64.

καὶ συγγενὴς ἐνέργεια, venant à la fois du Verbe et de la chair, il visait le cas particulier des miracles opérés par Jésus-Christ par la puissance du Verbe, mais avec le concours de son humanité, lorsque, par exemple, sa main touchait le malade. Dans ce cas, il n'y avait moralement qu'une seule action totale, produisant un effet unique, encore qu'une part en revînt à chacune des natures[1]. Et si Denys a parlé d'une καινή τις θεανδρικὴ ἐνέργεια, c'est pour marquer l'intime harmonie avec laquelle les deux natures agissaient ensemble en vertu de leur circumincession (περιχώρησις), ou même pour désigner, comme Cyrille, ces sortes d'opérations complexes dans lesquelles le Verbe et l'homme exerçaient à la fois leur activité[2].

Venant à la question des volontés, Maxime procède, dans sa démonstration, d'une façon analogue. Tout être possède un θέλημα φυσικόν, un appétit au moins inconscient pour le bien qui lui convient[3]. Cet appétit est nécessaire et inéluctable. Mais, dans l'homme, en qui l'intelligence intervient, l'objet particulier sur quoi se portera cet appétit, ce désir, cette volonté, se trouvera déterminé par des considérations rationnelles. Le choix (προαίρεσις) sera dirigé par des réflexions préalables (βουλή, βούλευσις). La détermination ainsi prise, ou l'acte de volonté formé à la suite de ces considérations s'appelle θέλημα γνωμικόν[4]. Le θέλημα γνωμικόν suppose donc dans le voulant un examen, une sorte d'hésitation préalable, hésitation qui a pour cause l'absence dans le sujet d'une vue immédiate et complète du caractère de l'objet vers lequel il se porte. Le

1. *P. G.*, XCI, 85, 101, 344, 345.
2. *P. G.*, IV, 530 et suiv.; XCI, 100, 345, 1045 et suiv.
3. Θέλημά φασιν εἶναι φυσικὸν, ἤγουν θέλησιν, δύναμιν τοῦ κατὰ φύσιν ὄντος ὀρεκτικήν (*P. G.*, XCI, 12, 192).
4. *P. G.*, XCI, 21 et suiv., 153, 308.

θέλημα γνωμικόν ne se distingue donc pas du θέλημα φυσικόν comme le particulier du général, ni surtout comme le libre du nécessaire ; car le θέλημα φυσικόν peut être libre lui aussi et même d'une liberté plus haute, car elle exclut la possibilité de se tromper et de pécher. Dieu veut librement de cette façon[1]. Le θέλημα γνωμικόν est le vouloir purement humain, toujours faillible et imparfait par quelque endroit.

Ceci posé, Maxime remarque que la volonté libre faisant partie de la nature humaine, le Verbe, s'il a pris réellement cette nature, a pris nécessairement aussi cette volonté[2]. Mais il l'a prise sans ses défauts, c'est-à-dire sans la possibilité de faillir et de pécher, puisque cette possibilité vient en nous de l'ignorance et de la concupiscence, deux choses auxquelles le Christ n'est pas sujet. On trouve donc en lui le θέλημα φυσικόν, c'est-à-dire la volonté et l'acte de vouloir tels qu'ils conviennent à notre nature, mais non pas le θέλημα γνωμικόν, dont les causes sont des défauts de cette nature. Jésus-Christ n'avait besoin, pour se décider, ni de peser les raisons pour et contre, ni de faire appel à des motifs extérieurs : le bien lui apparaissait de prime abord, et sa volonté s'y portait sans obstacle[3].

C'est l'union hypostatique évidemment qui était, en Jésus, le principe de cette rectitude absolue de la volonté humaine. On ne peut imaginer dans l'Homme-Dieu une déviation morale qui serait attribuable au Verbe. Et c'est pourquoi, contrairement à l'affirmation des monothélites, on doit admettre en Jésus-Christ deux volontés, l'une divine, l'autre humaine, sans craindre qu'elles s'opposent et se combattent. Il n'y a

1. *P. G.*, IV, 141 ; XC, 1088. On remarquera que Maxime entre dans l'idée platonicienne qui fait de l'ignorance la source du péché, *P. G.*, 989 A.
2. *P. G.*, XCI, 73 et suiv., 301 et suiv.
3. *Id.*, 308 et suiv.

qu'un voulant, le Verbe incarné, qui ne peut faire deux actes opposés de volonté; et il est impossible que la volonté humaine, divinisée comme toute l'humanité de Jésus, ne se conforme pas à sa volonté divine. Elle s'y conforme donc, mais librement, et par un vouloir humain et spontané[1].

Telle est, dans ses grands traits, la théorie développée par saint Maxime, et qu'il appuyait de textes scripturaires et surtout de l'autorité des anciens écrivains ecclésiastiques. Il a, comme le pape Martin et son concile de 649, composé en faveur du dyothélisme un dossier patristique[2]; mais il faut avouer que son érudition n'est ni aussi étendue ni aussi sévère dans ses choix que la leur. Le côté philosophique de la question l'attirait davantage, et c'est par ce côté aussi que son œuvre nous intéresse. Il a bien vu tout ce que le monothélisme offrait de séduisant, et toutes les facilités qu'il donnait pour expliquer l'unité de la vie du Christ. Aussi ne l'a-t-il pas repoussé brutalement. Il s'est appliqué plutôt à substituer à l'explication simpliste, et en quelque sorte mécanique de cette unité proposée par l'hérésie, une explication basée sur l'harmonie morale résultant nécessairement dans l'Homme-Dieu de l'unité de sa personne et de la sanctification de son humanité.

1. *P. G.*, XCI, 30, 48.
2. *P. G.*, XCI, 160-169.

CHAPITRE VII

LA THÉOLOGIE GRECQUE DU Vᵉ AU VIIᵉ SIÈCLE EN DEHORS DE LA DOCTRINE CHRISTOLOGIQUE.

§ 1. — Dieu et la Trinité.

Dieu est transcendant et au-dessus de toute pensée (ὑπὲρ πάντα νοῦν)[1] ; cependant nous avons de lui une certaine connaissance innée (ἔμφυτος θεογνωσία)[2], et, comme il est l'auteur des créatures, nous pouvons, par elles, savoir non seulement qu'il est, mais, d'une certaine façon (ἀναλόγως), ce qu'il est[3] : telles sont les trois idées qui résument l'enseignement de saint Cyrille sur notre connaissance rationnelle de Dieu. Cet enseignement ne s'éloigne pas de celui d'Athanase et reste, en somme, dans la tradition antérieure. Mais il devait singulièrement être développé par le faux Aréopagite.

Celui-ci pose en principe l'absolue transcendance de Dieu, telle que la concevait le néoplatonisme. Dieu ne rentre dans aucun genre ni aucune catégorie : il est ὑπὲρ λόγον καὶ νοῦν καὶ οὐσίαν : il ne possède — formellement — aucun des attributs de sagesse, de bonté, de beauté, d'intelligence que nous pouvons admirer dans

1. CYRILL., *In psalm.* XI, vers. 3 (*P. G.*, LXIX, 793) ; cf. *In psalm.* XXXIII, vers. 6 (col. 885).
2. ID., *Glaphyr. in Genesim*, I (col. 36).
3. ID., *In Isaiam*, IV, orat. I (*P. G.*, LXX, 873).

le monde : aucun nom pris de la créature ne saurait proprement lui convenir : il est ἀνώνυμος [1].

Dieu cependant est l'auteur de tout ce qui, dans la nature, est positif et bon. Il est donc, d'une certaine manière, tout ce positif et tout ce bien, qui n'est que l'expression multipliée de son unité absolue ; et, à ce point de vue, il est aussi πολυώνυμος [2].

On peut donc affirmer quelque chose de Dieu, mais non sans remarquer qu'en étant cela, il est cependant cela excellemment, ou plutôt qu'il est au-dessus de cela, n'étant proprement rien de ce que nous pouvons voir et concevoir, puisque nos idées et nos conceptions sont toujours prises de la créature.

De là, dans la formation de notre idée de Dieu, trois actes intellectuels que l'analyse peut distinguer. Un premier acte, par lequel nous affirmons de Dieu toutes les qualités des êtres dont il est le principe : c'est la *théologie affirmative*. — Un second acte, par lequel nous nions de lui ces mêmes qualités parce qu'il les dépasse (ὡς ὑπὲρ πάντα ὑπερούσῃ) : c'est la *théologie négative*. — Enfin un troisième acte, par lequel nous remarquons que notre négation ne détruit pas notre affirmation première, parce qu'elle déclare seulement que Dieu est au-dessus de tout ce que nous pouvons affirmer ou nier de lui, ὑπὲρ πᾶσαν καὶ ἀφαίρεσιν καὶ θέσιν [3]. C'est ce que les scolastiques nommeront plus tard *via eminentiae*. Denys a rendu sensible ce *processus* par la multiplication des mots composés avec αὐτό, ἀρχή, ὑπέρ et ἀ privatif, appliqués à Dieu. Les premiers marquent que Dieu est l'être, la perfection essentielle, et le principe de tout être et de toute perfection ; les derniers qu'il

1. *De divin. nominibus*, I, 1, 5, 6 (col. 588, 593, 596) ; *De mystica theologia*, V (col. 1045).
2. *De divin. nomin.*, I, 6 ; II, 3, 11 (col. 596, 640, 649).
3. *De mystica theol.*, I, 2 (col. 1000) ; *Epist.* I (col. 1065).

n'est — formellement — aucune perfection déterminée, mais est au-dessus de toute perfection et de tout être.

Cette connaissance progressive toutefois n'est pas toute la connaissance que, même ici-bas, nous pouvons avoir de Dieu. A côté d'elle, ou plutôt la continuant, se place la vision directe, l'état où, tout raisonnement cessant, dans un silence absolu de la nature et une suspension complète de toutes ses facultés, dans une sorte de nirvanâ mystique, sans idée formelle, l'âme entre en contact immédiat avec l'Être suprême [1]. C'est l'extase néoplatonicienne.

Cette doctrine du Pseudo-Aréopagite a naturellement passé chez son commentateur, saint Maxime. Lui aussi accentue fortement la transcendance divine, et expose la théorie des deux théologies affirmative et négative qui préparent en nous le concept de Dieu [2].

Les formules du consubstantiel trinitaire avaient été arrêtées par les cappadociens. Il était difficile cependant que les discussions soulevées par la controverse monophysite sur le sens des termes φύσις et ὑπόστασις n'eussent pas leur retentissement dans le domaine trinitaire, et n'y donnassent pas lieu à quelques confusions. Si l'on devait, en christologie, identifier φύσις avec ὑπόστασίς, pourquoi ne pas les identifier en parlant de la Trinité? La distinction cappadocienne μία φύσις, τρεῖς ὑποστάσεις n'avait plus dès lors de raison d'être, et, puisqu'on reconnaissait en Dieu trois hypostases, on devait y reconnaître aussi trois natures, trois substances. C'est la conclusion que tirait, à Constantinople,

1. *De myst. theol.*, II, III (col. 1025, 1033).

2. *Capitum theol. et oeconomic.*, centuria I, 4, 7; centur. II, 2, 3; *Mystagogia*, Prooemium (*P. G.*, XCI, 664). A comparer la définition de Dieu donnée par Anastase le Sinaïte : θεὸς μέν ἐστιν οὐσία ἀναίτιος, αἰτία παναλκής, πάσης αἰτίας αἰτία τις ὑπερούσιος. Θεός ἐστιν ἀνώνυμος καὶ ἀσήμαντος παρ' ἀνθρώποις ὕπαρξις, πάσης ὑπάρξεως ποιητική (*Hodegos*, II, *P. G.*, LXXXIX, 53).

vers le milieu du VI[e] siècle, un philosophe assez obscur, Jean Askunages, et qui fut reprise avec plus d'éclat, vers la même époque, par l'alexandrin Jean Philopon. Celui-ci était un aristotélicien distingué, auteur d'un ouvrage intitulé *L'arbitre* (Διαιτητής) dont saint Jean Damascène a conservé des fragments importants[1]. Philopon y remarque que toute nature existante est forcément individuelle, et qu'étant individuelle elle est forcément une hypostase, car individu et hypostase se confondent[2]. Il en conclut que, puisqu'il n'y a en Jésus-Christ qu'une hypostase, il n'y a non plus qu'une nature, mais aussi que, puisqu'il y a en Dieu trois hypostases, on y doit compter trois natures : Ἔστω τρεῖς φύσεις λέγειν ἡμᾶς ἐπὶ τῆς ἁγίας τριάδος[3]. De là le nom de trithéites (τριθεῖται) qui fut donné à ses disciples. Ce n'est pas à dire qu'ils admissent réellement trois dieux. Le prêtre Timothée, dans son *De receptione haereticorum*[4], remarque bien que s'ils confessent trois substances (οὐσίας) ou natures (φύσεις) égales, ils refusent cependant de dire qu'il y a trois dieux ou trois divinités.

Une autre erreur, procédant au contraire d'un réalisme exagéré, fut émise, presque à la même époque, par le patriarche monophysite d'Alexandrie, Damien (578-605)[5]. Autre, disait-il, est le Père, autre le Fils, autre le Saint-Esprit; mais chacune de ces trois personnes n'est pas Dieu par nature et en soi (καθ' ἑαυτὸν θεὸν φύσει), mais seulement par participation de la nature divine existante en chacune d'elles inséparable-

1. *De haeresibus*, 83 (*P. G.*, XCIV, 744 et suiv.). L'ouvrage entier existe dans une traduction syriaque conservée au Musée britannique (WRIGHT, *Catalog.*, II, 587; cf. I, 114, 388). Sur Jean Philopon, voir encore *De sectis*, Actio V, 6; PHOTIUS, *Biblioth.*, codd. 21, 24, 75; JEAN D'ÉPHÈSE, *Hist. eccles.*, V, 1-12. Cf. J. MASPERO, *Hist. des patr. d'Alexandrie*, p. 7-11 et 197-210.

2. Ἄτομον δὲ ταυτὸν εἶναι καὶ ὑπόστασιν ἀρτίως δεδείχαμεν (col. 753).

3. *De sectis*, Actio V, c. 6 (*P. G.*, LXXXVI, 1, col. 1233).

4. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 61.

5. TIMOTHÉE, *De recept. haeret.*, col. 60. MASPERO, p. 278-286.

ment. Chacune d'elles est une hypostase : ce qui leur est commun est θεός, οὐσία καὶ φύσις. C'était aboutir à une quaternité si l'on ajoutait aux trois personnes le Dieu en soi, ou à une sorte de sabellianisme, si on les considérait comme de pures formes en qui Dieu se manifestait. De fait, les partisans de Damien furent accusés tantôt d'être des sabelliens, tantôt d'être des tétradites (τετραδῖται). Ce dernier nom leur resta.

Ces spéculations venues tardivement attirèrent l'attention des auteurs de basse époque, et surtout de saint Jean Damascène qui les réfuta ; mais elles n'influencèrent pas l'enseignement traditionnel trinitaire tel que le ɪvᵉ siècle l'avait formulé. Pendant le vᵉ siècle, cet enseignement ne fit pas de progrès sensible. Saint Cyrille et Théodoret qui, l'un et l'autre, ont écrit sur la Trinité, n'ajoutent rien, en somme, — en dehors de ce que nous dirons à propos du Saint-Esprit, — à l'œuvre de leurs devanciers. Signalons seulement l'apparition de l'expression τρόποι ὑπάρξεως, modes d'existence[1], pour désigner les personnes divines, expression qui se trouve dans les fragments faussement attribués à Amphiloque[2], et dont on usera dans la suite[3] ; et l'emploi plus fréquent de πρόσωπον au lieu d'ὑπόστασις pour désigner ces mêmes personnes divines. Mais, chez le faux Aréopagite et chez saint Maxime, la distinction des personnes de la Trinité, comme il était à prévoir, tend à s'atténuer au profit de l'unité divine, et leur concept trinitaire se rapproche du concept occidental et surtout augustinien. Le premier, fidèle à sa dialectique, n'hésite pas à écrire que les mots *unité* et

1. Le mot se trouve déjà dans saint Basile, *Homilia contra sabellianos et Arium et anomoeos*, *P. G.*, XXXI, 613, dans le sens de manière d'exister du Saint-Esprit : περὶ τοῦ τρόπου τῆς ὑπάρξεως τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Plus tard, il prit le sens de *relation subsistante*.
2. *P. G.*, XXXIX, col. 112.
3. S. Maxime, *Exposit. orat. dominicae* (*P. G.*, XC, 893).

trinité n'expriment point en réalité ce qu'est l'être transcendant de Dieu [1] : tous deux insistent sur la circumincession des trois termes divins, conséquence de l'unité fondamentale de leur substance [2].

La question de la procession du Saint-Esprit mérite de nous retenir plus longtemps. L'Église grecque du IVe siècle s'était arrêtée, on s'en souvient, à une formule ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ, que l'on pouvait à la rigueur interpréter en ce sens que le Fils est un milieu, pour ainsi parler, que traverse l'action du Père produisant le Saint-Esprit, mais que saint Épiphane en particulier paraît avoir entendue d'une réelle participation active, bien que subordonnée, du Fils dans la production de ce même Esprit. Le premier sens semble avoir été adopté par l'école d'Antioche, surtout par Théodore de Mopsueste et Théodoret. Dans le symbole cité et condamné par le concile d'Éphèse et que l'on croit être de Théodore [3], celui-ci confessait que le Saint-Esprit est du Père, mais il niait qu'il fût le Fils et qu'il eût reçu l'existence par le Fils : καὶ οὔτε υἱὸν νομίζομεν, οὔτε διὰ υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν εἰληφός. D'autre part, saint Cyrille ayant écrit, dans son anathématisme IX [4], que le Saint-Esprit n'est pas une puissance étrangère à Jésus-Christ, mais une puissance qui lui appartient en propre, comme étant son propre Esprit (ἴδιον αὐτοῦ πνεῦμα) par lequel il opérait ses miracles, Théodoret répondit que, si par l'expression ἴδιον τὸ πνεῦμα τοῦ υἱοῦ, Cyrille voulait dire que le Saint-Esprit est consubstantiel au Fils et procède du Père, c'était là une assertion pieuse

1. *De divin. nomin.*, XIII, 3, col. 981.
2. *Ibid.*, et II, 4 (col. 641). S. MAXIME, *Capit. theolog. et oeconom.*, cent. II, 1; *Exposit. orat. dom.* (col. 892, 893). Saint Maxime définit la Trinité : Μονὰς οὐσίας τρισυπόστατος καὶ τριὰς ὑποστάσεων ὁμοούσιος (*Mystagogia*, XXIII, *P. G.*, XCI, 700).
3. MANSI, IV, 1347; *P. G.*, LXVI, 1016; HAHN, § 215.
4. MANSI, IV, 1084; *P. G.*, LXXVI, 308.

que l'on devait recevoir; mais que s'il voulait dire que le Saint-Esprit tient son existence du Fils ou par le Fils, c'était là un blasphème et une impiété que l'on devait repousser : εἰ δ' ὡς ἐξ υἱοῦ ἢ δι' υἱοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον (τὸ πνεῦμα), ὡς βλάσφημον τοῦτο καὶ ὡς δυσσεβὲς ἀπορρίψομεν[1]. Théodoret, comme son maître, refusait donc au Fils toute part active dans la production du Saint-Esprit[2].

Tout autre est la doctrine de Cyrille. Bien qu'il n'ait jamais écrit la formule définitive ἐκπορεύεται ἐξ υἱοῦ, qu'il n'ose confondre ἐκπορεύεται avec λαμβάνει, qu'il paraisse ne pas apercevoir la question de la procession *ex Filio* ou même l'esquiver alors qu'elle se présente naturellement à lui[3], son enseignement va manifestement dans le sens de la formule latine : il en suppose la substance s'il n'en contient pas l'expression[4]. Ainsi, l'Esprit-Saint n'est pas seulement l'Esprit propre du Fils (ἴδιον)[5], l'Esprit du Fils aussi bien que du Père[6], l'Esprit qui est du Fils et en lui, et son propre Esprit (ἐξ αὐτοῦ τε καὶ ἐν αὐτῷ καὶ ἴδιον

1. MANSI, V, 124; *P. G.*, LXXVI, 432.

2. C'est bien en ce sens causal, pensons-nous, que Théodoret niait, comme Théodore, que le Saint-Esprit fût δι' υἱοῦ, car d'ailleurs l'expression elle-même était trop répandue pour qu'ils la condamnassent. On ne saurait, d'autre part, imaginer que Théodoret réprouve ici seulement le sentiment qui ferait du Saint-Esprit une créature du Fils (τὴν ὕπαρξιν ἔχον), car dans l'*Eranistes*, III (col. 264), il se sert précisément de cette expression pour signifier que le Saint-Esprit tient son être du Père : ἐκ τοῦ πατρὸς καὶ θεοῦ καὶ τοῦτο (τὸ πνεῦμα) ἔχει τὴν ὕπαρξιν. Elle est empruntée au symbole de saint Grégoire le Thaumaturge : ἓν πνεῦμα ἅγιον, ἐκ θεοῦ τὴν ὕπαρξιν ἔχον.

3. Par exemple *De ss. Trinitate*, dialog. VII (col. 1080, 1092, 1104, 1117, 1120, 1121).

4. La démonstration de ce point déjà faite par PETAU (*De trinitate*, lib. VII, capp. 3 et suiv.), a été poussée à fond dans une thèse restée malheureusement lithographiée de M. J. DESSEIGNE, et présentée à la Faculté de théologie de Lyon, en 1901.

5. *Adv. Nestorium*, IV, 3 (col. 184); *De ss. Trinitate*, dial. VII (col. 1013), etc.

6. *In Ioannem*, I, 33 (col. 208) : *De recta fide ad reg.*, II, 34 (col. 1380).

αὐτοῦ)[1], cet Esprit est encore l'Esprit du Fils, et en lui, et de lui de même que le Fils est engendré ἐκ θεοῦ κατὰ φύσιν : le rapport de l'Esprit au Fils est celui du Fils au Père[2]; le Fils possède comme chose propre le Saint-Esprit qui est de lui et substantiellement en lui (ἴδιον ἔχων τὸ ἐξ αὐτοῦ καὶ οὐσιωδῶς ἐμπεφυκὸς αὐτῷ πνεῦμα ἅγιον[3]). Distinguant avec soin la mission *ad extra* de la production *ad intra*, Cyrille remarque que le Saint-Esprit est dans le Fils et du (ἐξ) Fils φυσικῶς, κατὰ φύσιν[4]; qu'il en reçoit sa puissance, sa science, son action, parce qu'il en vient θεοπρεπῶς, ὡς ἐκ τῆς οὐσίας αὐτοῦ φυσικῶς προϊόν[5]; qu'il sort de la nature ineffable du Fils, ὡς δι' αὐτῆς προϊὸν τῆς ἀπορρήτου φύσεως αὐτοῦ[6]. Ainsi le Saint-Esprit est de la substance du Père et du Fils, ἐκ τῆς οὐσίας τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ, est essentiellement du Père et du Fils, du Père par le Fils, τὸ οὐσιωδῶς ἐξ ἀμφοῖν, ἤγουν ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ προχεόμενον πνεῦμα, et cela à cause de l'identité de leur substance, car le Saint-Esprit venant essentiellement de la substance divine (οὐσιωδῶς ἐν αὐτῇ καὶ ἐξ αὐτῆς προϊόν), et cette substance étant commune au Père et au Fils, le Saint-Esprit est propre aux deux et est du Père par le Fils (καὶ ἀμφοῖν ὡς ἓν ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ διὰ τὴν ταυτότητα τῆς οὐσίας[7]).

De là les comparaisons dont use notre auteur, et qui vont à présenter l'Esprit-Saint comme une sorte d'émanation du Fils. Celle de la fleur et du parfum est remarquable :

« Jésus-Christ ne dit pas que l'Esprit-Saint deviendra sage

1. *De ss. Trinit.*, dial. VII (col. 1120, cf. 1093); cf. *Adv. Nestor.*, IV, 1 (col. 173).
2. *In Ioelem*, XXXV (col. 377).
3. *Explic. duodecim capitum*, IX (col. 308).
4. *Thesaurus*, XXXIV (col. 576, 600, 608); *Adv. Nestor.*, IV, 3 (col. 184).
5. *In Ioannem*, XI, 1 (col. 449); *Thesaurus*, XXXIV (col. 584).
6. *Adv. Nestor.*, IV, 3 (col. 181, 184).
7. *De adoratione in spir. et verit.*, I (col. 148); *Thesaurus*, XXXIV (col. 584, 585); *De ss. Trinit.*, dialog. VI (col. 1009, 1013).

par une sorte de participation [extérieure] venue de lui, ni qu'il transmettra aux saints les discours du Fils à la manière d'un serviteur. Mais c'est comme si une fleur du meilleur parfum disait de l'odeur qui s'échappe d'elle et dont elle pénètre les sens de ceux qui l'entourent : *Elle recevra de moi.* Cette fleur désignerait [évidemment] une propriété naturelle et non pas quelque chose qui serait séparé et participé [du dehors]. C'est ainsi qu'il faut comprendre [les rapports] du Fils et du Saint-Esprit. Car étant l'Esprit de sagesse et de force, il est toute sagesse et toute force, conservant en lui l'opération de celui qui l'envoie, et manifestant dans sa propre nature celle de celui de qui il est » (ὅλην ἐξ ὅλου τὴν τοῦ προϊέντος ἐνέργειαν ἀποσῶζον ἐν ἑαυτῷ, καὶ ὡς ἐν ἰδίᾳ φύσει καταδεικνύον εὖ μάλα τὴν οὗπέρ ἐστιν)[1].

Ailleurs, le Fils est comparé au miel, et le Saint-Esprit à la douceur du miel[2] ; le Fils à la lumière, et le Saint-Esprit au rayon qu'elle émet[3] ; le Fils au feu, et le Saint-Esprit à la chaleur ; le Fils à l'eau, et le Saint-Esprit à la fraîcheur qu'elle produit[4].

La direction de la pensée de saint Cyrille relativement à la procession du Saint-Esprit *ex Filio* n'est donc pas douteuse ; mais les théologiens grecs postérieurs ne le suivirent qu'imparfaitement. Gélase de Cyzique, dans son *Histoire du concile de Nicée* (v. 475), II, 20, 22, se contente de l'affirmation que le Saint-Esprit procède du Père et est propre (ἴδιον) au Fils[5]. Même réserve dans le Pseudo-Aréopagite[6], dans l'auteur du *De sectis*, I, 1[7]. On arrive ainsi au VIIe siècle sans que les Grecs paraissent s'être aperçus des progrès qu'avait faits la doctrine latine de la procession du Saint-Esprit depuis saint Augustin. Les monothélites s'en aperçoivent enfin, mais c'est pour dénoncer comme une erreur la croyance en la procession du

1. *De ss. Trinit.*, dial. VI (col. 1012 ; cf. 1020).
2. *Thesaurus*, XXXIV, col. 588.
3. *Ibid.*, col. 589.
4. *Ibid.*, col. 593.
5. *P. G.*, LXXXV, 1288, 1296.
6. *De divin. nomin.*, II, 7.
7. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 1196.

Saint-Esprit *ex Filio*. Le pape Martin Ier avait dû sans doute l'énoncer quelque part, dans ses écrits envoyés en Orient au sujet du monothélisme. Ses adversaires l'accusèrent d'hétérodoxie. Saint Maxime, qui nous apprend le fait[1], s'efforce de disculper le pape en expliquant que les latins, en disant que le Saint-Esprit procède du Fils, n'ont pas l'intention de faire du Fils la cause (αἰτία) de l'Esprit-Saint, car le Père seul est cause proprement des deux autres personnes, mais seulement d'indiquer que le Saint-Esprit vient par le Fils (ἀλλ' ἵνα τὸ δι' αὐτοῦ προϊέναι δηλώσωσι), et qu'il a même substance que lui. C'était ramener la formule latine au sens de la formule grecque. En tout cas, c'est à cette dernière formule que s'en tient personnellement saint Maxime : le Saint-Esprit, dit-il, « procède substantiellement et ineffablement du Père par le Fils engendré », ἐκ τοῦ πατρὸς οὐσιωδῶς δι' υἱοῦ γεννηθέντος ἀφράστως ἐκπορευόμενον[2].

§ 2. — Angélologie.

On a vu qu'au IVe siècle les cappadociens eux-mêmes n'étaient pas fixés sur la spiritualité proprement dite des anges, et que saint Grégoire de Nazianze n'ose se prononcer absolument sur cette question. Au Ve siècle, les auteurs continuent d'enseigner que les anges sont ἀσώματοι[3], ὑπὲρ σῶμα καὶ αἴσθησιν[4], φύσις ἄσαρκος ἀόρατος, et qu'ils ne peuvent éprouver la concupis-

1. *P. G.*, XCI, 133, 136 ; cf. *P. L.*, CXXIX, 577.

2. *Quaestiones ad Thalassium*, LXIII (*P. G.*, XC, 672) ; *Quaest. et dubia*, Interrog. 34.

3. Théodoret, *Quaest. in Genes.*, Interrog. 3 (col. 81) et cf. interr. 69 (col. 177) ; *Quaest. in Exod.*, Interr. 29 (col. 257) ; *Graec. affect. curatio*, III (col. 891).

4. Cyrill., *Contra Iulian.*, III (col. 644) ; *Glaphyr. in Genes.*, II (col. 52, 53).

cence[1]. Ces auteurs s'élèvent surtout contre l'ancienne interprétation du passage de la Genèse (VI, 2), qui voyait des anges dans les *fils de Dieu* séduits par les femmes[2]. Et il serait pourtant téméraire de conclure de tout ceci que la doctrine de la spiritualité des anges fût dès lors communément admise en Orient. C'est que le sens du mot σῶμα n'était pas pour ces auteurs aussi précis qu'il l'est pour nous. D'un côté, saint Cyrille de Jérusalem remarque que tout ce qui n'a pas un corps grossier (παχὺ σῶμα) peut être justement appelé esprit (πνεῦμα)[3], et Philopon reproche en effet à Théodore de Mopsueste et à Théodoret d'avoir attribué aux anges des corps subtils[4]. D'autre part, nous voyons Anastase le Sinaïte distinguer des corps terrestres, à trois dimensions, et des corps célestes qui n'ont point de profondeur ou d'épaisseur (πάχος), et encore des corps matériels (ὑλικόν) tangibles et corruptibles, et des corps simples (λεπτόν) qui ne tombent pas sous le toucher[5].

A la fin du vᵉ siècle cependant, le Pseudo-Aréopagite affirma clairement la spiritualité des anges. Il parle de leur simplicité déiforme, θεοειδεστάτη ἁπλότης, de leur vie toute intelligente, et les appelle des esprits supramondains (ὑπερκοσμίων νοῶν)[6]. Cette conception devait triompher. Elle fut naturellement adoptée par saint Maxime dans ses scholies; mais ce fut plutôt dans l'Église latine qu'elle reçut sa pleine expression. Anastase le Sinaïte se contente d'indiquer comme

1. BASILE DE SÉLEUCIE, *Orat.* VI (col. 88); ISIDOR. PELUS., *Epist.* IV, 192.
2. CYRILL., *Glaph. in Genes.*, II (col. 54); THÉODORET, *Quaest. in Genes.*, Interr. 47 (col. 148); BASIL. SELEUC., *Orat.* VI (col. 88); ISID. PELUS., *Epist.* IV, 192.
3. *Catéchèse* XVI, 15.
4. *De opificio mundi*, I, 16, édit. G. REICHARDT, Leipzig, 1897.
5. *Hodegos*, II, col. 73.
6. *De caelesti hierarchia*, IV, 1, 2; XV, 1.

propre à la nature angélique τὸ ἀπαθὲς τῆς οὐσίας, et il ajoute : ἀπαθὲς δὲ τὸ ἀθάνατον αὐτῷ εἶπον[1].

Théodoret regarde comme vraisemblable que la création des anges a, non pas précédé, mais accompagné celle du ciel et de la terre[2]. Quant au péché des anges déchus, du moment que l'on refusait d'y voir un péché de la chair, on se trouvait naturellement amené à y voir un péché d'orgueil. C'est la pensée de saint Cyrille[3], de Théodoret[4], de Basile de Séleucie[5].

Cette doctrine n'était pas nouvelle. La grande nouveauté introduite dans la théologie des anges à l'époque dont nous parlons fut leur distribution en trois hiérarchies et neuf ordres enseignée par le Pseudo-Aréopagite. Jusqu'à lui, les auteurs, s'inspirant de ce qu'ils trouvaient dans l'Ancien Testament et dans saint Paul, comptaient plus ou moins de catégories angéliques, et n'attachaient d'ailleurs que peu d'importance à ces énumérations. Théodoret, par exemple, nomme les Principautés, les Puissances, les Trônes, les Dominations, les Séraphins, les Chérubins « et d'autres noms à nous inconnus[6] ». La classification de Denys accepte sans doute les dénominations antérieures, mais elle repose sur une théorie de philosophie mystique qui domine toute sa théologie. Le but de l'action divine en nous est de nous déifier (θείωσις), et cette déification comprend trois opérations successives, la purification, l'illumination, la perfection (κάθαρσις, φωτισμός, τελείωσις)[7]. Or cette action de Dieu

1. *Hodegos*, II, col. 64.
2. *Quaest. in Genes.*, Interr. 4 (col. 84).
3. *In Ioannem*, V (col. 809).
4. *Graecar. affect. curatio*, III (col. 896).
5. *Orat.* XXIII (col. 269).
6. *In psalm.* CIII, vers. 21 (col. 1692); cf. BASIL. SELEUC., *Orat.* XXXIX col. 429).
7. *De caelesti hierarchia*, III, 1, 2.

sur nous ne s'exerce pas directement : elle requiert des intermédiaires. Entre ces intermédiaires sont les anges. Les plus élevés, qui forment la première hiérarchie, communiquent immédiatement avec Dieu et puisent en lui leur lumière. Les moins élevés, qui composent la troisième hiérarchie, sont rapprochés de la terre et communiquent avec nous. Ils reçoivent leur lumière de la première hiérarchie, mais indirectement seulement, car entre la première et la troisième hiérarchie s'en trouve une seconde, illuminée par la première, transmettant la lumière à la troisième, et remplissant ainsi entre elles le rôle que l'ensemble des anges remplit entre Dieu et nous. Là d'ailleurs ne s'arrête pas le nombre des intermédiaires. Chaque hiérarchie se compose elle aussi de deux extrêmes et d'un milieu, c'est-à-dire de trois ordres d'anges qui sont entre eux dans le rapport où sont entre elles les hiérarchies. Et l'on obtient ainsi neuf ordres d'esprits célestes, que Denys classe de la façon suivante. La première hiérarchie comprend les trônes, les chérubins et les séraphins; la deuxième les puissances, les dominations et les vertus; la troisième les anges, les archanges et les principautés[1].

Bien que Denys insiste sur les relations des anges avec les hommes, il ne mentionne pas spécialement leur rôle d'anges gardiens. La croyance qui attribue non seulement aux royaumes et aux Églises, mais encore à chaque homme ou du moins à chaque fidèle un ange particulièrement chargé de les conduire était cependant toujours en honneur. Saint Cyrille la connaît et l'adopte en maint endroit[2]. Théodoret fait de même, et remarque que les nations ont pour gardien un

1. *De caelesti hierarchia*, IV, 3; VI, 2; VII, 2; VIII, 2; IX, 2; X, 1.
2. *Glaph. in Genes.*, IV (col. 189); *In psalm.* XXXIII, v. 8 (col. 888); XLIX, v. 4 (col. 1078); *Contra Iulian.*, IV (col. 688).

archange[1]. Anastase le Sinaïte donne semblablement un ange à chaque fidèle (πιστός)[2]. Et si ces auteurs ne définissent pas dans le détail les fonctions de ces anges gardiens, on peut cependant conjecturer quelles elles sont par ce qu'ils disent ailleurs du rôle des bons anges en général. Ces anges nous éclairent et nous enseignent certaines vérités; ils nous excitent à la prière et intercèdent pour nous; ils introduisent les élus dans le ciel; mais ils ne sauraient remettre les péchés, ni d'eux-mêmes sanctifier les âmes[3].

§ 3. — L'homme, la chute, la grâce.

Saint Cyrille définit l'homme ζῶον λογικὸν, θνητὸν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δεκτικόν[4]. Dans cet homme, créé libre, on distingue deux substances[5], le corps et l'âme. L'âme elle-même est définie par saint Maxime : [Οὐσία] ἀσώματος, ἁπλῆ, ἀθάνατος, λογική[6]; par Anastase le Sinaïte : Οὐσία λεπτὴ, ἄϋλος καὶ ἀσχημάτιστος, εἰκὼν θεοῦ καὶ τύπος[7]. On admet généralement que chaque âme est créée[8], et saint Maxime en particulier enseigne que l'âme n'existe ni avant ni après le corps : les deux éléments de l'homme sont produits simultanément[9].

Ce sont là plutôt doctrines philosophiques. Il im-

1. *Quaest. in Genes.*, Interr. 3 (col. 81); *In Daniel.*, X, 13 (col. 1496, 1497).
2. *Quaest.* LVII (col. 621).
3. CYRILL., *In psalm.* XLI, v. 5 (col. 1004); *In Ioannem*, I (col. 128); *Thesaurus*, assertio XIII (col. 252), XX (col. 345); S. NIL, *De oratione*, 81; *Epist.* IV, 13; *Sententiae*, 16.
4. *In Ioannem*, VI (col. 932).
5. THÉODORET, *Haeretic. fabul. comp.*, V, 11 (col. 492); S. MAXIME. *Capitum quinquies centenorum*, centuria II, 32.
6. *De anima* (col. 356 et suiv.); cf. *Epist.* VI, 3 (col. 425).
7. *Hodegos*, II (col. 72).
8. CYRILL., *Adv. Nestor.*, I, 4 (col. 37); THÉODORET, *Quaest. in Genes.*, Interrog. 23 (col. 121), 39 (col. 137).
9. *Epist.* XII (col. 489).

porte davantage, au point de vue qui nous occupe, de savoir quel retentissement avaient eu dans le monde grec les débats du pélagianisme, et dans quelle mesure avait progressé sous cette influence la théologie du péché originel. Théodore de Mopsueste s'était, on s'en souvient, montré favorable d'abord aux vues pélagiennes, puis, sous la pression des circonstances, avait modifié son attitude [1]. D'autre part, le concile d'Éphèse confirma, dans sa lettre au pape Célestin, la condamnation portée par Zosime contre les pélagiens [2]. Ces deux faits indiquent que, depuis le concile de Diospolis, les orientaux avaient donné à cette question quelque attention. Nous allons voir toutefois qu'en général, ils restaient encore loin des conceptions augustiniennes.

Sur l'élévation originelle du premier homme à un état supérieur, on était d'accord. Saint Cyrille suppose ou dit manifestement qu'Adam avait été créé pour l'immortalité, enclin au bien, exempt de la concupiscence désordonnée et dans la familiarité de Dieu; qu'il était comblé d'avantages naturels, qu'il avait reçu le Saint-Esprit, le don de prophétie, la sagesse et la science infuse. Son corps pourtant était de terre, et par là naturellement sujet à la mort, mais il échappait à la mort par privilège, élevé qu'il était au-dessus de sa condition native [3]. Maxime parle également de la science et de l'immortalité départies à Adam [4]. Théodoret, en général plus réservé, affirme cependant lui aussi que Dieu avait élevé le premier homme à une condition meilleure que la terre, c'est-à-dire à l'im-

1. Marius Mercator, *Monumenta... Excerpta ex libris Theod. Mopsuest.*, praef., 3 (*P. L.*, XLVIII).
2. *Epist.* XX, 3, 6 (*P. L.*, L, 518, 522).
3. *In psalm.* VI, v. 3 (col. 745); LXXVIII, v. 8 (col. 1197); *In Ioelem*, XXXV (col. 377); *In Ioannem*, I (col. 128); V (col. 752); *Cont. Iulian.*, III (col. 637, 640).
4. *Capit. quinq. centen.*, cent. II, 26; *Quaest. ad Thalass.*, qu. XXI (col. 312).

mortalité, et, bien qu'il s'efforce d'expliquer d'une façon naturelle l'absence de concupiscence entre Adam et Ève, il est bien obligé de constater cette absence [1].

Hélas ! l'homme ne sut pas conserver les prérogatives de cette condition première. Dieu, pensant à la réparation qu'il en ferait par le Christ, permit son péché [2]. En conséquence, Adam devint mortel, sujet à la corruption, à la concupiscence et à l'ignorance, enclin au mal : il se trouva privé des dons divins et du Saint-Esprit. C'est la chute. Adam ne tomba pas seul : toute sa descendance avec lui et par lui connut la déchéance. Cette déchéance, dans la théorie augustinienne et latine du péché originel, comprend deux degrés, ou, si l'on préfère, deux déchéances distinctes. Les enfants d'Adam n'héritent pas seulement des misères physiques (mort, douleurs, etc.) et morales (ignorance, concupiscence), peine de son péché : ils héritent de son péché lui-même : ils naissent pécheurs : il n'y a pas pour eux chute seulement, il y a faute. Comment la théologie grecque de l'époque dont nous parlons a-t-elle compris cette double déchéance?

Sur le fait qu'Adam a transmis à sa postérité la peine de son péché, que les misères physiques et morales actuelles de l'humanité sont la conséquence du péché d'Adam, on peut dire que cette théologie est unanime, et qu'à ce point de vue elle exclut formellement le pélagianisme. Indépendamment de saint Cyrille, dont les témoignages sur cet objet sont innombrables et sur qui il faudra revenir, Théodoret affirme que le péché d'Adam l'ayant rendu mortel, sujet à la corruption, à la concupiscence, au péché, Adam a engendré des enfants sujets à la mort et à la concupiscence, comme

1. *Quaest. in Genes.*, interrog. 28 (col. 125), 37 (col. 137); *In psalm.* L, v. 7 (col. 1244).
2. Cyrill., *Glaph. in Genes.*, I (col. 25).

lui-même[1]; que nous avons été tous condamnés à la mort, que toute la nature humaine est devenue captive ensuite du péché d'Adam[2]. Dans l'*Eranistes*, III, il pousse à fond le parallèle entre Adam et Jésus-Christ, et montre les hommes solidaires de la peine du premier comme du triomphe du second[3]. Saint Maxime voit dans les douleurs, la concupiscence et la mort la conséquence du péché d'Adam[4]; et l'on trouverait des passages analogues dans Théodote d'Ancyre[5], Proclus de Constantinople[6], saint Nil[7], saint Isidore de Péluse[8] et Anastase le Sinaïte[9].

Sur ce premier point donc nulle difficulté; mais cette théologie, si explicite pour affirmer que nous subissons la peine du péché d'Adam, l'est beaucoup moins pour affirmer que nous héritons de son péché même. L'école d'Antioche, toujours jalouse de sauvegarder les droits et l'intégrité de la nature humaine, devait éprouver une difficulté particulière à entrer dans cette idée. De fait, Théodoret y est plutôt hostile. Il pose en principe que « l'action du péché n'est pas en nous naturelle », « que le péché n'est pas l'œuvre de la nature, mais du choix mauvais[10] »; il interprète le ἐφ' ᾧ de *Rom.*, v, 12 dans le sens de *parce que*, et ajoute qu'en effet « chacun de nous subit la sentence de mort non à cause du péché du premier père, mais à cause de son péché propre »

1. *In psalm.* L, v. 7 (col. 1244); *Quaest. in Genes.*, Interr. 37 (col. 136).
2. *In psalm.* LX, v. 7, 8 (col. 1326); *Haeret. fabul. comp.*, V, 11 (col. 492).
3. Col. 245 et suiv.
4. *Quaest. ad Thalassium*, qu. LXI (col. 632 et suiv.); qu. XXI (col. 312).
5. *Homil.* III, 3; VI, 8-10 (col. 1388, 1424 et suiv.).
6. *Homil.* XI (ap. MARIUS MERCATOR, *P. L.*, XLVIII, 779).
7. *Peristeria*, X, 3 (*P. G.*, LXXIX, 889 et suiv.).
8. *Epist* IV, 52, 204 (col. 1101, 1292).
9. *Quaestio* 143 (col. 796).
10. *In psalm.* L, v. 7 (col. 1244); *Eranistes*, I (col. 40).

(οὐ γὰρ διὰ τὴν τοῦ προπάτορος ἁμαρτίαν, ἀλλὰ διὰ τὴν οἰκείαν) [1]. Le οἱ πολλοί de *Rom.*, v, 19 est expliqué dans le sens de *beaucoup*. Beaucoup sont devenus pécheurs à cause du péché d'Adam, comme beaucoup sont devenus justes par l'obéissance de Jésus-Christ : car il y a eu d'ailleurs des justes sous la Loi, comme il y a des pécheurs sous la Grâce [2]. Enfin notre auteur remarque que si l'on baptise les enfants, ce n'est pas qu'ils aient goûté le péché (οὐδέπω τῆς ἁμαρτίας γευσάμενα), c'est parce que le baptême ne fait pas que remettre les péchés, il est aussi le gage des biens futurs [3].

Cette dernière observation revient très nette dans la lettre d'Isidore de Péluse à Herminius [4], lettre où le saint examine précisément cette question : Pourquoi baptise-t-on les enfants puisqu'ils sont sans péché? Il répond que des gens minutieux (σμικρολογοῦντες) disent que ces enfants, dans le baptême, « dépouillent la souillure transfusée à la nature à cause de la transgression d'Adam » (τὸν διὰ τὴν παράβασιν τοῦ Ἀδὰμ διαδοθέντα τῇ φύσει ῥύπον ἀποπλύνονται). Il admet cette réponse, mais il la trouve insuffisante, et se rabat sur les effets positifs et de sanctification du baptême.

Isidore de Péluse trouve insuffisante l'explication des latins : toutefois, je l'ai dit, il l'admet comme exprimant une vérité [5]. Isidore est de l'école de saint Cyrille, de cette école qui comprend plus profondément

1. *In epist. ad Rom.*, V, 12 (col. 100). Cette réflexion ne contredit qu'en apparence ce qui a été rapporté plus haut de Théodoret. Suivant Théodoret, le péché d'Adam a entraîné notre mort, parce qu'il a causé en nous la concupiscence, source de nos péchés personnels, lesquels nous méritent la mort.

2. *In epist. ad Rom.*, V, 19 (col. 101, 104).

3. *Haeret. fabul. comp.*, V, 18 (col. 512).

4. *Epist.* III, 195.

5. On peut se demander si c'est bien l'opinion des latins que vise Isidore, ou si ce n'est pas plutôt la doctrine d'Origène (cf. *Hist. des Dogmes*, I, p. 292, 293) : on remarquera le mot ῥύπος, employé par l'un et par l'autre.

que celle d'Antioche le besoin que l'homme a de Dieu ; et c'est dans cette école en effet que nous rencontrons plutôt, sur le sujet qui nous occupe, une doctrine qui se rapproche, sans la rejoindre, de la doctrine augustinienne.

« Par Adam, écrit Proclus de Constantinople, nous avions tous souscrit au péché » : διὰ γὰρ τοῦ Ἀδὰμ πάντες τῇ ἁμαρτίᾳ ἐχειρογραφήσαμεν [1]. Quant à Cyrille lui-même, il est remarquable d'abord que, dans la condamnation et la déchéance du premier homme, il voit toujours la déchéance non d'un individu isolé mais de la nature humaine. Adam se laissant aller à la désobéissance, ἡ φύσις εὐθὺς θανάτῳ κατεδικάζετο [2]. Ensuite saint Cyrille n'est pas loin, à l'exemple d'Augustin, de considérer comme un péché la concupiscence qui accompagne l'acte conjugal [3]. Il déclare encore que « le cœur de tous les hommes a été comme souillé par la transgression *en* Adam, et la perversion au mal [4] » ; que par là la nature humaine s'est trouvée détournée de Dieu (ἐν ἀποστροφῇ τοῦ θεοῦ) [5], hors de son amitié (ἔξω τῆς πρὸς θεὸν οἰκειότητος) [6] ; que nous avons été corrompus en Adam (Ἀδὰμ, ἐν ᾧ καὶ ἐφθάρμεθα) [7] ; que nous sommes devenus malades par la mort du péché à l'instigation du serpent [8]. Il semble que nous touchions à la formule latine : mais voici qui nous en éloigne. Si nous encourons la peine de notre premier père, écrit Cyrille, c'est parce que nous avons *imité* son péché [9] ; et dans ce même commentaire sur l'épître aux Romains, il

1. *Orat.* I, 5 (col. 685).
2. *Glaph. in Genes.*, I (col. 21).
3. *In psalm.* L, v. 7 (col. 1092).
4. *In psalm.* L, v. 12 (col. 1100) ; *In Ioannem*, XII (col. 656).
5. *In psalm.* L, v. 13 (col. 1100).
6. *In psalm.* LXXVIII, v. 8 (col. 1197).
7. *Quod unus sit Christus* (col. 1272).
8. *In psalm.* XXIX (col. 856).
9. *In epist. ad Rom.*, V, 12 (col. 784).

précise sa pensée. Après avoir dit que « nous avons été condamnés en Adam, et que de lui, comme d'une première racine, la mort, fruit de la malédiction, a passé dans ce qui est né de lui », il se fait l'objection : Mais comment la faute d'Adam nous est-elle imputée, puisque nous n'existions pas lorsqu'il a péché? Cyrille répond que les désirs impurs ayant, après son péché, envahi la chair d'Adam, ils ont, par le fait même, envahi la nôtre et qu'ainsi « la nature a contracté la maladie du péché » (νενόσηκεν οὖν ἡ φύσις τὴν ἁμαρτίαν). C'est pourquoi, continue-t-il, « beaucoup ont été constitués pécheurs, non qu'ils aient péché en Adam — car ils n'existaient pas encore — mais parce qu'ils sont de la même nature que lui, nature qui est tombée sous la loi du péché[1] ». Nous ne trouvons plus ici évidemment la théorie augustinienne du péché originel proprement dit : il ne s'agit dans nos textes que de la mort ou de l'entraînement au péché actuel, entraînement qui est bien une déchéance, une corruption, un mal, une « loi de péché » qui nous vient par voie de génération, mais auquel Cyrille ne donne pas simplement le nom de péché.

Les théologiens grecs des ve, vi^e et viie siècles n'avaient donc qu'imparfaitement compris le sens des décisions occidentales contre le pélagianisme, sur le point dont nous parlons[2]. Il est probable qu'ils les avaient, en général, fort peu étudiées.

Avaient-ils mieux pénétré ce qui regarde la nature et la nécessité de la grâce?

On en peut raisonnablement douter[3]. Leur enseigne-

1. *In epist. ad Rom.*, V, 18, 20 (col. 788, 789); *De recta fide ad regin.*, I, 3 (col. 1205).

2. Le passage de saint Maxime dans sa lettre à Marin (*P. G.*, XCI, 136, à propos de la doctrine des latins sur l'exemption de Jésus-Christ du péché d'origine, n'est pas lui-même concluant en sens contraire.

3. Il faut cependant excepter de ce verdict et de celui qui précède

ment n'accuse pas sur celui de leurs prédécesseurs de progrès notable : il reste, en tout cas, complètement en dehors de l'influence de celui de saint Augustin. D'un côté, nos auteurs proclament, comme leurs devanciers, que la nature humaine n'a pas été, par la chute, foncièrement viciée, et qu'elle est capable, même chez les païens, de produire des fruits de vertu. Il est des hommes, remarque Théodoret, qui ne connaissent pas la piété ni les enseignements divins, et qui cependant s'appliquent aux bonnes œuvres[1]. D'autre part, ils répètent comme une vérité non moins certaine que l'homme, sans la grâce, ne saurait se sauver, éviter toujours le péché, se repentir de ses fautes, pratiquer le bien comme il le faut, acquérir les vertus, mettre à exécution ses bons desseins :

« Personne ne peut se sauver si Dieu ne l'aide[2]. » — « Sans le secours de Dieu tout esprit sera faible; avec son secours et sa force bénignement accordés, tout ce qui était faible sera vigoureux et évitera le naufrage[3]. » — « Il n'est pas au pouvoir de ceux qui veulent vivre saintement de le faire sans être appelés[4]. » — « Tous les hommes, même ceux qui sont ornés des actes de vertu, ont besoin de la grâce divine[5]. » — « [L'apôtre] appelle don de Dieu et d'avoir cru, et d'avoir noblement combattu, non pour exclure le libre arbitre de la volonté, mais pour nous enseigner que la volonté privée de la grâce ne peut d'elle-même opérer, comme il faut, aucun bien[6]. » — « Il est impossible que quelqu'un marche sans faute dans la voie de la vertu, sans la grâce de Dieu[7]. »

Ainsi parlent saint Cyrille et Théodoret, et il serait

les moines scythes dont il a été question plus haut (p. 131) et qui, on le verra, professaient tout l'augustinisme (v. plus bas, p. 297 et suiv.).

1. *Quaest. in Levitic.*, Interrog. 11 (col. 316).
2. Cyrill., *In psalm.* XXXII, v. 1 (col. 869).
3. Id., *In psalm.* XXXVI, v. 24 (col. 941).
4. Id., *In Lucam*, XIII, v. 23 (col. 776).
5. Théodoret, *In psalm.* XXXI, v. 10, 11 (col. 1092, 1093).
6. Id., *In epist. ad Philipp.*, I, v. 29, 30 (col. 568).
7. Id., *In psalm.* XXXVI, v. 23, 24 (col. 1132), et cf. *In psalm.* LXXXIX, v. 17 (col. 1608).

aisé de citer des textes analogues tant de ces mêmes auteurs[1] que d'Isidore de Péluse[2], de saint Nil[3], de saint Maxime[4]. Ils remarquent d'ailleurs avec soin et que la liberté humaine reste entière sous l'action de la grâce, et que cette grâce, pour obtenir son effet, requiert notre correspondance et notre coopération : « Il est besoin des deux, écrit Théodoret, à savoir de notre industrie (ἐπιθυμία) et du secours divin. A ceux qui n'ont pas d'industrie la grâce de l'Esprit ne suffit pas et l'industrie, si elle est destituée de la grâce, ne peut recueillir les richesses de la vertu[5]. »

Tout cela est parfait, mais le point important est de savoir si ces écrivains poussent jusqu'au bout leur affirmation de la nécessité de la grâce pour la pratique des actes salutaires, et requièrent cette grâce pour le commencement de la bonne œuvre et pour les simples désirs du bien. Cette question, il est juste de dire qu'ils ne se la sont pas explicitement posée; et dès lors il ne faut pas s'étonner si leur solution paraît trop souvent peu logique. En maint endroit, ils supposent que la bonne disposition de l'âme, que les efforts humains précèdent la grâce et en attirent l'effusion dans le sujet[6]. « Il y a une foi qui dépend de nous (ἐφ' ἡμῖν), écrit saint Cyrille, et une foi qui est un don de Dieu. Car il nous appartient de commencer et de mettre en Dieu de toutes nos forces notre confiance et

1. CYRILL., *In psalm.* III, v. 6 (col. 728); XXIX (col. 856); THÉODORET, *In Ezechiel*, XXXVI, v. 26 (col. 1184).
2. *Epist.* IV, 171.
3. *Epist.* II, 228; IV, 15.
4. *Capit. quinq. centen.*, centur. IV, 13 (col. 1309).
5. *In epist. ad Philipp.*, I, v. 29, 30 (col. 568); *In epist. II ad Corinth.*, VIII, v. 1 (col. 421); *Græc. affec. curatio*, V (col. 924, 925); ISID. PELUS., *Epist.* IV, 51; S. MAXIME, *Quaest. ad Thalass.*, qu. LIX (col. 608).
6. THÉODORET, *In epist. ad Ephes.*, VI, v. 24 (col. 557); *In epist. ad Philipp.*, II, v. 13 (col. 573); *In Epist. I ad Timoth.*, IV, v. 13 (col. 816); *Graec. affect. curat.*, V (col. 924, 925); ISIDOR. PELUS., *Epist.* IV, 13.

notre foi ; et il appartient à la grâce de Dieu de nous rendre en cela persévérants et fermes [1]. » Et après avoir dit que nous ne pouvons, sans le secours divin, rien accomplir de bien dans la vie présente, et qu'il ne faut donc pas nous attribuer, à nous seuls, les trophées de la victoire, saint Nil continue : « Car il nous appartient seulement de choisir le meilleur et de nous y efforcer ; et [il appartient] à Dieu de donner à nos bons désirs leur réalisation [2]. »

Sur les autres questions, relatives à la distribution des grâces, à leur bon usage, à la valeur qu'elles donnent à nos actes, on trouve naturellement chez les moralistes tels que saint Isidore, saint Nil et autres des indications nombreuses. Notons seulement les suivantes : Dieu abandonne parfois le pécheur obstiné, et lui retire complètement son secours [3]. La foi ne suffit pas pour le salut : elle doit être accompagnée des bonnes œuvres [4]. Mais ces œuvres recevront leur récompense (μισθός) et nous donnent assurance auprès de Dieu [5]. Elles ne sont pas cependant, malgré leur mérite, proportionnées aux biens *éternels* qu'elles nous vaudront, parce qu'elles ne sont que des travaux *temporaires :* ces biens restent une grâce que Dieu nous fait [6].

1. *In Lucam*, XVII, 5 (col. 832).
2. *Epist.* IV, 15.
3. Cyrill., *In psalm.* XXXVII, v. 12 (col. 964); Théodoret, *In psalm.* CXVIII, v. 8 (col. 1824).
4. Théodoret, *In epist. I ad Timoth.*, II, v. 2 (col. 797); *In epist. ad Titum*, III, v. 8 (col. 869); Isid. Pelus., *Epist.* IV, 65.
5. Théodoret, *In Isaiam*, LVIII, v. 9 (col. 457); Isid. Pelus., *Epist.* I, 13.
6. Théodoret, *In epist. ad Rom.*, VI, v. 23 (col. 113).

§ 4. — Sotériologie [1]

Les controverses christologiques longuement exposées au commencement de ce volume n'ont évidemment si fort occupé la pensée chrétienne que par l'intérêt sotériologique qui s'y trouvait engagé. Le rédempteur devant être Dieu et homme à la fois, l'école d'Alexandrie visait à mettre en relief son caractère divin, celle d'Antioche à maintenir intacte sa pleine nature humaine. A ce point de vue, on ne saurait isoler, comme on le fait ici, l'exposé de la sotériologie des ve-viie siècles grecs de celui de leur christologie. Mais ce point de vue n'embrasse pas tout. Le rédempteur étant reconnu Dieu parfait et homme parfait, on peut se demander comment et par quelle voie il a réalisé son œuvre de réparation et de réconciliation : et c'est proprement l'examen des solutions émises à ce sujet par les siècles dont nous parlons qui est l'objet du présent paragraphe.

On a vu, représentées dans la théologie grecque antérieure et souvent mêlées dans les mêmes écrivains, les trois théories fondamentales de la christologie chrétienne : théorie spéculative ou mystique, théorie réaliste, théorie des droits du démon. A l'époque que nous étudions, cette dernière théorie ne se produit plus sous la forme juridique et rigoureuse que lui avait donnée saint Grégoire de Nysse. La mort de Jésus-Christ n'est plus présentée comme une rançon payée au diable, et que celui-ci avait le droit d'exiger : elle apparaît plutôt à nos auteurs comme le résultat d'un abus de pouvoir de la part du démon, lequel,

1. Sur ce sujet v. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, Paris, 1905, chap. xii.

pouvant justement réclamer la mort des hommes pécheurs et coupables — *stipendium peccati mors*, — a commis une injustice en procurant la mort de Jésus-Christ innocent, et, à cause de cet attentat, s'est vu, suivant les règles de l'équité, privé du droit qu'il possédait sur les coupables. Sa rapacité l'a perdu : l'enfer n'a pu garder le Dieu caché en Jésus-Christ sous l'appât de l'humanité, et a dû rendre même les simples hommes qu'il avait jusque-là engloutis. Cette façon imagée et quelque peu simpliste d'expliquer notre délivrance par le Sauveur se trouve déjà dans saint Chrysostome [1], mais on la retrouve dans saint Cyrille [2], dans Théodoret [3], saint Isidore de Péluse [4], saint Maxime [5] et d'autres encore [6]. Elle n'est toutefois souvent qu'une façon poétique et oratoire de présenter la lutte morale entre le principe du bien et du salut, Jésus-Christ, et le démon, principe du mal et de la damnation.

D'un autre côté, la théorie spéculative qui attribue à l'incarnation prise à part une efficacité rédemptrice, par le rapprochement que cette incarnation établit entre Dieu et l'humanité dans la personne du Verbe fait chair, cette théorie, dis-je, semble plutôt perdre du terrain. On ne sera pas surpris cependant de la retrouver chez saint Cyrille d'Alexandrie. Elle était, pour ainsi parler, dans la tradition de son Église, et cadrait d'ailleurs trop bien avec l'ensemble de sa christologie pour qu'il la négligeât : « N'est-il pas évident et clair par tout homme, écrit-il, que le Monogène

1. *In Ioannem*, homil. LXVIII, 2, 3 ; *In epist. ad Rom.*, hom. XIII, 5.
2. *De recta fide ad regin.*, II, 31 (col. 1376).
3. *De providentia*, X (col. 757-761) ; *De incarn. Domini*, XI (col. 1433-1436).
4. *Epist.* IV, 166 (col. 1257).
5. *Capit. quinq. centen.*, cent. I, 11 (col. 1184).
6. V. Rivière, *op. cit.*, p. 431 et suiv.

est devenu semblable à nous, c'est-à-dire homme parfait, pour délivrer notre corps terrestre de la corruption qui l'avait envahi. [C'est pour cela] qu'il a consenti à devenir identique à nous dans sa vie par l'économie de l'union [hypostatique], et qu'il a pris une âme humaine, la rendant supérieure au péché, et la revêtant comme d'une teinture, de la fermeté et de l'immutabilité de sa propre nature[1]. » Des formules analogues se rencontrent dans son commentaire sur saint Jean[2]. Elles ne sont toutefois qu'une introduction à une théorie réaliste plus approfondie et plus complète qu'il nous faut maintenant considérer.

« Si Jésus-Christ n'était pas mort pour nous, nous n'eussions pas été sauvés[3]. » Ce seul mot de saint Cyrille montre avec évidence qu'il ne regardait pas l'incarnation comme suffisante pour notre rédemption. Mais pourquoi et comment cette mort de Jésus-Christ nous sauve-t-elle? Le saint docteur l'a expliqué avec une richesse et une ampleur de textes qui font de son enseignement sur ce point le résumé et la plus parfaite expression de la doctrine de l'Église grecque. Toutes les diverses formes de la pensée chrétienne antérieure y sont reproduites et notées. Jésus-Christ est notre rançon (ἀντάλλαγμα, ἀντίλυτρον)[4]; il est une victime qui s'est offerte en sacrifice pour le péché. De cette victime l'agneau pascal et le bouc émissaire ont été la figure[5]. Cette dernière image nous conduit à l'idée de substitution pénale. Jésus-Christ était personnellement innocent, et par conséquent non susceptible d'être personnellement puni ou châtié; mais il a

1. *De incarn. Unigen.* (col. 1213).
2. *In Ioann.*, IX (col. 272-282).
3. CYRILL., *Glaph. in Exodum*, II (col. 437).
4. *De adorat. in spir. et ver.*, XV (col. 972); *Glaph. in Exod.*, II (col. 480); *Quod unus sit Christus* (col. 1337).
5. *Glaph. in Exod.*, II (col. 425); *In Levitic.* (col. 588, 589).

pris sur lui nos péchés ; il est devenu malédiction pour nous : dès lors, « ce châtiment qui revenait aux pécheurs, afin qu'ils cessassent de faire la guerre à Dieu, est tombé sur lui... Dieu l'a livré à cause de nos fautes[1] » ; « il lui a fait souffrir ce qui est dû aux plus grands pécheurs[2] ». Par sa mort et par son sacrifice, il a payé, et nous avons payé en lui ce que nous devions pour nos péchés[3]. Il a *expié* nos fautes[4] ; il a détruit les inimitiés existantes et nous a réconciliés avec le Père[5]. Dès lors, le péché étant aboli, la mort, suite du péché, doit aussi disparaître[6].

Toutes ces idées avaient été déjà exprimées par les écrivains antérieurs. Ce qui est particulier à Cyrille, c'est l'insistance qu'il met à montrer, d'une part, que les souffrances de Jésus-Christ représentent le châtiment dû à nos péchés, de l'autre, que cette réparation du péché est équivalente et surabondante. Maintes fois il observe que la rançon fournie par Jésus-Christ est ἀντάξιος[7] ; que Jésus-Christ mort pour tous nous surpassait tous en dignité et en valeur (ὁ πάντων ἀξιώτερος)[8]. La raison en est simple : Jésus-Christ n'est pas un homme ordinaire, ni même simplement le fils adoptif de Dieu : il est le Verbe incarné, supérieur à toute créature[9]. Et cette équivalence de satisfaction n'est

1. *In Isaiam*, LIII, v. 4-6 (col. 1176 et tout le passage).
2. *In Epist. II ad Corinth.* (col. 945).
3. *De adorat. in spir. et verit.*, III (col. 293, 296).
4. *De recta fide ad regin.*, II, 7 (col. 1344).
5. *Quod unus sit Christus* (col. 1356) ; *De ador. in spir. et verit.*, III (col. 292).
6. *In Ioannem*, II (col. 192). Ces deux résultats, la délivrance de l'âme du péché et l'immortalité rendue au corps, sont les deux fins de la rédemption sur lesquelles Cyrille revient constamment, d'après les textes de *Romains*, VIII, 3, 4 et *Hébreux*, II, 14, 15, qu'il ne se lasse pas de citer.
7. *Glaph. in Levitic.* (col. 548) ; *De recta fide ad Theodos.*, 21 (col. 1164) ; etc.
8. *Quod unus sit Christus* (col. 1356) ; *Epist.* XXXI (col. 152) ; *In Ioannem*, II (col. 192) ; *In Isaiam*, LIII, v. 4-6 (col. 1176) ; etc.
9. *Quod unus sit Christus* (col. 1341).

pas seulement une vérité de fait : pour Cyrille, les choses ne devaient pas être autrement. La justice en effet exigeait que la rançon égalât en valeur ceux qu'elle devait racheter : « Un seul devait mourir pour tous qui fût le juste équivalent de la vie de tous[1]. » Ce principe, on le comprend, devient entre les mains de Cyrille une arme contre Nestorius. Constamment saint Cyrille s'appuie sur cette vérité que la rançon offerte par Jésus-Christ a dû être équivalente, pour en conclure que Jésus-Christ homme est une même personne avec le Verbe : car aucun homme, si élevé en grâce qu'on le suppose, n'aurait pu présenter à Dieu, par sa mort, une expiation suffisante et efficace pour nos péchés[2]. Ainsi la nécessité d'une satisfaction équivalente prouve que le rédempteur capable de la fournir est Dieu, et la circonstance que ce rédempteur est Dieu établit à son tour l'équivalence en fait et même la surabondance de cette satisfaction.

Les enseignements sotériologiques de saint Cyrille marquent, nous l'avons dit, le point culminant des spéculations de l'Église grecque sur ces questions. Après lui, la pensée, d'ailleurs fixée, devient moins originale. Exceptons cependant un discours du patriarche de Constantinople, Proclus, où la nécessité de la mort d'un Dieu pour payer notre dette et la surabondance de cette expiation sont mises en relief dans quelques pages d'une très belle éloquence[3]. Exceptons encore une lettre très précise de saint Isidore de Péluse[4], dans laquelle il explique le texte *Ad ostensionem iustitiae suae,* et montre Jésus-Christ, « victime offerte, lui seul, pour tous, et supérieur à tous en

1. *In Ioannem*, XI (col. 585).
2. *De recta fide ad reg.*, I, 7 (col. 1208, 1289-1297); *Epist.* L (col. 264).
3. *Orat.* I, 5-9 (col. 685-689). Voyez encore *Orat.* II, 2; XI, 4; XIV, 2 (col. 693, 785, 796, 797); *Epist.* II, 7 (col. 861).
4. *Epist* IV, 100 (col. 1165); cf. *Epist.* IV, 166 (col. 1257).

valeur », apaisant la colère de Dieu, rétablissant la concorde, changeant l'aversion en amitié, et conquérant de nouveau pour nous la grâce de la filiation adoptive. Quant à Théodoret, il se borne généralement à exposer le réalisme classique : Jésus-Christ nous est substitué : il s'est fait malédiction pour nous; il a donc subi le châtiment à notre place; sa mort a été notre rançon, ou plutôt, comme l'auteur le remarque expressément, « une espèce de rançon » (οἷόν τι λύτρον)[1]; elle a été aussi un sacrifice libre et spontané, destiné à expier nos fautes. Ainsi notre dette a été payée, et nous avons été réconciliés avec Dieu[2]. Le chapitre LIII d'Isaïe a fourni à nos auteurs pour cette théorie réaliste une contribution importante. On le trouve encore commenté dans le même sens par Procope de Gaza († v. 528)[3].

§ 5. — Ecclésiologie.

Du v[e] au vii[e] siècle, le progrès de la doctrine sur l'Église, considérée comme l'assemblée des fidèles et dans ses rapports mystiques avec Jésus-Christ son fondateur, fut peu sensible dans la théologie grecque. Tout avait été dit notamment sur l'Église cité de Dieu, Jérusalem nouvelle, épouse de Jésus-Christ, vierge immaculée, jardin fermé, etc.; et saint Cyrille, qui revient fréquemment sur ces métaphores, ne fait guère que répéter ce qu'avaient dit ses devanciers. Mais d'autre part, le symbole rapporté par saint Épiphane, et qui passa plus tard pour être celui du deuxième con-

1. *In epist. ad Rom.*, III, 24; *In epist. I ad Timoth.*, II, 6 (col. 84, 800).
2. *In Daniel.*, IX, 24 (col. 1472); *In Isaiam*, LIII, 4-12 (col. 441-444); *In epist. ad Rom.*, V, 8 (col. 97); *In epist. ad Ephes.*, II, 14 (col. 524); *De providentia*, X (col. 754-757).
3. *In Isaiam*, LIII (*P. G.*, LXXXVII, 2, col. 2521-2532).

cile général, contenait un article où l'on déclarait croire εἰς μίαν, ἁγίαν, καθολικὴν καὶ ἀποστολικὴν ἐκκλησίαν. Commentant, pour ainsi dire, cette formule, on affirma qu'il n'y a qu'une seule Église du Christ, et que cette Église, malgré la diversité des églises particulières qui la composent, est une. Cette unité repose sur l'unité de foi (τῇ συμφωνίᾳ τῶν ἀληθῶν δογμάτων)[1], sur ce qu'il n'y a pas entre les fidèles partage de croyances (διχόνοια, πνευματικὴ διαίρεσις), et aussi sur l'unité du baptême[2]. L'unité de gouvernement n'est pas mentionnée. Or, de cette Église une la doctrine ne saurait qu'être vraie, et la discipline sainte. L'Église, dit saint Maxime, est « la confession orthodoxe et salutaire de la foi », ἡ ὀρθὴ καὶ σωτήριος τῆς πίστεως ὁμολογία[3] : et Isidore de Péluse, avant lui, l'avait plus complètement définie « l'assemblée des saints qu'unit la vraie foi et la plus excellente discipline », τὸ ἄθροισμα τῶν ἁγίων τὸ ἐξ ὀρθῆς πίστεως καὶ πολιτείας ἀρίστης συγκεκροτημένον[4]. D'où la conclusion qu'on ne peut se sauver que dans l'Église : « Hors de la cité sainte, écrit saint Cyrille, on ne reçoit point miséricorde[5]. » D'autre part, l'Église est, par destination, catholique ; elle est visible à tous les yeux[6]. L'œuvre des apôtres est continuée par ses prêtres : ses premiers évêques s'appelaient apôtres[7].

Aux évêques et, en général, au clergé, par opposition aux laïcs, sont réservés dans l'Église le premier rang et le gouvernement de la communauté chrétienne.

1. Théodoret, *In psalm.* XLVII, v. 4 (col. 1213).
2. Théodoret, *In Cantic. cantic.*, III, cap. VI, v. 1 (col. 165); Cyrill., *In psalm.* XLIV, v. 10 (col. 1041).
3. *Vita ac certamen*, XXIV (*P. G.*, XC, 93).
4. *Epist.* II, 246 (col. 685); cf. *Epist.* IV, 5 (col. 1053): Cyrill., *In Ioannem*, IX (col. 217).
5. *In psalm.* XXXI, v. 22 (col. 865).
6. Cyrill., *In Isaiam*, I (col. 68); *In Lucam*, X, v. 34 (col. 681).
7. Théodoret, *In Isaiam*, LXI, v. 6 (col. 472); *In epist. I ad Corinth.*, III, v. 1 (col. 804).

Les prêtres, dit Théodoret, sont comme la face de l'Église, à cause de leur prééminente dignité[1]. Leur pouvoir vient de Dieu, et les laïcs ne doivent point les juger[2] : la dignité des princes mêmes est inférieure à la leur[3]. Ce dernier point est et reste vrai en théorie, et lorsque les empereurs deviendront hérétiques ou favoriseront l'hérésie, les persécutés sauront, au besoin, le leur rappeler. Mais, en pratique, nous ne devons point oublier qu'avec le cinquième siècle surtout se développe ce que l'on peut appeler le byzantinisme théologique, c'est-à-dire l'immixtion permanente en Orient du pouvoir civil dans le gouvernement de l'Église et dans les conflits doctrinaux. L'empereur convoque les conciles, les dissout, en approuve ou en rejette les décisions, lance des confessions de foi et oblige l'épiscopat à y souscrire, dépose à peu près à son gré les patriarches et évêques récalcitrants, en un mot regarde les causes ecclésiastiques comme ressortissant à son pouvoir suprême. C'est là une situation dont l'Église grecque s'accommodait[4].

Cette situation était le résultat de la faute commise dans l'attribution au patriarche de Constantinople — patriarche de la cour — d'une dignité et d'une autorité exceptionnelles. Le concile de 381 lui avait déjà donné le second rang dans l'Église, après l'évêque de Rome, parce qu'il siégeait dans la nouvelle Rome, la Rome de l'Orient. C'était blesser et affaiblir Alexandrie. Le concile de Chalcédoine aggrava le mal, en supprimant l'autonomie des diocèses du Pont et de

1. *In psalm.* XLV, v. 13 (col. 1196); *In epist. I ad Timoth.*, V, v. 21 (col. 821).
2. THÉODORET, *De providentia*, orat. VIII (col. 684); S. NIL, *Epist.* II, 261 (col. 333); PSEUDO-DENYS, *Epist.* VIII (col. 1088).
3. THÉODORET, *Quaest. in Levit.*, Interr. I (col. 308); ISID. PELUS., *Epist.* IV, 219 (col. 1313).
4. V. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, 1924, p. 337-410. *L'empereur Justinien et le Siège apostolique*, dans *Recherches de science relig.*, 1926, p. 193-264.

l'Asie (Néocésarée et Éphèse) qu'il soumit à Constantinople, et en diminuant, par la création du patriarcat de Jérusalem, le prestige et la force de celui d'Antioche. Tout cela, légitimé par cette considération que l'importance civile de la cité devait valoir au patriarche une autorité plus grande, conduisait naturellement à penser que l'évêque dans la communauté chrétienne tenait, sinon son pouvoir essentiel, du moins l'étendue de sa juridiction du pouvoir civil, et partant que le prince avait qualité pour légiférer dans l'Église. Rien n'était plus désastreux pour l'indépendance de cette Église et pour la pureté de son dogme. Le patriarche de Constantinople était devenu, en fait, le prélat le plus influent de l'Église d'Orient, et ce prélat était sous la main de l'empereur plus adulé que jamais.

Les papes, et saint Léon surtout[1], protestèrent contre ces décisions qui méconnaissaient les droits acquis, et qui, en leur créant à eux-mêmes des rivaux, préparaient le schisme. L'événement prouva qu'ils avaient vu juste. En principe cependant, leur autorité était reconnue de l'Église grecque, et même ne s'exerça jamais plus activement que dans la période qui va du v[e] au milieu du vi[e] siècle.

D'abord, le fondateur de l'Église romaine, l'apôtre Pierre, continue d'être considéré par nos auteurs comme le premier, le chef, le coryphée du collège apostolique, πρῶτος, πρόκριτος, κορυφαῖος τῶν ἀποστόλων[2]. La *pierre* de *Math.*, xvi, 18, n'est pas toujours, il est vrai, interprétée de la personne même de l'apôtre. Elle l'est, par Cyrille, du Christ lui-même[3]; par Cyrille encore, Théo-

1. *Epist.* CIV, CV, CVI, CXIV.
2. Cyrill., *In Ioannem*, XII (col. 661); *De ss. Trinitate*, dial. IV (col. 865); Théodoret, *Quaest. in Genes.*, Interr. 110 (col. 220); *Haeret. fabul. comp.* (col. 449); *In psalm.* II (col. 821, 873); etc.; Isid. Pelus., *Epist.* II, 58 (col. 504), 99 (col. 544); S. Nil, *Epist.* II, 261 (col. 333).
3. *In Isaiam*, III (col. 729).

doret et Isidore de Péluse, de la foi de l'apôtre, solide comme le rocher, et sur laquelle est édifiée l'Église[1]; mais elle l'est aussi de la personne de l'apôtre par saint Cyrille toujours, qui explique que Simon a reçu le nom de Pierre « parce que Jésus-Christ se proposait de fonder sur lui (ἐπ' αὐτῷ) son Église[2] », et par saint Maxime le Confesseur[3]. Saint Cyrille corrobore cette interprétation dans son commentaire du *Confirma fratres tuos* : « Sois le fondement solide et le maître (στήριγμα καὶ διδάσκαλος) de ceux qui m'appartiennent par la foi[4]. »

Cette reconnaissance de la primauté de saint Pierre était une reconnaissance indirecte de celle des papes. Mais il existe des textes et des faits d'une portée plus directe, et qui établissent, sans doute possible, que l'Orient, à l'époque qui nous occupe, voyait dans l'évêque de Rome un évêque d'une autorité supérieure, dont l'assentiment était nécessaire pour la conclusion des affaires importantes intéressant l'Église. Dans sa lettre XI à Célestin, saint Cyrille, patriarche lui-même, ne le nomme pas *frère,* mais *père,* et ajoute qu'une longue coutume des églises l'obligeait, lui, Cyrille, à communiquer à sa sainteté les affaires du genre de celle de Nestorius et à la consulter avant d'agir[5]. Au cours de son homélie XI, le même Cyrille appelle Célestin « l'archevêque œcuménique » (ἀρχιεπίσκοπος πάσης τῆς οἰκουμένης)[6]. Dans la deuxième session du concile d'Éphèse, Firmus de Césarée déclare qu'il est inutile de juger à nouveau Nestorius : il y a sur son cas une décision et une sentence portée (ψῆφον καὶ τύπον) :

1. CYRILL., *In Isaiam,* IV (col. 740); *De ss. Trinitate,* dial. IV (col. 865); THÉODORET, *Quaest. in Exod.,* Interrog. 68 (col. 293); ISID. PELUS., *Epist.* I, 235 (col. 328).
2. *In Ioannem,* II (col. 220).
3. *Vita ac certamen,* XXIV (*P. G.,* XC, 93).
4. *In Lucam,* XXII, v. 32 (col. 916).
5. *Epist.* XI, 1, 7 (col. 80, 84).
6. *Homil. divers.,* XI (*P. G.,* LXXVII, 1040).

c'est celle du pape[1]. Déposés par le brigandage d'Éphèse, Flavien de Constantinople et Eusèbe de Dorylée en appellent à saint Léon. Déposé aussi, Théodoret en appelle au même saint Léon par sa lettre CXIII, si précise sur la primauté romaine[2]. Au concile de Chalcédoine, les légats du pape président aux résolutions et définitions; et dans leur lettre synodale à saint Léon, les pères du concile lui demandent « d'honorer leur décision de son adhésion », de donner « force et confirmation » à ce qui a été décrété, de les traiter eux, les enfants de sa souveraineté, comme il convient[3]. Plus tard, en 483, c'est encore au pape que recourt le patriarche Jean Talaïa, chassé d'Alexandrie. En 519, les Grecs souscrivent à la fameuse formule d'Hormisdas, si claire sur la primauté de l'Église romaine, son indéfectibilité dans la vraie foi, si nette à prononcer que l'on ne saurait être dans la communion de l'Église qu'à la condition d'être en communion avec le siège apostolique[4]. En 544, Mennas de Constantinople souscrit au document de Justinien qui condamne les trois chapitres, mais il réserve le jugement du pape[5]. On sait assez que les papes intervinrent continuellement en Orient à propos des controverses monothélites, et que leur intervention fut sollicitée et acceptée[6]. Celle

1. MANSI, IV, 1288.

2. « Si Paul, le héraut de la vérité, la trompette du Saint-Esprit, accourut auprès du grand Pierre pour recevoir de lui et rapporter à ceux d'Antioche la solution des difficultés qui les partageaient à propos des observances légales, combien plus faut-il que nous, humbles et petits, recourions à votre siège apostolique pour recevoir de vous le remède aux blessures des Églises. Car il vous convient de toutes façons de tenir le premier rang; une multitude de privilèges ornent votre siège... Pour moi, j'attends la décision, etc. » V. le reste du texte cité plus haut, p. 89 (*P. G.*, LXXXIII, 1312-1317).

3. MANSI, VI, 153, 156. V. plus haut, p. 96, note 3.

4. *P. L.*, LXIII, 443, 447, 448.

5. FACUNDUS, *Pro def. trium capit.*, IV, 4; *Liber contra Mocianum* (*P. L.*, LXVII, 625, 626, 861).

6. MANSI, X, 913-916, 890 et suiv.

d'Agathon fut alors décisive comme celle de Léon à Chalcédoine, et après s'être écrié que « Pierre avait parlé par Agathon[1] », le VIᵉ concile général, dans son adresse au pape, le reconnut pour le πρωτοθρόνος τῆς οἰκουμενικῆς ἐκκλησίας, établi « sur la pierre solide de la foi ». Il sollicita de sa « sainteté paternelle » de vouloir bien confirmer par ses rescrits la sentence portée[2].

La signification de ces textes et de ces faits se trouve corroborée par la façon dont Socrate et Sozomène racontent les péripéties de la querelle arienne; car, bien qu'orientaux, ils ne font évidemment l'un et l'autre nulle difficulté de reconnaître le bien-fondé des prétentions papales[3]. Mais elle trouve surtout sa confirmation dans une lettre de saint Maxime, écrite de Rome à la vérité, mais qui n'en a pas moins une importance capitale, et qu'il faudrait citer en entier :

> « Dès le moment où le Dieu Verbe est descendu vers nous et s'est incarné, écrit le saint confesseur, toutes les églises chrétiennes répandues partout ont reçu et possèdent comme unique base et fondement [l'Église] très grande qui est ici. Suivant la promesse même du Sauveur en effet, elle ne peut être renversée par les portes de l'enfer : elle possède les clefs de la foi orthodoxe en lui et de sa confession; et elle ouvre à tous ceux qui s'approchent avec piété [les sources] de la seule et légitime religion, tandis qu'elle ferme et fait taire toute bouche hérétique, clamant dans les hauteurs l'iniquité[4]. »

La théologie grecque des vᵉ-viiᵉ siècles voyait donc certainement dans l'évêque de Rome un évêque supérieur aux autres en dignité et en autorité, un évêque dont la communion régulièrement s'imposait, à qui l'on pouvait en appeler même de sentences de patriarches et de conciles orientaux. Ce n'était pas sans

1. MANSI, XI, 665.
2. MANSI, XI, 684, 688.
3. SOCRATE, *Hist. eccl.*, II, 8, 15, 17; SOZOMÈNE, *Hist. eccles.*, II, 8.
4. *P. G.*, XCI, 137, 140.

doute tout ce que réclamaient les papes, et les Grecs, de leur côté, donnèrent, dans la pratique, plus d'un démenti à leurs principes. En deux circonstances, la première fois à propos de l'hénotique (484-519), la seconde à propos du monothélisme (668-678), l'Église grecque fit schisme et se sépara de Rome. Le Ve concile général lui-même se tint malgré Vigile, dont il raya le nom des diptyques; Honorius fut condamné comme complice d'hérésie par le VIe concile, et les patriarches de Constantinople, Épiphane et Jean IV le Jeûneur, s'attribuèrent le titre de patriarches œcuméniques. Toutefois ces faits, en montrant que les Grecs portaient impatiemment le joug, n'infirment pas le droit reconnu ; et il est curieux de constater comment, dans les révoltes mêmes, ce droit arrivait à se faire jour. Justinien et le concile de 553, tout en rayant des diptyques le nom de Vigile, déclarent cependant qu'ils veulent garder la communion avec le *siège apostolique*[1], tant cette communion avec Rome leur paraissait nécessaire pour n'être pas eux-mêmes hors de l'Église.

§ 6. — Les sacrements; le baptême; la confirmation.

Dans le paragraphe précédent, on a considéré la hiérarchie ecclésiastique comme un pouvoir de gouvernement. Le Pseudo-Denys, lui, la considère plutôt comme un pouvoir de sanctification : l'évêque, le prêtre, le diacre sont des hiérurges. Il leur appartient donc d'initier aux mystères, de conférer les sacrements, signes sensibles, images des choses intelligibles et qui nous conduisent à elles[2]. Denys compte et explique six de ces signes ou mystères : le baptême, la

1. V. plus haut, p. 146.
2. Ἔστι γὰρ τὰ μὲν αἰσθητῶς ἱερὰ τῶν νοητῶν ἀπεικονίσματα, καὶ ἐπ' αὐτὰ χειραγωγία καὶ ὁδός (*De eccl. hier.*, II, 3, 2, col. 397).

confirmation ou onction, l'eucharistie, l'ordre, la profession monastique et les funérailles [1]. Cette liste sera répétée par d'autres auteurs : remarquons seulement qu'à l'exemple de saint Cyrille [2], Denys groupe ensemble les trois sacrements de l'initiation chrétienne, le baptême, la confirmation et l'eucharistie [3].

A propos de l'eucharistie et du baptême, Isidore de Péluse observe explicitement qu'ils ne sont point souillés par l'inconduite du ministre qui les confère [4]. Mais une autre question se pose : Que valent les sacrements donnés par les hérétiques [5] ? C'est une question à laquelle, en Orient, on n'est pas encore absolument d'accord au ve siècle pour faire une réponse identique ; et d'ailleurs on y distingue entre hérétiques et hérétiques. Le concile de Nicée (can. 8) avait admis le baptême et l'ordination des novatiens, et exigé seulement qu'ils fussent réconciliés par l'imposition des mains. En revanche, il avait tenu pour nuls le baptême et l'ordination des paulianistes (can. 19). Quant aux clercs ordonnés par le schismatique Mélèce, il avait statué qu'ils seraient « confirmés par une imposition des mains plus sainte », μυστικωτέρᾳ χειροτονίᾳ βεβαιωθέντες [6], cérémonie supplémentaire où l'on peut voir non une réordination, mais une affirmation des droits du patriarche d'Alexandrie.

Ceci pour le ive siècle. Mais au ve, en Syrie, on n'avait pas de doctrine fixe [7]. Le canon 68 des apôtres dé-

1. *De eccl. hier.*, II-VII.
2. *In Ioelem*, XXXII, col. 573.
3. *De eccl. hier.*, II, 2, 7 ; 3, 8 (col. 396, 404).
4. *Epist.* II, 37 ; III, 340 (col. 480, 1000).
5. Sur ce point particulier v. L. SALTET. *Les réordinations*, Paris, 1907.
6. SOCRATE, *Hist. eccl.*, I, 9 ; SOZOMÈNE, *Hist. eccl.*, I, 15. Sozomène dit que l'évêque d'Alexandrie, Pierre, rejetait le baptême des méléciens.
7. Sauf pour la confirmation qui reste toujours le moyen par lequel on réconcilie les hérétiques, et que l'on ne pense pas qu'ils confèrent validement.

clare que tout évêque, prêtre ou diacre, qui aura reçu de quelqu'un une seconde ordination, sera déposé, avec celui qui l'aura réordonné, à moins qu'il ne prouve qu'il avait reçu sa première ordination des hérétiques : « car il n'est pas possible que ceux que les hérétiques baptisent et ordonnent soient fidèles et clercs » : Τοὺς γὰρ παρὰ τοιούτων (αἱρετικῶν) βαπτισθέντας ἢ χειροτονηθέντας οὔτε πιστοὺς οὔτε κληρικοὺς εἶναι δυνατόν. L'auteur de ce canon, en conformité d'ailleurs avec les *Constitutions apostoliques* (VI, 15), n'admet donc pas la valeur du baptême et de l'ordination des hérétiques. Seulement, comme les apôtres sont censés parler, nulle distinction n'est faite entre les hérétiques, encore qu'il ait pu en exister une. — Au contraire, l'anonyme qui a écrit, au ve siècle et dans le patriarcat d'Antioche, les *Quaestiones et responsiones ad orthodoxos* qui se trouvent entre les *Spuria* de saint Justin[1], se contente d'exiger, pour les sacrements conférés par les hérétiques, certains correctifs qui les légitimeront sans qu'on les réitère. Dans la question 14e, il constate d'abord qu'en fait, on ne renouvelle pas le baptême et les ordinations des hérétiques. Or, demande-t-il, si le baptême conféré par les hérétiques est faux et vain (ἐψευσμένον καὶ μάταιον), pourquoi ne baptise-t-on pas à nouveau l'hérétique qui se convertit ? Pourquoi reçoit-on son ordination comme valide (βεβαία)? Et il répond que l'hérésie du converti est guérie par sa nouvelle profession de foi, son baptême par l'onction du saint-chrême, son ordination (χειροτονία) par une imposition des mains (χειροθεσία). Sur cette χειροθεσία il ne fournit pas d'autre détail.

Il n'y a donc pas, en Syrie, dans la première moitié du ve siècle, de doctrine arrêtée sur la valeur des sa-

1. Edit. OTTO, III, 2; *P. G.*, t. VI.

crements des hérétiques. Cette incertitude fait que le patriarche d'Antioche, Martyrius (460-470), s'adresse à Constantinople pour avoir une direction sur ce point. La réponse de Constantinople s'est conservée. Elle dit qu'à Constantinople on reçoit comme valide le baptême des ariens, macédoniens, sabbatiens, novatiens, quartodécimans et apollinaristes : ils sont réconciliés par l'onction du chrême; mais on n'accepte pas leurs ordinations de prêtres, diacres, sous-diacres, chantres et lecteurs : ceux qui les ont reçues sont considérés comme simples laïcs. Quant aux eunomiens, montanistes, sabelliens et tous autres hérétiques, on n'admet même pas leur baptême : ceux qui l'ont reçu sont regardés comme païens[1].

En somme, à Constantinople, on était plus exigeant pour l'ordination que pour le baptême, puisqu'on y repoussait les ordinations de tous les hérétiques sans exception. Allait-on maintenir cette ligne de conduite vis-à-vis des nouvelles sectes, nestoriennes et monophysites, qui avaient surgi? Il ne paraît pas qu'on l'ait fait d'abord. Les monophysites eux-mêmes, Timothée II d'Alexandrie et Sévère d'Antioche ne la suivent pas à l'égard des dyophysites qui se convertissent à leur secte[2]. Sévère, en particulier, ne veut pas que l'on réconcilie les dyophysites repentants par la con-

1. G. BEVERIDGE, *Synodicon sive pandectae,* etc., Oxford, 1672, II, Annotationes, p. 100; cité par SALTET, *op. cit.*, p. 41.

2. Un schisme se produisit même à cette occasion dans l'église monophysite d'Alexandrie. Quelques exaltés refusèrent de reconnaître les ordinations faites par le catholique Proterius, prédécesseur de Timothée, et repoussèrent la communion de celui-ci. Ces détails fournis par Sévère (*Lettres inf. cit.*) et par une prétendue lettre de Philoxène à Abou-Niphir (*Revue de l'Orient chrétien*, 1903, p. 623 et suiv.) sont suivis, dans ce dernier document, d'une théorie de l'auteur (monophysite) sur la valeur des sacrements des hérétiques conforme à celle des donatistes que rapporte saint Augustin (*Contra Cresconium*, II, 21). Le baptême et l'ordination conférés par les hérétiques *occultes* sont valides, conférés par les hérétiques *déclarés* sont nuls (*Revue citée*, p. 629, 630).

firmation : il juge que même ce sacrement est valide chez les catholiques[1]. Plus tard, le patriarche de Constantinople, Jean le Scolastique (565-577), voulut changer cela, et, après avoir admis quelque temps la validité des ordinations monophysites, tenta d'imposer par la force quelques réordinations épiscopales et autres. Sa tentative échoua contre la résistance des victimes et le désaveu de l'empereur[2]. Au début du VIIe siècle, le prêtre Timothée écrit son *De receptione haereticorum*[3]. Il y divise les hérétiques à réconcilier en trois classes : ceux dont il faut renouveler le baptême, ou plutôt qui ont besoin d'être baptisés ; ceux que l'on doit oindre du saint-chrême, c'est-à-dire confirmer ; enfin ceux dont le baptême et la confirmation sont valides, et qui doivent seulement anathématiser leurs erreurs. Parmi les premiers, au milieu d'hérétiques peu connus, il nomme les marcionites, les saccophores et encratites, les sectateurs de Valentin, de Basilide, les nicolaïtes, les montanistes, les manichéens, les eunomiens, les partisans de Paul de Samosate, de Photin et de Marcel d'Ancyre, les sabelliens, les simoniens et anciens gnostiques, les partisans de Pélage et de Celestius (à qui l'auteur attribue des doctrines manichéennes). — Dans la seconde catégorie, ceux qui doivent être confirmés, sont rangés les quartodécimans, les novatiens ou sabbatiens, les ariens, les macédoniens, les apollinaristes. — Enfin dans la troisième, dont on accepte le baptême et la confirmation, Timothée met les méléciens, les nestoriens, les diverses sectes monophysites, les messaliens et euchytes.

1. E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus*, II, p. 180 et suiv.

2. *Die Kirchengeschichte des Johannes von Ephesus* (édit. J. M. Schornfelder, München, 1862), p. 9-17, 88, 84, citée par Saltet, *op. cit.*, p. 5-55.

3. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 13 et suiv.

Les nouveaux hérétiques étaient en somme mieux traités que les anciens, puisqu'on accepte tous leurs sacrements; et à cette différence de traitement il est difficile de trouver toujours une explication, par exemple en ce qui concerne les apollinaristes. Il est remarquable de plus que Timothée ne parle pas de la réordination des hérétiques que la lettre à Martyrius y avait soumis. Même silence, cette fois sûrement intentionnel, dans le canon 95 du concile quinisexte (692)[1]. Ce canon ne fait que reproduire la réponse à Martyrius, mais en l'amputant de ce qui regarde la réordination des ariens, macédoniens, sabbatiens, novatiens et apollinaristes. La discipline grecque tendait donc de plus en plus à accepter la validité des ordinations conférées par les hérétiques. C'est la solution qui fut consacrée dans la première session du VIIᵉ concile général (787). Après une enquête patristique qui paraît bien avoir été partiale, le patriarche Tarasius y fit décider que les clercs ordonnés par les iconoclastes et revenus à l'orthodoxie seraient admis, sans réordination, à exercer leurs ordres[2].

A l'époque dont nous parlons, la théologie du baptême est à peu près achevée et ne fait que des progrès insensibles. Saint Cyrille distingue avec soin le baptême de Jésus de celui de saint Jean, et donne à celui-ci une place intermédiaire entre les ablutions des juifs qu'il surpassait en dignité, et le baptême chrétien auquel il était un acheminement (παιδαγωγικόν)[3]. De ce baptême chrétien Denys expose par le menu les cérémonies[4]. On y remarquera l'importance donnée à la

1. Mansi, XI, 984; cf. Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, III, 2, p. 574.
2. Mansi, XII, 1019-1050.
3. *In Ioannem*, II (col. 188, 260, 289).
4. *De eccles. hier.*, II, 2, 1-8 (col. 393-397). On les trouve aussi longue-

bénédiction de l'eau que sanctifient « les saintes épiclèses » (ταῖς ἱεραῖς ἐπικλήσεσι)[1]. Théodoret avait déjà dit plus énergiquement : τῆς θείας ἐπικλήσεως ἁγιαζούσης τῶν ὑδάτων τὴν φύσιν[2]. C'est la tradition de saint Cyrille de Jérusalem qui continue de s'affirmer.

Quant aux effets du baptême, nos auteurs ne font qu'en répéter et en amplifier l'expression, peut-être en insistant plus que leurs devanciers sur la vie divine et la grâce dont le sacrement est le principe pour le baptisé : « Le baptême, écrit Cyrille d'Alexandrie, nous purifie de toute souillure, nous fait les temples saints de Dieu, participants de sa nature divine par la communication du Saint-Esprit », τῆς θείας αὐτοῦ φύσεως κοινωνοὺς διὰ μετοχῆς τοῦ ἁγίου πνεύματος[3].

Le baptême est d'ordinaire suivi immédiatement de la confirmation, ou onction de l'huile parfumée, cérémonie nécessaire, remarque Théodoret, puisqu'on y soumet les novatiens qui la négligent, quand ils reviennent à l'Église[4]. Cette huile a été préalablement bénite par l'évêque par une prière consécratoire (τελουμένη εὐχή)[5]. Le Pseudo-Denys dit seulement que l'évêque oint et marque (en forme de croix) le baptisé (τῷ θεουργικωτάτῳ μύρῳ τὸν ἄνδρα σφραγισάμενος)[6] : les *Constitutions de l'Église égyptienne* (xvi, 18-20) présentent un rite plus

ment décrites dans les *Constitutions de l'Eglise égyptienne*, XVI (milieu du v[e] siècle, Funk, *Didascalia et Constit. apostolorum*, II, 109 et suiv.), et dans le *Testament de N.-S. J.-C.* (édit. Rahmani, Mayence, 1899).

1. II, 2, 7, col. 396.
2. *In psalm.* XXVIII, v. 3 (col. 1065).
3. *In Lucam*, XXII, v. 8 (col. 904); *Contra Iulian.*, VII (col. 880); *In psalm.* L, v. 12 (col. 1096); Théodoret, *In Isaiam*, XXXII, v. 20 (col. 385); Isid. Pelus., *Epist.* III, 195 (col. 880); S. Nil, *Epist.* II, 16 (col. 208); Pseudo-Denys, *De eccl. hier.*, II, 3, 1 (col. 397).
4. *Haeret. fabul. comp.*, III, 5 (col. 408).
5. Pseudo-Denys, *De eccl. hier.*, IV, 2 (col. 473).
6. *De eccles. hier.*, IV, 2, 7; 3, 8 (col. 396, 404).

compliqué. L'évêque impose d'abord les mains au candidat, puis il l'oint au front, cette onction comportant elle-même une seconde imposition des mains. La formule qui accompagne l'onction est la suivante : « *Ungo te oleo sancto per Deum patrem omnipotentem et Iesum Christum et Spiritum sanctum.* »

L'effet de cette cérémonie est de compléter l'initiation baptismale, de parfaire le baptisé et de l'unir au Saint-Esprit [1].

§ 7. — L'eucharistie [2].

Au commencement du vᵉ siècle, la doctrine eucharistique des grecs peut se résumer en ceci : 1° Dans l'eucharistie nous recevons vraiment et réellement le corps et le sang de Jésus-Christ. 2° Ce corps et ce sang s'y trouvent en vertu soit des paroles de l'institution, soit de l'épiclèse ou même des deux. 3° Ces paroles, ou le Saint-Esprit qu'elles invoquent, opèrent dans les *oblata* une μεταβολή dont saint Cyrille de Jérusalem et saint Grégoire de Nysse ont essayé de percer le mystère : la doctrine de la conversion a été émise et sa théorie ébauchée. 4° La liturgie eucharistique constitue un sacrifice. 5° La réception de l'eucharistie efface les péchés, nous unit à Dieu, dépose dans nos corps un germe d'immortalité et de vie.

Sur la première affirmation, la présence réelle dans

1. Cyrill., *In Ioelem*, XXXII (col. 573); Pseudo-Denys, *De eccles. hier.*, IV, 3, 8; IV, 11 (col. 404, 484). Sur la confirmation, voir *Dict. de théol. cath.* s. v. et A. d'Alès, *Baptême et confirmation*, Paris, 1927.

2. V. P. Batiffol, *Etudes d'hist. et de théologie positive*, 2ᵉ série, 3ᵉ édit., Paris, 1906. Sur l'eucharistie, voir *Dict. de théol. cath.* s. v.

l'eucharistie du corps et du sang de Jésus-Christ, l'enseignement est tellement net et assis que les auteurs des ve-viie siècles ne sentent généralement pas le besoin d'y appuyer, si ce n'est pour légitimer les conclusions qu'ils en tirent. Saint Cyrille, Nestorius, Théodoret, dans leurs controverses, supposent toujours ce point acquis — on le verra plus loin ; — et les auteurs ascétiques, les prédicateurs et les liturgistes qui viennent après eux le supposent aussi. Je n'en citerai que deux exemples.

Anastase le Sinaïte argumente contre Timothée, le chef des acéphales, qui affirme qu'en Jésus-Christ, après l'incarnation, l'unique nature est la divinité :

« Si Jésus-Christ, écrit-il, est seulement la divinité, comme la divinité est invisible et impalpable ; comme elle ne peut être immolée, n'ayant ni membres ni besoin de nourriture, il est clair que Timothée nie, tout ainsi que les juifs, le sacrifice et la communion des saints mystères : il ne croit pas, il ne confesse pas en vérité que ce que l'offrant donne au peuple en disant : « *Le corps et le sang du Seigneur et Dieu et notre Sauveur Jésus-Christ* » est le corps et le sang visible et créé et terrestre du Christ. Car s'il dit que la divinité est l'unique nature du Christ, puisque d'ailleurs il ne convient à la nature divine ni d'être saisie, ni d'être rompue, ni d'être partagée, ni d'être distribuée en parties, ni d'être répandue et épuisée, ni d'être changée, ni d'être broyée sous les dents, il faut que Timothée tombe dans un des deux abîmes : ou bien qu'il affirme que la divinité est passible et muable, ou bien qu'il nie ce corps et ce sang du Christ qu'il offre et mange sur la table mystique, et qu'il donne au peuple en disant : « *Le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ* [1]. »

On voit ici comment Anastase tire de la réalité du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie un argument contre les monophysites. On remarquera surtout en quels termes d'un réalisme tout matériel,

1. *Hodegos*, XIII (col. 208-209) ; cf. XXIII, col. 297, où il va encore plus loin, si possible, et XIV, col. 248, où il rapporte un argument semblable d'Ammonius d'Alexandrie.

et qui semblent empruntés à saint Chrysostome, il exprime sa foi en ce mystère, puisqu'il attribue au corps même de Jésus-Christ les modes d'être ou accidents qui ne conviennent qu'aux espèces sacramentelles.

L'autre exemple, pris du patriarche Eutychius de Constantinople (552-582), nous montrera comment cet auteur conçoit la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Le patriarche parle de la dernière cène :

« Jésus-Christ s'est donc immolé mystiquement lorsque, après le souper, prenant dans ses propres mains le pain, et rendant grâces, il le montra, le rompit, s'introduisant lui-même dans l'antitype (ἐμμίξας ἑαυτὸν τῷ ἀντιτύπῳ). De même mêlant le calice du fruit de la vigne, et rendant grâces, il le montra à Dieu et au Père et dit : *Prenez, mangez* et *Prenez, buvez, ceci est mon corps et ceci est mon sang*. Chacun reçoit donc tout le saint corps et tout le précieux sang du Seigneur, encore qu'il ne reçoive qu'une partie des éléments visibles (τούτων); car [le Christ] se partage sans division entre tous, s'étant mis [dans les éléments]. »

Ici Eutychius apporte, pour faire comprendre ce mystère, deux comparaisons : celle du sceau qui multiplie son empreinte sans rien perdre de soi et de son unité, et celle de la voix qui parvient tout entière à tous les auditeurs, bien qu'elle soit une et reste tout entière dans celui qui parle; puis il continue :

« Que personne donc ne doute que le corps et le sang incorruptible après le sacrifice mystique et la sainte résurrection, et immortel et saint et vivifiant du Seigneur, introduit dans les antitypes (τοῖς ἀντιτύποις ἐντιθέμενον) par les prêtres, n'imprime ses forces propres, non moins que [le sceau et la voix] dans les exemples précités, et qu'il ne se trouve tout en tous. Car dans le corps du Seigneur habite la plénitude de la divinité du Verbe et de Dieu corporellement, c'est-à-dire substantiellement [1]. »

Eutychius affirme donc que Jésus-Christ existe dans

1. *Sermo de paschate et ss. eucharistia*, 2, 3 (*P. G.*, LXXXVI, 2, 2393, 2396).

l'eucharistie d'une façon inétendue, et tout entier dans chaque partie des éléments au moins *in sumptione*. Sa conception, tout en étant aussi réaliste, est évidemment plus spirituelle et plus philosophique, au moins dans les termes, que celle d'Anastase [1].

Quelles paroles ont, dans la liturgie, le pouvoir de rendre ainsi Jésus-Christ présent dans l'eucharistie? C'est une question que les Grecs ne discutent pas explicitement [2]. Les auteurs des v°-vii° siècles continuent d'attribuer la sanctification des *oblata* tantôt aux paroles de l'institution, tantôt à l'épiclèse, tantôt à Jésus-Christ agissant par le prêtre, tantôt à l'Esprit-Saint, ou même à Jésus-Christ agissant par le Saint-Esprit. Théodoret, Isidore de Péluse, Eutychius, Narsès insistent sur l'épiclèse et le Saint-Esprit [3]. Sévère d'Antioche au contraire se prononce nettement pour les paroles de l'institution [4]. La liturgie eucharistique donnée par les *Constitutions de l'église égyptienne* rappelle les paroles de l'institution (i, 19), mais elle y joint une épiclèse (i, 25).

En somme il n'y avait point, sur cette question, d'enseignement qui s'imposât, et l'attention de la

1. Indépendamment des textes qui seront indiqués plus loin, on peut encore voir, sur la présence réelle : Théodoret, *Quaest. in Exod.*, Interr. 27 (col. 257); *In Cantic. canticorum*, IV, v. 11 (col. 128); *In epist. ad Ephes.*, V, v. 29, 30 (col. 548); S. Nil, *Epist.* I, 44, 99-101; II, 144, 233, etc.; *Constitutiones ecclesiae aegypt.*, I, 25; XXIX; XXX, 1, 2. Il n'est pas douteux que le Pseudo-Denys n'ait été réaliste, mais il est difficile, on le sait, de trouver des formules nettes dans ce style prétentieux et volontairement imprécis. Il est sûr que l'auteur admet une réalité divine sous les symboles visibles (*De eccl. hier.*, III, 3, 12, col. 441).

2. V. sur cette question F. Varaine, *L'épiclèse eucharistique*, Brignais, 1910, chap. ii et iii et (avec précaution) l'article *Epiclèse* du *Dict. de théol. cath.*

3. Théodoret, *Eranistes*, II (col. 168, 281); Isid. Pelus., *Epist.* I, 109 (col. 256); Eutychius, *Sermo de paschate*, 8 (col. 2401); Narsès, *Homélie* XVII (D. B. H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai*, Cambridge, 1909, p. 22).

4. L. W. Brooks, *The sixth book of the select Letters of Severus*, II, 237, 238.

théologie grecque du vᵉ siècle, traitant de l'eucharistie, se portait ailleurs. N'oublions pas que cette théologie est toute tournée vers le problème christologique. Or des solutions différentes que lui donnent Nestorius et saint Cyrille dépendent aussi des conceptions différentes de l'état de la chair et du sang de Jésus-Christ dans l'eucharistie, et de leur action sur les communiants. C'est donc de cela que l'on s'occupera surtout quand on parlera de l'eucharistie, et à quoi saint Cyrille notamment consacrera tant de pages de ses livres.

Nestorius met entre le Verbe et l'humanité en Jésus-Christ une union trop lâche : il exagère la distinction de ce qu'il appelle *les natures;* et pour établir son sentiment, il fait appel précisément aux paroles de la promesse et de l'institution : « *Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang.* Jésus-Christ n'a pas dit : *Celui qui mange ma divinité et qui boit ma divinité demeure en moi et moi en lui...* Qui (τίνα) mangeons-nous? La divinité ou la chair[1] ? » Et ailleurs : « Prenant le pain et rendant grâces, il le donna à ses disciples en disant : *Prenez, mangez-en tous, car ceci est mon corps.* Pourquoi donc n'a-t-il pas dit : *Ceci est ma divinité rompue pour vous?* Et de même, en donnant le calice des mystères, il n'a pas dit : *Ceci est ma divinité répandue pour vous;* mais : *Ceci est mon sang répandu pour vous pour la rémission des péchés*[2]. »

Si, comme le croit saint Cyrille, il n'existe, d'après le système de Nestorius, qu'une union morale entre la divinité et l'humanité de Jésus-Christ vivant sur la

1. LOOFS, *Nestoriana*, 227, 228; cf. CYRILL., *Adv. Nestor.*, IV, 6 (col. 205).

2. LOOFS, *Nestoriana*, 229, 230. Remarquez que Théodoret a reproduit ce raisonnement (*Eranistes*, I, col. 56).

terre, il est clair que cette même union morale est la seule qui existe entre le Verbe, d'une part, et la chair et le sang eucharistiques, de l'autre. Mais de là découlent aussitôt deux conséquences. La première est que la chair eucharistique n'étant point unie physiquement à celui qui est la vie en soi, ne le possédant point *ad intra* (οἴκοθεν), mais lui étant jointe par le dehors (ἔξοθεν), n'est point vivifiante, ne saurait nous communiquer la vie[1]. La seconde est que la communion ne nous unit point physiquement et immédiatement au Verbe : elle ne nous donne que la chair à laquelle il est moralement uni. Nous ne sommes pas nourris de Dieu ; nous ne mangeons pas et nous ne buvons pas la Vie; nous mangeons et buvons seulement une chair et un sang sanctifiés par le Verbe, et auxquels il reste en quelque manière étranger.

C'est contre ces deux conséquences que proteste saint Cyrille[2]. Il voit que, comme toute la christologie nestorienne, elles compromettent l'œuvre de notre rédemption, de notre divinisation dans le Christ. Il reprend donc contre elles, sur l'incarnation et la rédemption, ses propres principes doctrinaux, afin de montrer à quelles conclusions ils conduisent en matière eucharistique, et comment ces conclusions s'opposent à celles de Nestorius. Ses textes sur ce sujet sont fort nombreux : nous en analyserons seulement quelques-uns.

Expliquant, dans son commentaire sur saint Luc, xxii, 19[3], les paroles de l'institution, Cyrille vient de

1. V. le contre-anathématisme XI de Nestorius : « Si quis unitam carnem Verbo Dei ex naturae propriae possibilitate vivificatricem esse dixerit, ipso domino et deo pronuntiante : *Spiritus est qui vivificat, caro nihil prodest*, anathema sit. » Loofs, *Nestoriana*, 216.

2. Sur la doctrine eucharistique de saint Cyrille, v. J. Mahé, *L'eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie*, dans la *Revue d'hist. ecclés.*, VIII (1907), p. 677 et suiv.

3. *P. G.*, LXXII, 908-912.

dire que « nous recevons en nous le Verbe de Dieu le Père, incarné pour nous, Verbe qui est vie et vivifiant ». Cette assertion, pense-t-il, demande un éclaircissement : il le donne aussitôt. Dieu, dans le principe, avait créé l'homme immortel ; mais le démon, en entraînant l'homme au péché, l'avait du même coup entraîné à la mort. La bonté de Dieu va réparer cette ruine. Or, pour que la chair mortelle recouvrât l'immortalité, il était nécessaire qu'elle devînt participante de la vertu vivifiante de Dieu (τῆς παρὰ Θεοῦ ζωοποιοῦ δυνάμεως γενέσθαι μέτοχον), car Dieu est la vie par essence. Afin de procurer cette participation, le Père, vie en soi, envoie le Christ qui, lui aussi, est vie (ζωὴν ὄντα καὶ αὐτόν), puisqu'il est le Verbe du Père, sa vertu vivifiante (δύναμις ἡ ζωοποιός). Ce Verbe s'incarne sans changement ni conversion, sans cesser d'être Verbe : il prend notre chair; il la ressuscite, il en chasse la corruption, il la rend elle-même vivifiante. Comment cela, vivifiante? Cyrille s'efforce de l'expliquer par des comparaisons. Si vous jetez une mie de pain dans un liquide, elle se trouve toute imbibée de ce liquide, et en possède la vertu ; si vous mettez du fer dans le feu, il reste fer, mais il devient lui-même brûlant. Ainsi la chair unie de la façon que Dieu sait au Verbe vivifiant est devenue elle-même vivifiante. Jésus-Christ nous l'affirme : « Je suis le pain vivant descendu du ciel : si quelqu'un mange de ce pain, il vivra éternellement ; et le pain que je donnerai est ma chair. » « Donc, conclut notre auteur, en mangeant la chair du Christ, notre Sauveur à tous, et en buvant son sang précieux, nous avons la Vie en nous, devenus comme un avec lui, et demeurant en lui, et le possédant en nous-mêmes. »

Cyrille a prouvé à l'encontre de Nestorius sa première proposition : la chair du Christ, que nous rece-

vons dans « l'eulogie mystique », est vivifiante, parce qu'elle est la chair du Verbe, unie étroitement et physiquement à lui[1]. Or, cette chair vient en nous par la communion. Quelle relation établit-elle entre le Verbe et nous? C'est la seconde question à laquelle Cyrille devait répondre. Dans le commentaire sur saint Luc, XXII, 19, dont j'ai interrompu l'analyse, le patriarche d'Alexandrie se fait une objection : Si le Verbe rend vivifiante sa propre chair parce qu'il lui est uni, il doit donc aussi rendre vivifiant le corps de chacun de nous, en qui il vient habiter par la communion. C'est une conséquence que nie le saint docteur, parce que, observe-t-il, autre est l'union du Verbe avec sa chair, cette chair qu'il a faite sienne, autre est l'union que nous avons avec le Fils en le possédant en nous par une simple participation de relation (κατὰ μέθεξιν σχετικήν)[2]. C'est là une expression bien vague et une union fort lâche : Cyrille va préciser sa pensée et présenter cette union comme beaucoup plus intime.

1. Saint Cyrille revient fréquemment sur cette idée à laquelle il paraît tenir beaucoup. La chair de Jésus-Christ « devenue la chair de la Vie, c'est-à-dire du Verbe de Dieu et du Père qui s'est manifesté, a reçu la vertu de la vie, et il est impossible que la vie soit vaincue par la mort » (*In Ioannem*, XV, 1, col. 344). « Le saint corps du Christ vivifie donc ceux en qui il se trouve, et, en se mêlant à nos corps, il les conserve dans l'incorruption, car il n'est pas le corps d'un homme quelconque, mais de la Vie par essence, possédant en lui toute la vertu du Verbe qui lui est uni, et comme revêtu des mêmes propriétés, bien plus, rempli de sa puissance d'action par laquelle tout est vivifié et conservé dans l'existence » (*ibid.*, VI, 35, col. 520, 521; VI, 56, col. 584; *Adv. Nestor.*, IV, 5, col. 189-197; *Cont. Iulian.*, VIII, col. 896). Et comme pour consacrer toute cette doctrine, Cyrille la formule dans son anathématisme onzième, dans lequel cependant l'eucharistie n'est pas directement visée : « Si quelqu'un ne confesse pas que la chair du Seigneur est vivifiante, qu'elle est la propre chair du Verbe de Dieu le Père, mais dit qu'elle est [la chair] d'un autre que lui, qui lui est uni en dignité, ou qui est seulement son habitacle; [si quelqu'un ne confesse pas], comme je l'ai dit, que cette chair est vivifiante parce qu'elle est devenue la propre [chair] du Verbe qui peut tout vivifier, qu'il soit anathème » (col. 309, 312); et voyez *Apolog. cont. orientales* (col. 273, 276 ; *contra Theodoretum* (col. 448).

2. *Loc. cit.*, col. 909.

Dans son commentaire sur saint Jean, VI, 57, il compare l'union du communiant avec le Christ à celle de deux morceaux de cire fondue dont les éléments sont absolument mêlés, à celle du ferment et de la pâte, le ferment existant dans toute la pâte, et celle-ci existant dans tout le ferment. C'est ainsi, ajoute-t-il, que « celui qui reçoit la chair du Christ, notre Sauveur, et qui boit son sang précieux devient, suivant que Jésus-Christ le dit lui-même, comme un avec lui, comme mêlé à lui, et noyé en lui par cette participation, si bien qu'il existe dans le Christ et le Christ en lui[1] ». Cette idée revient un peu plus loin dans le même commentaire sur saint Jean, XV, 1. Cyrille se sert de cette union corporelle avec le Sauveur dans la communion pour expliquer que saint Paul ait dit que les Gentils sont devenus *concorporels* (σύσσωμα) avec Jésus-Christ, que Jésus-Christ considère tous les fidèles comme ses membres : « Car il est bon de remarquer, continue-t-il, que (par les mots : *Celui qui mange ma chair*, etc.) le Christ n'affirme pas qu'il sera en nous seulement par une certaine relation d'affection, mais par une participation physique » (οὐ κατὰ σχέσιν τινὰ μόνην... ἀλλὰ καὶ κατὰ μέθεξιν φυσικήν). Et Cyrille donne la raison dernière pour laquelle cette union si étroite et en quelque sorte matérielle est nécessaire : c'est que « ce qui est corruptible de sa nature ne peut être vivifié qu'à la condition d'être uni corporellement (σωματικῶς) au corps de celui qui est la vie par essence, c'est-à-dire du Monogène[2] ».

L'union du communiant avec le Verbe tient donc,

1. *P. G.*, LXXIII, 584. La comparaison tirée des morceaux de cire est répétée à la fin de la citation suivante.

2. *P. G.*, LXXIV, 341. Cf. *In Ioannem*, XVII, 22, 23 (col. 564); *Adv. Nestor.*, IV, 5 (col. 193); *Glaph. in Genesim*, I : σύσσωμοι μὲν γὰρ γεγόναμεν αὐτῷ (τῷ Χριστῷ) δι' εὐλογίας τῆς μυστικῆς (col. 29).

suivant notre auteur, le milieu entre l'union hypostatique qui rendrait son corps vivifiant, et l'union morale qui ne saurait le vivifier. C'est une union physique avec le corps vivifiant du Verbe et le Verbe source première de la vie. La conséquence, en tout cas, est certaine : le saint corps du Christ nourrit le nôtre πρὸς ἀναστασίαν καὶ ζωὴν αἰώνιον [1] :

« Bien que la mort qui nous a envahis à cause de la prevarication ait soumis le corps à la nécessité de la corruption, cependant, parce que le Christ est en nous par sa propre chair, nous ressusciterons sûrement. Il est incroyable en effet, ou plutôt il est impossible que la vie ne vivifie pas ceux en qui elle se trouve. De même que l'on couvre d'une couche de paille une étincelle pour conserver la semence du feu, ainsi Notre-Seigneur Jésus-Christ cache en nous la vie par sa propre chair, et introduit comme une semence d'immortalité qui détruira toute la corruptibilité qui est en nous [2]. »

On reconnaît en tout ceci le fond de la pensée sinon la philosophie de saint Grégoire de Nysse. Mais d'ailleurs, Cyrille ne borne pas à nos corps l'action de l'eucharistie. La participation du Christ n'est pas seulement vie, elle est aussi sanctification : ζωὴ γὰρ καὶ ἁγιασμὸς ἡ Χριστοῦ μετοχή [3] : elle ne chasse pas seulement la mort, elle guérit les maladies de l'âme, elle refrène en nous la loi de la chair, excite la piété envers Dieu, mortifie les passions, bande celui qui est brisé, relève celui qui est tombé, délivre des attaques et de la tyrannie du démon [4]. De là la nécessité de la communion et l'obligation de mener, pour en être digne, une vie pure et vraiment chrétienne [5].

Cette doctrine de saint Cyrille sur le caractère vivi-

1. *In Ioann.*, VI, 56 (col. 581); *Glaph. in Exodum*, II (col. 428).
2. *In Ioann.*, VI, 55 (col. 581). Cf. *De recta fide ad Theodos.*, XXXVIII (col. 1189).
3. *Glaph. in Exod.*, II (col. 428); *In Lucam*, XXII, 19 (col. 908).
4. *In Lucam*, IV, v. 38 (col. 552); *In Ioann.*, VI, 57 (col. 585).
5. *In Ioann.*, VI, 35, 57 (col. 521, 584, 585).

fiant de la chair eucharistique du Sauveur et ses effets en nous se trouve naturellement reproduite, du moins en raccourci, dans les auteurs qui l'ont suivi, et ceux surtout qui se rattachent à lui : saint Isidore de Péluse [1], saint Nil [2], le Pseudo-Aréopagite [3], Eutychius [4]. Quant à Léonce de Byzance, on ne sera pas surpris de découvrir qu'il s'inspire manifestement, dans sa doctrine eucharistique, des passages cités du patriarche d'Alexandrie [5].

L'analyse qui précède ne nous a pas appris cependant comment Cyrille concevait le changement opéré dans les *oblata* par les prières consécratoires. Cette question ne paraît pas avoir attiré son attention. En un endroit pourtant de son commentaire sur saint Luc déjà cité [6], il l'effleure, mais sans la résoudre clairement. Après avoir dit que la manière dont le Verbe s'est uni à la chair dans l'incarnation est incompréhensible pour nous, il continue :

« Il fallait que le Verbe habitât en nous par le Saint-Esprit de la façon qui convient à Dieu; qu'il fût comme répandu dans nos corps par sa chair sacrée et par son précieux sang, [chair et sang] que nous recevons en eulogie vivifiante comme dans du pain et dans du vin (ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ). Car, de peur que nous ne soyons arrêtés en voyant de la chair et du sang sur la table sainte de nos églises, Dieu, par égard pour notre faiblesse, donne aux *oblata* la puissance de la vie et les transfère à la vertu de sa propre chair (καὶ μεθίστησιν αὐτὰ πρὸς ἐνέργειαν τῆς ἑαυτοῦ σαρκός), afin que par ces *oblata* nous ayons la participation vivifiante, et que le corps de vie se trouve en nous comme un germe vivifiant. Ne doute pas que ce ne soit la vérité, le Christ lui-même ayant dit manifestement : *Ceci est mon corps* et *Ceci est mon sang;* mais reçois plutôt avec foi la parole du Sauveur : étant la Vérité, il ne ment point. »

1. *Epist.* I, 109 (col. 256).
2. *Epist.* I, 100, 101 (col. 125); III, 39 (col. 405).
3. *De eccles. hier.*, III, 3, 12 (col. 444).
4. *Sermo de paschate*, 3 (col. 2393).
5. *Contra nestorianos et eutychianos*, III (*P. G.*, LXXXVI, 1, col. 1385).
6. *In Lucam*, XXII, 19 (col. 912).

De voir dans les mots de ce texte : « il transfère les *oblata* à la vertu de sa propre chair » une anticipation de la théorie calviniste sur la présence du corps de Jésus-Christ dans l'eucharistie *en vertu*, il n'y faut pas songer. C'est la vertu sans doute du corps, mais aussi le corps lui-même que la consécration met dans les *oblata*. Mais ces *oblata* sont-ils convertis substantiellement au corps et au sang, saint Cyrille ne le dit pas ici, et il ne le dit pas davantage en affirmant que nous recevons le corps et le sang de Jésus-Christ ὡς ἐν ἄρτῳ τε καὶ οἴνῳ. Son analyse s'est arrêtée au seuil même du mystère. Pour lui, le corps et le sang existent sûrement sous le pain et le vin ; mais ils n'y existent pas dans leur mode et sous leur forme naturels. Le pain et le vin sont des voiles qui doivent prévenir nos répugnances ou notre faiblesse : c'est tout ce que le saint docteur prétend inculquer, et ce qui suffisait à son but.

Est-ce donc que les enseignements de saint Cyrille de Jérusalem, de saint Grégoire de Nysse et de saint Chrysostome sur la conversion des *oblata* avaient passé inaperçus dans l'Église grecque, ou se trouvaient oubliés déjà vers l'an 430-440? Non : les monophysites du moins paraissent les avoir retenus. Sévère d'Antioche dira plus tard que « dans la célébration de l'eucharistie, ce n'est pas le ministre qui, usant comme d'une puissance qui lui appartiendrait en propre, transforme le pain au corps du Christ, et la coupe de bénédiction en son sang[1] ». Philoxène s'exprimera dans le même sens[2]. Mais l'abus que faisaient de ces enseignements certains eutychiens mettait contre eux

1. E. W. Brooks, *The sixth book of the select letters of Severus*, II, p. 237.
2. *Tractatus de Trinitate et Incarn.*, p. 93 et suiv. Philoxène parle toutefois différemment, p. 100.

de bons esprits en défiance ou même provoquaient des réactions ouvertes. Nous l'allons constater à propos de Théodoret.

La doctrine eucharistique de Théodoret reste généralement à la surface du mystère : on ne trouve rien chez lui des hardies intuitions de saint Cyrille. En disant qu'il est un réaliste convaincu, qu'il conçoit la présence de Jésus-Christ dans l'eucharistie comme permettant au Sauveur d'être « sacrifié sans sacrifice, distribué sans division et consommé sans être détruit[1] »; en ajoutant qu'il attribue spécialement à la communion la vertu de remettre les péchés, encore qu'il exige que l'on soit pur pour porter à sa bouche le corps de Jésus-Christ[2], on aurait à peu près épuisé le contenu de ses affirmations sur le sacrement de l'eucharistie, si l'on ne découvrait dans son *Eranistes* quelques passages souverainement importants pour l'histoire de l'idée de conversion et de transsubstantiation dans l'Église grecque[3].

L'objet de l'*Eranistes* (447) est, comme on le sait, la réfutation du monophysisme soutenu par certains eutychiens qui admettaient dans le Christ une confusion des deux natures, ou la conversion d'une des deux natures en l'autre, et partant la passibilité de la nature divine. Contre cette dernière erreur, Théodoret invoque le récit de l'institution à la cène. En donnant l'eucharistie comme « type de sa passion » (τοῦ πάθους τὸν τύπον), Jésus-Christ n'a point parlé de sa divinité, mais bien de son corps et de son sang : *Ceci est mon*

1. *In psalm.* LXII, v. 3 (col. 1337).
2. *In Isaiam,* VI, v. 6 (col. 268); *In epist. I ad Corinth.*, XI, v. 27 (col. 347).
3. Sur ce qui suit, outre P. Batiffol, *op. cit.*, p. 278 et suiv., 314 et suiv., voyez J. Lebreton, *Le dogme de la transsubstantiation et la théologie antiochienne du Ve siècle*, dans les *Etudes*, t. CXVII (1908), p. 477 et suiv.

corps ; ceci est mon sang. C'est donc le corps qui a été crucifié, qui a souffert, non la divinité[1].

Théodoret invoque encore le mystère eucharistique pour démontrer qu'il n'y a point eu en Jésus-Christ, même après l'ascension, conversion de l'humanité en la divinité. Les symboles mystiques (τὰ μυστικὰ σύμβολα) offerts par les prêtres sont les symboles d'un corps réel et d'un sang réel, car l'image doit avoir un archétype, correspondre à une réalité. Il existe donc au ciel un corps réel de Jésus-Christ dont les divins mystères sont les antitypes (ἀντίτυπα), et qui est distinct de la divinité[2].

Mais ici le dialogue devient particulièrement intéressant. Le monophysite qui discute contre l'orthodoxe, en effet, argue à son tour de l'eucharistie pour démontrer que le corps du Seigneur, après l'ascension, a été transformé en la divinité. Avant l'épiclèse, dit-il, on n'a sur l'autel que du pain et du vin : après la consécration on appelle les *oblata* le corps et le sang de Jésus-Christ, et on les reçoit comme tels dans la communion. « De même donc que les symboles du corps et du sang du Seigneur sont une chose avant l'épiclèse sacerdotale, et, après l'épiclèse, sont convertis et deviennent autre chose (μεταβάλλεται καὶ ἕτερα γίνεται), ainsi le corps du Seigneur, après l'ascension, a été converti en la substance divine » (εἰς τὴν οὐσίαν μετεβλήθη τὴν θείαν)[3].

L'argument est on ne peut plus faible pour établir ce qu'avance l'eutychien, mais il prouve, comme je l'ai déjà observé, que, dans les cercles monophysites du moins, l'idée de la conversion eucharistique subsistait toujours, car il n'est pas probable que Théodoret

1. *Eranistes*, III, col. 269, 272.
2. *Eranistes*, II, col. 165, 168.
3. *Ibid.*, col. 168.

ait inventé l'argument de toutes pièces. Or, de cette conversion, lui, Théodoret, qui parle par la bouche de l'orthodoxe, ne veut point. Il réplique que, précisément, le fait invoqué est faux. « Après la sanctification, les symboles mystiques ne perdent pas leur nature propre; ils demeurent et dans leur substance première, et dans leur apparence, et dans leur forme, visibles et tangibles comme auparavant. On ne peut que concevoir ce qu'ils deviennent, et le croire, et l'adorer comme s'ils étaient ce que l'on croit[1]. »

Théodoret n'admet donc pas que le pain et le vin soient convertis dans leur nature et leur substance (φύσις, οὐσία) par la consécration. Mais alors que fait cette consécration? Car enfin, poursuit l'orthodoxe, les noms sont changés : le pain n'est plus appelé pain; il est appelé corps.

Ce qu'opère la consécration dans les éléments, Théodoret a essayé de l'expliquer dans le premier dialogue de l'*Eranistes*[2]. Là, il constate qu'en effet le pain et le vin sont appelés corps et sang, mais il constate aussi que le Christ a appelé son corps « froment », et qu'il s'est appelé lui-même « la vigne », dont le vin est le sang. Or, ajoute-t-il, le but de ces changements de noms est manifeste pour les initiés :

« Le Christ voulait que ceux qui participent aux divins mystères ne s'attachassent pas à la nature de ce qu'ils voient, mais considérant le changement des noms, eussent foi en la conversion qui est le fait de la grâce (πιστεύειν τῇ ἐκ τῆς χάριτος γεγενημένῃ μεταβολῇ). Car, s'il a appelé son corps naturel *froment* et *pain*, comme il s'est appelé lui-même *vigne,* il a honoré les symboles qui se voient du nom de *corps* et de *sang*, non pas qu'il ait changé la nature, mais parce qu'il a ajouté la grâce à la nature. »

1. Οὐδὲ γὰρ μετὰ τὸν ἁγιασμὸν τὰ μυστικὰ σύμβολα τῆς οἰκείας ἐξίσταται φύσεως· μένει γὰρ ἐπὶ τῆς προτέρας οὐσίας, καὶ τοῦ σχήματος, καὶ τοῦ εἴδους, καὶ ὁρατά ἐστι, καὶ ἁπτὰ, οἷα καὶ πρότερον ἦν κτλ.
2. Col. 53, 56.

La consécration opère donc une μεταβολή. Mais cette μεταβολή n'est pas la conversion au corps de Jésus-Christ de la substance du pain : cette substance acquiert seulement une grâce, une dignité qui lui vient de son union avec le corps du Sauveur produit et présent, union qui permet entre le pain et le corps cet entr'échange d'appellations que l'on constate. Théodoret n'insiste pas sur la production, dans la consécration, du corps de Jésus-Christ : c'était un point acquis; mais il nie que cette production soit le résultat d'une conversion des *oblata*, et il explique que ces *oblata* sont vis-à-vis du corps de Jésus-Christ dans une relation analogue à celle où l'humanité de Jésus-Christ se trouvait par rapport à sa divinité. De ce corps il découle en eux une vertu ou une grâce qui les sanctifie, sans changer ni détruire leur nature.

Nous avons donc bien affaire ici avec un vrai dyophysisme eucharistique. Cette théorie se retrouve dans une lettre (apocryphe) de saint Jean Chrysostome au moine Césaire[1], dont l'auteur vivait après le concile de Chalcédoine. Césaire, comme Eranistes, est un monophysite qui, pour établir son erreur, s'appuyait sans doute sur le mystère eucharistique : « Est-ce que nous ne recevons pas fidèlement et pieusement le corps et le sang de Dieu? Assurément. Non que le divin ait possédé par nature chair et sang avant l'incarnation, mais on dit qu'il les possède parce qu'il se rend propre (ἰδιοποιεῖται) ce qui est de la chair[2]. » Ce raisonnement est juste, mais l'auteur de la lettre, qui est pour le moins un nestorianisant et qui ne veut pas de la communication des idiomes, n'accepte pas l'expression « corps et sang de Dieu », et, tout en avouant que le pain est appelé corps, il nie qu'il soit substantielle-

1. *P. G.*, LII, 755-760.
2. Col. 759.

ment converti au corps dans la consécration. Il concède qu'après cette consécration il n'y a qu' « un corps du Fils », mais de la même façon qu'après l'incarnation il n'y a qu'un fils et une personne en Jésus-Christ, encore que les deux natures persistent d'exister. Voici le texte :

« Sicut enim antequam sanctificetur panis, panem nominamus : divina autem illum sanctificante gratia, mediante sacerdote, liberatus est quidem ab appellatione panis ; dignus autem habitus dominici corporis appellatione, etiamsi natura panis in ipso permansit, et non duo corpora, sed unum corpus Filii praedicamus : sic et hic divina ἐνιδρυσάσης, id est insidente corpori natura, unum Filium, unam personam utraque haec fecerunt[1]. »

C'est ainsi que la crainte du monophysisme, et l'abus que faisaient sans doute les eutychiens de l'argument rapporté dans l'*Eranistes* ont arrêté en Orient le développement de la doctrine de la conversion. On la retrouvera dans saint Jean Damascène, mais réduite à une simple affirmation, sans commentaire qui l'explique.

Quant au caractère sacrificiel de l'eucharistie, il est souvent affirmé dans la période qui nous occupe, sans que la théorie proprement dite du sacrifice eucharistique avance beaucoup. Théodoret remarque que le Sauveur a inauguré à la cène l'exercice de son sacerdoce, sacerdoce qu'il continue d'exercer comme homme par le ministère de l'Église, alors qu'il reçoit, comme Dieu, l'offrande du sacrifice[2]. Il y a donc dans l'Église « un sacrifice divin et non sanglant » (θεία καὶ ἀναίμακτος

1. Col. 758. M. Gore (*Dissertations on subjects connected with the Incarnation*, London, 1895, p. 275, 276) cite encore, comme partisan de la doctrine de Théodoret en Orient, le patriarche Ephrem d'Antioche (526-545) : mais le texte qu'il donne et qui est tiré de Photius (*Biblioth.*, cod. 229, *P. G.*, CIII, 980) me paraît peu concluant.

2. *In psalm.* CIX, v. 4 (col. 1772, 1773) ; cf. Eutychius, *Sermo de paschate*, 2, 4, col. 2393, 2397.

θυσία)[1] dont Jésus-Christ est le prêtre principal, dont la victime est aussi le seul agneau immaculé qui porte les péchés du monde[2]. Là, est représentée par la fraction du pain la mort du Sauveur ; Jésus-Christ est mystiquement immolé ; il meurt spirituellement[3] ; car les prêtres n'offrent pas un autre sacrifice que celui de la Croix, mais célèbrent la mémoire de cet unique et salutaire sacrifice[4]. Le mot le plus énergique sur ce sujet, et qui rappelle une expression de saint Grégoire de Nazianze, est de Nestorius : « Le Christ est crucifié en figure, égorgé par le glaive de la prière sacerdotale », σταυροῦται μὲν κατὰ τὸν τύπον Χριστός, τῇ τῆς ἱερατικῆς εὐχῆς μαχαίρᾳ σφαττόμενος[5]. En dehors des descriptions données par les *Constitutions de l'église égyptienne* et par le Pseudo-Denys[6], nous possédons d'ailleurs de cette époque d'abondants documents sur la liturgie eucharistique, puisque de nombreuses liturgies furent alors rédigées sous le nom d'apôtres ou de docteurs célèbres, dont le texte, encore qu'il ait pu être retouché, nous renseigne assez exactement sur les croyances et les usages alors en vigueur[7].

§ 8. — La pénitence[8].

La discipline pénitentielle dut occasionner, elle

1. S. Nil, *Epist.* II, 294 (col. 345-348).
2. Théodoret, *In Malachiam*, I, v. 11 (col. 1968) ; Cyrill., *In Lucam*, II, 8 (col. 489).
3. Eutychius, *Sermo de paschate*, 2, 3 (col. 2393, 2396) ; cf. *Adv. nestorianos*, V, 22 (*P. G.*, LXXXVI, 1, col. 1744).
4. Théodoret, *In epist. ad Hebr.*, VIII, v. 4, 5 (col. 736).
5. Loofs, *Nestoriana*, p. 241.
6. *Constitut.*, I, 9-34; Pseudo-Denys, *De eccles. hier.*, III, 2 (col. 425 et suiv.).
7. V. C. A. Swainson, *Greek liturgies*, Cambridge, 1884; F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, I, Oxford, 1898.
8. Travaux : K. Holl, *Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum*, Leipzig, 1898. H. Koch, *Zur Geschichte der Bussdis-*

aussi, un certain nombre d'écrits, mais que l'on ne saurait toujours discerner sûrement dans les collections plus amples dans lesquelles ils sont entrés. Elle subit en tout cas, du vᵉ au viiiᵉ et au ixᵉ siècle, des modifications qui firent lentement sortir de la pénitence canonique, telle qu'elle était jusqu'alors pratiquée, la pénitence plus simple que nous voyons depuis en usage.

Le principe d'où il faut nécessairement partir, et qui domine toute la question, est que l'Église et au moins l'évêque dans l'Église a reçu de Jésus-Christ le pouvoir de remettre les péchés. Nous le trouvons affirmé par saint Cyrille d'Alexandrie[1], Théodoret[2], Isidore de Péluse[3], Anastase le Sinaïte[4]. Anastase remarque qu'à la vérité, c'est Dieu proprement qui efface le péché; les hommes ne font qu'exciter, exhorter, préparer le pénitent à la grâce de la rémission; cependant l'homme entend l'aveu, et Dieu par lui (δι' αὐτοῦ) convertit, instruit, pardonne : les ministres sont les συνεργοί de Dieu.

Qui sont ces ministres de la pénitence et du pardon divin? Pendant les quatre premiers siècles, et sauf quelques exceptions locales, ce furent à peu près exclusivement les évêques[5]. A eux revenait le droit —

ziplin und Bussgewalt in der orient. Kirche, dans *Histor. Jahrbuch*, 1900. P. A. Kirsch, *Zur Geschichte der katolischen Beichte*, Würzburg, 1902. P. Batiffol, *Etudes d'histoire et de théol. positive*, 1ʳᵉ série, 3ᵉ édit., Paris, 1904. E. Vacandard, artic. *Confession* dans le *Dict. de théol. catholique*. G. Rauschen, *L'eucharistie et la pénitence durant les six premiers siècles de l'Église*, traduct. M. Decker et E. Ricard, Paris, 1910.

1. *In Lucam*, V, 24; VII, 28 (col. 568, 569, 620).
2. *Quaest. in Levitic.*, Interr. 15 (col. 320).
3. *Epist.* I, 338 (col. 377).
4. *Quaestiones*, qu. VI (col. 373).
5. N'oublions pas cependant l'institution à Constantinople et dans les églises de Thrace des prêtres pénitenciers, chargés de recevoir l'aveu et de surveiller les exercices d'expiation des pénitents (v. *Hist. des Dogmes*, II, p. 188).

et la charge — de recevoir la confession des pénitents, de leur prescrire les œuvres de leur expiation et de les réconcilier avec Dieu et avec l'Église. Saint Basile cependant, dans ses *Regulae brevius tractatae*[1], suppose évidemment que les moines des monastères se confessent à l'un d'entre eux, à l'un de ceux « à qui a été confiée la dispensation des mystères de Dieu[2] », et qui n'étaient sûrement pas évêques. Cette pratique s'étendit dans les siècles suivants, et l'on voit, par le canon 52e des apôtres et par les textes postérieurs, qu'au ve siècle et plus tard, les simples prêtres, aussi bien que les évêques, furent admis à réconcilier les pénitents. Au VIIIe siècle même, un abus s'introduisit qui, passant des cloîtres où il avait probablement pris naissance, dans le monde séculier, tenta d'arracher à la hiérarchie officielle et même au sacerdoce leur pouvoir d'absoudre, et nécessita de leur part une résistance énergique. Saint Basile déjà, et, après lui, les écrivains ascétiques, tout en prescrivant de s'adresser aux prêtres pour la confession[3], avaient insisté sur les qualités de sagesse, de prudence, de discrétion que devait présenter le confesseur. Ce confesseur devait être un homme de Dieu, un « juge excellent », « un homme spirituel[4] » (πνευματικὸς ἀνήρ). De là le nom de *pères spirituels* (πνευματικοὶ πατέρες) donné aux confesseurs, et qui a prévalu dans la suite. Or, la pensée ne tarda pas à venir — et il était naturel qu'elle vînt — que les premiers dans l'Église à pouvoir revendiquer la qualité de πνευματικοί étaient assu-

1. Interrog. 229 et 288.
2. On a contesté sans raison, pensons-nous, qu'il s'agisse là de moines revêtus du sacerdoce.
3. ANASTASE LE SIN., *Oratio de synaxi* (col. 833) ; cf. PSEUDO-DENYS, *Epist.* VIII, 1.
4. S. JEAN CLIMAQUE, *Scala paradisi*, grad. IV (col. 681) ; ANASTASE LE SIN., *Quaestiones*, qu. VI (col. 369, 372).

rément les moines. Des prêtres mariés, comme l'étaient les prêtres séculiers, ne pouvaient, à ce point de vue, leur être comparés. De ce fait résultèrent deux conséquences :

La première fut qu'à partir du moment où les moines sortirent de leurs monastères pour se mêler au monde, c'est-à-dire surtout à partir des querelles iconoclastes (VIIIᵉ siècle)[1], ils accaparèrent peu à peu le ministère de la confession et en exclurent graduellement le clergé séculier. Dans le *Sermo ad paenitentes* attribué à Jean le Jeûneur, patriarche de Constantinople (582-595), mais qui est plutôt d'un moine du XIᵉ siècle, il est dit tout uniment que Jésus-Christ a établi, pour l'instruction des fidèles, des évêques, des prêtres et des docteurs, mais qu'il a établi les moines pour recevoir les confessions et exhorter les pénitents[2].

Une seconde conséquence plus grave fut que la qualité de *spirituel* devint tellement prédominante parmi celles que l'on exigea du confesseur, que l'on oublia parfois, dans les cloîtres d'abord, puis dans le monde, que le confesseur devait avant tout être prêtre, tenir de son ordination le pouvoir d'absoudre. On

1. C'est l'époque donnée par le patriarche Jean d'Antioche, au XIIᵉ siècle. Il fixe aux querelles iconoclastes et au règne de Constantin Copronyme le moment où la confiance des fidèles transporta aux moines le pouvoir d'entendre les confessions, de réconcilier ou de censurer les pécheurs (*De monasteriis laicis non tradendis*, 7, *P. G.*, CXXXII, 1128).

2. *P. G.*, LXXXVIII, 1920. Une lettre curieuse du Pseudo-Denys, la huitième, adressée au moine Démophile, nous met peut-être en présence d'une des premières tentatives des moines grecs pour s'ingérer ainsi dans l'administration de la pénitence. Un pénitent s'est adressé à un prêtre qui l'a reçu avec bonté et l'a absous. Démophile est accouru avec ses moines, et a chassé de l'église le prêtre et le pénitent, sous prétexte qu'ils en violaient la sainteté, le coupable étant indigne de pardon. Denys reprend vivement Démophile, et lui demande d'être plus respectueux vis-à-vis des prêtres, qui lui sont supérieurs, et plus miséricordieux envers les pécheurs.

vit donc, surtout aux xe-xiie siècles, de simples moines laïques recevoir les confessions et réconcilier les pénitents, et il se trouva, au xie siècle, des théologiens et des canonistes pour justifier cet abus. Le pouvoir de remettre les péchés était, d'après eux, plutôt un charisme accordé à la sainteté qu'un pouvoir régulier du sacerdoce officiel[1].

Quels étaient les actes qui constituaient le *cursus* de la pénitence?

Le premier était l'aveu des fautes commises : « Personne, dit saint Jean Climaque, n'obtient, sans la confession, le pardon de ses péchés[2] » ; et il détaille les qualités de cette confession qui doit être sincère, humble, repentante jusque dans l'attitude du pénitent[3]. En principe, cette confession était toujours secrète : c'est ce que supposent Isidore de Péluse, saint Jean Climaque et Anastase le Sinaïte[4]; et d'ailleurs le choix du confesseur eût peu importé, si l'aveu avait dû être public. Chez les moines toutefois, et si le confesseur le jugeait utile, l'aveu secret était parfois suivi d'une coulpe faite publiquement : « Avant tout, écrit saint Jean Climaque, confessons nos péchés à notre excellent juge, et à lui seul, mais aussi à tous, s'il l'ordonne » : et il appuie son conseil du récit de l'histoire d'un voleur qui voulut se faire moine, et à qui on imposa une confession publique[5].

1. Comme ces faits et ces théories sont en dehors de la période dont nous nous occupons, nous ne les signalerons pas plus en détail. On peut voir sur eux les écrits indiqués de MM. Vacandard et Holl.

2. *Scala paradisi*, grad. IV (col. 684).

3. *Ibid.*, col. 708, 709.

4. Isid. Pelus., *Epist.* V, 261 (col. 1488); S. Jean Clim., *Scala*, grad. IV (col. 681); Anastase, *Oratio de synaxi*, col. 833.

5. *Scala*, grad. IV, col. 681 et suiv. Chez les audiens, au dire de Théodoret, la confession paraît avoir toujours été publique. On faisait passer le pénitent entre les livres saints (canoniques et apocryphes) : il confessait ses péchés, et, sans exiger de pénitence préalable, on lui remettait ses fautes. Les prétendus pénitents, ajoute Théodoret, n

Ainsi comprise, la confession n'avait pas pour objet simplement les fautes connues et divulguées, mais aussi les péchés secrets[1]. Ceci était ancien. Ce que l'on cherche à préciser davantage, au moment où nous sommes, ce sont les catégories de fautes que nous appellerions actuellement *mortelles*, et qui devaient faire l'objet de la confession. On a vu déjà que saint Grégoire de Nysse avait essayé d'en donner une énumération[2]. A la même époque, Evagre le Pontique tente non pas de dresser un catalogue des fautes mortelles, mais de ramener à certains types fondamentaux, à certains *péchés capitaux*, les divers genres de fautes possibles. Il compte huit de ces péchés : la gourmandise, la fornication, l'avarice, la tristesse, la colère, l'ennui, la vaine gloire, l'orgueil[3]. Saint Jean Climaque les réduit à sept, en remarquant que la vaine gloire et l'orgueil ne sont, au fond, qu'un même vice[4]. Mais ces classifications toutes théoriques n'étaient pas d'un grand secours pour les confesseurs. Il est probable que ceux-ci leur préféraient des listes plus détaillées, continuant l'essai tenté par Grégoire de Nysse. On possède de ces listes un spécimen bien complet — trop complet — dans celle que donne le sermon déjà cité et faussement attribué à Jean le Jeûneur[5].

voyant qu'un jeu dans cette cérémonie, cachaient leurs vrais péchés, et n'accusaient que des vétilles propres tout au plus à provoquer le rire (*Haeretic. fabul. comp.*, IV, 10, col. 429).

1. ISID. PELUS., *Epist.* V, 261. Voyez dans CHABOT (*Synodicon orientale*, p. 433) le canon VI du patriarche Isoyahb I (582-595) indiqué par J. LABOURT, *Le christianisme dans l'emp. perse*, p. 340 et suiv.

2. *Epistula canonica* (*P. G.*, XLV, 221 et suiv.).

3. *De octo vitiosis cogitationibus*, 1-9 (*P. G.*, XL, 1271).

4. *Scala*, grad. XXII (col. 948-949).

5. *P. G.*, LXXXVIII, 1921 et suiv. Cf. le pénitentiel du même, *ibid.*, 1893 et suiv. Voyez aussi l'*Ordo paenitentiae* attribué à Jean Mandakuni, catholicos des parties grecques de la Grande Arménie († vers 498), et tiré d'un manuscrit arménien du XIIᵉ siècle environ (*Rituale Armenorum* edited by F. C. CONYBEARE, Oxford, 1905, p. 294) : « Le prê-

Le second acte de la pénitence était l'accomplissement des œuvres expiatoires imposées par le confesseur. C'est la publicité de ces œuvres expiatoires qui constituait surtout autrefois la publicité de la pénitence. Mais peu à peu des adoucissements s'introduisirent ici. D'abord, on n'attendit pas toujours, pour absoudre le pénitent, qu'il eût accompli son expiation. Le pénitent dont parle Denys l'Aréopagite dans sa lettre VIII a été, semble-t-il, réconcilié par le prêtre, aussitôt après son aveu[1]. Saint Jean Climaque dit que l'Église écarte pour un temps les fornicateurs de l'eucharistie, même après qu'elle les a reçus (εἰσδεχομένη)[2]; et saint Nil, dans une lettre importante[3], reproche au prêtre Chariclis de ne pas se contenter, en certaines occasions du moins, des témoignages de regret donnés par le pénitent dans l'acte même de sa confession, et d'exiger de lui, avant de le réconcilier, des œuvres difficiles et prolongées. — Puis, second adoucissement, les œuvres pénales imposées par le confesseur tendirent, d'une part, à devenir plus légères, de l'autre à rester secrètes. On a l'impression nette, en lisant les auteurs de cette époque, que la vivacité de la foi et l'austérité de la vie chrétienne s'affaiblissant chez les grecs de la décadence, la répugnance augmente chez eux pour la pénitence et les sacrifices qu'elle comporte. Dès lors, ces auteurs insistent au-

tre s'assied et fait agenouiller le pénitent pour faire sa confession. Et il lui énumère les péchés par leurs noms, et la personne qui se confesse doit répondre oui, si oui, non, si non. » — On remarquera que les trois péchés *ad mortem* continuent, théoriquement du moins, de retenir l'attention, mais qu'on ne comprend plus bien la sévérité de l'Église primitive vis-à-vis des péchés de la chair (S. JEAN CLIMAQUE, *Scala*, grad. XV, col. 889; cf. ANASTASE LE SIN., *Quaestiones*, qu. LXXXV, col. 712).

1. *Epist.* VIII, 1, col. 1088.
2. *Scala*, grad. XV, col. 889.
3. *Epist.* III, 243, col. 496 et suiv.

près des confesseurs pour qu'ils se montrent bons, miséricordieux, faciles vis-à-vis des pécheurs. Cette idée est vivement mise en lumière dans les deux lettres du Pseudo-Aréopagite et de saint Nil que je viens de rappeler, et on la retrouve encore dans le *Liber ad pastorem* de saint Jean Climaque (XIII)[1]. Celui-ci observe au surplus que Dieu n'a jamais révélé les péchés qu'il a entendus dans la confession, de peur que par cette publicité les pécheurs ne fussent détournés de l'exomologèse : manière discrète évidemment d'exhorter les confesseurs à ne révéler ni directement ni indirectement — par la satisfaction publique imposée — les fautes secrètes des pénitents[2].

La pénitence publique cependant n'est pas abolie pour autant. Les fornicateurs continuent, au témoignage de saint Jean Climaque, d'être privés de la communion un certain temps après leur confession, comme le veulent les canons apostoliques[3], et l'on retrouve les anciens canons pénitentiels reproduits dans les collections nouvelles de Jean d'Antioche dit le Scolastique (vers 550), et le *Nomocanon* paru sous Héraclius (610-641)[4]. Les œuvres expiatoires soit publiques, soit secrètes, restent d'ailleurs substantiellement ce qu'elles étaient autrefois : ce sont des jeûnes, des veilles, le coucher sur la dure, le sac et la cendre, les larges aumônes[5]. Chez les moines, dans la catégorie des pénitents, elles prenaient par-

1. *P. G.*, LXXXVIII, col. 1196.

2. *Ibid.* Isidore de Péluse remarque déjà que l'on doit punir moins sévèrement les fautes secrètes plus graves que les fautes scandaleuses moins graves (*Epist.* V, 261, col. 1488).

3. *Scala*, grad. XV (col. 889); cf. THÉODORET, *Epist.* LXXVII, col. 1249; PSEUDO-DENYS, *De eccl. hier.*, III, 2 et 3, 7 (col. 436, 452).

4. V. PITRA, *Iuris ecclesiastici graecorum historia et monumenta*, I, 105-107; II, 336-442; cf. FUNK, *Didascalia et Constitut. apostol.*, II, p. 154-157.

5. S. NIL, *Epist.* III, 243; S. GRÉGOIRE DE GIRGENTI (fin du VIe-VIIe siècle), *In Ecclesiasten*, VI. 4-5 (*P. G.*, XCVIII, 989).

fois un aspect et des proportions fantastiques [1].

Le troisième acte de la pénitence était la réconciliation du coupable : « Dieu donne le prix de la justice à l'homme qui se châtie lui-même par la confession [2]. » Jusque vers la fin du IVe siècle, nous le savons, la pénitence officielle, confession, expiation et pardon, n'était accordée au pécheur qu'une fois après le baptême; et ce fut un des griefs apportés contre saint Chrysostome au concile du Chêne qu'il eût invité les pécheurs à recourir à lui aussi souvent qu'ils le désireraient [3]. Cependant, saint Basile suppose manifestement, dans ses *Regulae brevius tractatae* [4], que les moines se confessent au moins de temps en temps, et saint Jean Climaque dit que l'âme qui est occupée de la pensée de la confession est retenue comme par un frein sur la pente du péché [5]. L'usage de la confession plus ou moins fréquente, mais répétée plusieurs fois durant la vie, fut donc en principe particulier aux monastères. Plus tard les moines l'introduisirent dans le monde, lorsque eux-mêmes devinrent confesseurs des séculiers, c'est-à-dire au VIIIe siècle. Déjà, au VIIe, Anastase le Sinaïte préconisait d'une manière générale la confession comme un moyen de cure spirituelle, dont on peut par conséquent renouveler l'emploi [6], et la conseillait au pécheur comme une préparation tout à fait souhaitable pour la communion [7]. On ne voit pas toutefois que, dans l'Église orthodoxe du moins, elle ait été, à cette époque, rendue obligatoire même pour la communion pascale.

1. S. Jean Climaque, *Scala*, grad. V, col. 764 et suiv.
2. S. Nil, *Epist.* IV, 7, col. 553.
3. Mansi, *Concil.*, III, 1145; Socrate, *Hist. eccles.*, VI, 21.
4. Interrog. 229, 288.
5. *Scala*, grad. IV, col. 705; cf. 684.
6. *Quaestiones*, qu. VI (col. 369 et suiv.); *Qu. extra ordinem* (col. 760).
7. *Oratio de synaxi*, col. 832, 833.

§ 9. — L'extrême-onction, l'ordre, le mariage.

On sait combien peu est attestée, dans l'ancienne théologie grecque, l'existence du sacrement d'extrême-onction, et combien vagues y sont les renseignements qui le concernent. Dans la période que nous examinons, les *Constitutions de l'Eglise égyptienne* (I, 22, 23) contiennent une formule de bénédiction de l'huile qui suppose qu'on s'en servait non seulement pour s'en nourrir, mais pour oindre les malades (*tribue [sanitatem] illis qui unguntur et accipiunt*)[1]. Saint Cyrille, détournant les fidèles des incantations magiques, cite le texte de saint Jacques, v, 14, 15, comme leur indiquant ce qu'ils ont à faire quand ils sont malades[2]. De fait, un écrivain syrien, Isaac d'Antioche († vers 460), recommande aux vrais chrétiens de ne point vouloir préparer eux-mêmes l'huile pour oindre leurs malades, mais de les porter à l'église et, là où il y a un prêtre, de garder l'ordre établi[3]. Enfin, l'auteur de la vie de saint Eutychius, Eustrate, qui écrivait peu après la mort du patriarche (582), raconte que le saint avait coutume, *suivant la recommandation de saint Jacques,* d'oindre d'huile les infirmes qui se présentaient à lui[4]. En tout ceci cependant, si l'on retrouve le rite substantiel d'onction des malades, il est difficile de trouver l'idée d'onction *dernière* que nous nous faisons actuellement de l'extrême-onction[5].

1. Funk, *Didasc. et Const. apostol.*, II, 100, 101.
2. *De adoratione in spiritu et veritate*, VI (col. 472).
3. G. Bickell, *S. Isaaci Antiocheni... opera omnia*, pars I, Giessen, 1873, p. 187 et suiv. Voyez encore le témoignage de Jean Mandakuni († v. 498) dans M. Schmid, *Heiligen Reden des Joannes Mandakuni*, Regensburg, 1871, p. 222 et suiv.
4. *S. Eutychii vita*, VI, 45 (*P. G.*, LXXXVI, 2, col. 2325 et suiv.).
5. V. cependant *S. Theodori Studitae vita*, 67 (*P. G.*, XCIX, 325). — Quant à l'onction dont parle le Pseudo-Denys (*De eccl. hier.*, VII, 3, 8),

Dans la hiérarchie ecclésiastique, je l'ai déjà remarqué, le Pseudo-Denys voit surtout un pouvoir de sanctification. De même que la hiérarchie angélique, la hiérarchie ecclésiastique est un intermédiaire entre Dieu et l'homme, destiné à rapprocher l'homme de Dieu. Elle comporte, elle aussi, trois degrés : le premier, le plus bas, dont la fonction est de purifier l'homme (καθαρτική) : c'est l'ordre du diaconat ; le second, dont la fonction est de l'éclairer et de l'illuminer (φωταγωγικὴ τάξις) : c'est l'ordre des prêtres ; le plus élevé enfin, dont la fonction est de parfaire le chrétien et de l'unir à Dieu (τελειωτική) : c'est l'épiscopat[1]. Denys explique à ce point de vue les fonctions de ces divers ordres, et décrit les cérémonies qui les confèrent[2]. L'imposition de la main (χειροτονία) est le rite commun à tous, mais ce rite est accompagné pour l'épiscopat de l'imposition du livre ouvert des Écritures sur la tête de l'ordinand. Cette dernière cérémonie n'est pas mentionnée dans les *Constitutions de l'église égyptienne*[3]. Celles-ci donnent, en revanche, le texte des prières qui accompagnaient l'imposition de la main[4]. Le sous-diacre ne reçoit pas l'imposition de la main : il est simplement appelé à suivre les diacres ; les lecteurs ne la reçoivent pas non plus : l'évêque les ordonne par une prière et en leur remettant le livre des Épîtres[5]. Les *Constitutions* remarquent que, dans le

elle se pratiquait sur le cadavre du défunt, dans l'acte même des funérailles.

1. *De eccl. hier.*, V, 1, 5, 6 (col. 505, 508). Cf. S. JEAN CLIMAQUE, *Scala*, grad. IV, scholion 82 (col. 757) ; ANTIOCHUS LE MOINE, *Homilia* CXXII (*P. G.*, LXXXIX, 1816, 1817).

2. *De eccl. hier.*, V, 2.

3. On sait cependant qu'elle se pratiquait à Alexandrie vers la fin du Ve siècle.

4. I, 4-7 ; II ; III. Théodoret remarque que cette χειροτονία confère la grâce (*Quaest. in Numer.*, Interr. 47, col. 397). Cf. ISID. PELUS., *Epist.* I, 300.

5. *Constit. eccl. aegypt.*, V, VI.

cas où un chrétien aurait confessé la foi dans les prisons, il ne serait pas nécessaire, pour en faire un diacre ou un prêtre, de lui imposer la main : « namque dignitatem presbyteratus confessione sua habet ». Cette cérémonie ne serait requise que pour en faire un évêque [1]. Quant aux *chantres* que nous trouvons encore dans la hiérarchie grecque, la législation de Justinien les considéra comme clercs [2] ; mais ils ne tardèrent pas à perdre ce titre [3].

C'est dans les canons des conciles et dans les lois impériales plus que dans les écrits des docteurs qu'il faut chercher les détails relatifs au droit matrimonial. Le mariage est regardé comme un acte que le Christ a sanctifié aux noces de Cana [4], que la religion doit donc sanctifier à son tour, encore que la législation civile estime valide l'union contractée sans l'intervention de l'Église. La pensée de Théodoret sur la licité du divorce *propter adulterium* n'est pas claire [5] ; en revanche

1. *Constit. eccl. aegypt.*, IV. Cf. *Canones Hippolyti*, 43-47, éd. Achelis.
2. *Novelle* CXXIII, 19 (*P. L.*, LXXII, 1030).
3. Quant aux dispositions disciplinaires relatives au choix des clercs, aux conditions de leur ordination, à leur vie, à leurs devoirs, aux fonctions multiples entre lesquelles, dans les grandes villes surtout, ils étaient partagés, aux lois qui régissaient leur conduite privée et publique, aux divisions ecclésiastiques des patriarcats et des métropoles, etc., ce sont des questions qui relèvent du droit canonique, et que nous n'avons point à traiter ici. On en trouvera l'exposé fort bien fait dans le livre du P. J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905, p. 48-66, 203-210. — Disons seulement qu'au point de vue du célibat ecclésiastique, la discipline grecque était dès lors ce qu'elle est restée depuis. L'évêque seul y était astreint, et il ne pouvait devenir évêque qu'à la condition ou de ne s'être point marié, où d'être veuf en uniques noces d'une femme qui elle-même n'eût pas été mariée deux fois. Les prêtres, diacres et sous-diacres pouvaient continuer d'user du mariage contracté avant leur ordination ; mais, après leur ordination, il ne leur était pas permis de se marier, ni de se remarier en cas de veuvage. Aux lecteurs et aux chantres il était loisible de se marier et de se remarier même après leur ordination ; toutefois, dans le second cas, ils ne pouvaient plus être promus à un ordre supérieur.
4. Cyrill., *In Ioannem*, II, 11-13 (col. 228)
5. *In Malachiam*, II, v. 15, 16 (col. 1973 et suiv.).

saint Isidore de Péluse paraît bien autoriser le mari à rejeter tout à fait (ἐκβάλλειν) la femme adultère[1]. Une novelle de Justinien, la cxvii^e, de 542, est encore plus large, et compte pour le mari cinq causes légitimes de divorce : si la femme ne révèle pas une conspiration contre l'empereur; si elle est convaincue d'adultère; si elle conspire contre la vie de son mari ou ne lui fait pas connaître les conspirations ourdies contre lui; si elle fréquente les festins et se baigne avec d'autres hommes; si elle demeure hors du domicile conjugal[2]. Cette même novelle toutefois supprimait le divorce pour cause de possession diabolique de la femme, et le divorce par consentement mutuel. Cette dernière disposition fut rétablie par Justin II en 566.

Les secondes noces, bien que permises[3], continuèrent d'être mal vues dans le monde byzantin. On le fait assez entendre en renouvelant à leur sujet les canons de Laodicée et de Néocésarée qui les concernent. En même temps, les empêchements qui annulent le mariage se multiplient. Défense de s'unir à un ou à une hérétique[4]; mais si, de deux hérétiques mariés, l'un se convertit, il n'abandonnera pas son conjoint[5]. Défense au parrain d'épouser la mère de l'enfant devenue veuve[6]. Défense d'épouser sa cousine germaine; défense au père et au fils d'épouser la mère et la fille, ou les deux sœurs; à la mère et à la fille d'épouser les deux frères; aux deux frères d'épouser les deux sœurs[7]. Défense au

1. *Epist.* IV, 129.
2. On peut aussi divorcer pour cause d'entrée dans la vie monastique, ou si le mariage n'a pas été consommé au bout de trois ans.
3. Théodoret, *Quaest. in Levitic.*, I-V (col. 301); *In epist. I ad Corinth.*, VII. v. 40 (col. 285).
4. *Concile de Laodicée*, can. 10, 31; *Conc. quinisexte*, can. 72.
5. *Conc. quinisexte*, can. 72.
6. *Conc. quinis.*, can. 53.
7. *Id.*, can. 54.

beau-père d'épouser sa bru[1]; au beau-frère d'épouser sa belle-sœur[2]; défense d'épouser la fiancée d'un autre du vivant de cet autre[3]. Pour pouvoir épouser celle qu'il a enlevée, le ravisseur doit préalablement la rendre à ses parents[4]. Une fille ou une esclave ne peut se marier sans le consentement de son père ou de son maître[5]. Toutes ces prescriptions renouvelées des anciens canons ou portées à nouveau, sont les témoins d'un droit matrimonial qui s'étend de plus en plus, et qui devient plus touffu à mesure sans doute que les mœurs elles-mêmes deviennent moins délicates.

§ 10. — Le culte des saints et les dévotions secondaires.

On a déjà vu au siècle précédent se développer dans l'Église, tout autour du dogme et du culte essentiel, une série de croyances et de pratiques qui en sont la conséquence et le prolongement plus ou moins directs. Ces développements atteignent dans l'Église grecque leur plus grande ampleur du vᵉ au viiiᵉ siècle. Nous n'en parlerons que dans la mesure où leur objet présente un intérêt dogmatique plus marqué[6].

Le culte de Marie n'était pas inconnu au ivᵉ siècle; mais la définition du concile d'Éphèse (431), en faisant de la maternité divine le mot de passe de la foi christologique contre les nestoriens, contribua singulièrement à l'accroître. Les splendides apostrophes adressées à la Mère de Dieu par saint Cyrille, dans son

1. S. Basile, *Epist.* CCXVII, can. 76.
2. Id., can. 78.
3. *Conc. quinis.*, can. 98.
4. S. Basile, *Epist.* CXCIX, can. 22.
5. Id., can. 38, 40, 42.
6. On pourra consulter sur ce sujet J. Pargoire, *L'Eglise byzantine de 527 à 847.*

homélie IV, pour célébrer la décision du concile, Χαίροις παρ' ἡμῶν, Μαρία θεοτόκε [1]... furent redites par toutes les bouches éloquentes jusqu'à Michel Cérulaire et bien au delà. L'absolue virginité de l'ἀειπαρθένος devint un dogme indiscuté. Sans prendre la forme précise que la sainteté de Marie va jusqu'à l'exemption de la faute héréditaire, l'idée est partout présente dans la théologie grecque de cette époque — qui d'ailleurs n'accorde pas à la question du péché originel la même attention ni la même importance que la théologie latine — que cette sainteté est parfaite, complète, aussi grande qu'on la peut concevoir dans une créature. La Vierge παναγία ne connaît point la souillure [2]. Elle est d'ailleurs élevée au-dessus des apôtres et des anges, médiatrice entre le ciel et nous, celle par qui tous les biens nous sont venus en Jésus-Christ [3]. Aussi des églises s'élèvent-elles partout sous son vocable [4]. Ses fêtes se multiplient. On connaissait déjà, depuis la fin du IVe siècle au moins, l'Hypapante, mais qui était exclusivement consacrée à honorer la présentation de Jésus au temple. Le concile quinisexte (692), dans son canon 52, parle de la fête de l'Annonciation (ὁ εὐαγγελισμός) du 25 mars, comme d'une institution déjà existante [5]. La fête de la Présentation (ἡ ἐν τῷ ναῷ εἴσοδος) prend naissance probablement à Jérusalem, en novembre 543. Le dépôt d'un vêtement de la sainte Vierge aux Blakhernes est l'origine (vers 457-478) de la fête du 2 juillet [6]. Au VIIe siècle, celle de

1. *P. G.*, LXXVII, col. 992.
2. V. par exemple Basile de Séleucie, *Orat.* XXXIX, 6 (col. 448 et suiv.).
3. *Ibid.*, 5 (col. 441 et suiv.).
4. Par exemple celle des Blakhernes à Constantinople.
5. On a sur ce mystère un discours de Basile de Séleucie (*Orat.* XXXIX), mais il n'est pas sûr qu'il ait été prononcé à l'occasion d'une fête proprement dite de l'Annonciation.
6. N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque ecclesiae*, edit. 2a, Œniponte, 1896, 1897, I, p. 200, 201.

la Nativité (8 septembre) est connue[1]. Enfin, il faut signaler la fête de la Dormition (ἡ κοίμησις) dont l'empereur Maurice (582-602) fixe la célébration au 15 août. On est persuadé chez les grecs, depuis le ve siècle, que la terre ne possède plus le corps de la bienheureuse Vierge : la κοίμησις a été aussi une σύσσωμος μετάστασις[2]. La fête de la Conception (9 décembre chez les grecs), ἡ σύλληψις τῆς ἁγίας καὶ θεοπρομήτορος Ἄννης, doit remonter à la fin du viie siècle, car on possède pour elle une hymne d'André de Crète[3].

Parallèlement à celui de la Vierge se développe le culte des anges et des saints. Mais saint Cyrille fait remarquer qu'il ne faut pas confondre ce culte avec l'adoration que nous rendons à Dieu : « Nous ne disons pas que les saints martyrs sont des dieux, ni nous ne les adorons pas comme tels (λατρευτικῶς) : nous les révérons seulement par l'affection et par l'honneur » (σχετικῶς καὶ τιμητικῶς)[4]. Sur le Bosphore se dresse un *mikhaelion*, c'est-à-dire une chapelle à saint Michel bâtie par Constantin, et, à l'exemple impérial, on les multiplie partout. La protestation de Théodoret, rappelant la prohibition du concile de Laodicée, reste inefficace[5]. Chacun vénère et prie son ange gardien[6]. Ont aussi leur fête les apôtres, les patriarches, les martyrs : ceci est ancien. Ce qui est plus nouveau c'est la fréquence des fêtes des simples confesseurs, des *homologètes*, comme on les nomme[7] : leur culte toutefois, sauf quelques exceptions, reste exclusivement local.

1. *Ibid.*, p. 272.
2. V. les diverses recensions de l'apocryphe *Transitus Mariae* dans *Dictionary of christ. biogr.*, II, 706.
3. *P. G.*, XCVII. 1305 et suiv.
4. *Cont. Iulianum*, VI, col. 812.
5. *In epist. ad Coloss.*, II, v. 18 (col. 613).
6. S. Dorothée, *Doctrina*, XXIV (*P. G.*, LXXXVIII, 1837).
7. Saint Dorothée (vers 550) nomme ces fêtes les *fêtes des Pères*. (ἑορτὴ πατέρων, *Doctrina*, XXIII, 1, col. 1829).

On ne vénère pas seulement les saints : on vénère leurs reliques[1] ; on pense qu'elles sanctifient ceux qui en approchent[2]. Constantinople en possède d'inestimables ; mais d'ailleurs il est d'usage de ne pas ouvrir une église sans y déposer quelques reliques ; et cet usage donne lieu à des translations continuelles. Les images des saints sont aussi en honneur, et nous devrons bientôt traiter de l'opposition terrible qui y fut faite[3]. Ajoutons la coutume — très ancienne — des pèlerinages à Jérusalem surtout, au Sinaï, aux villes particulièrement illustrées par le souvenir des saints qui y avaient vécu.

A ces pratiques en l'honneur des saints se joignait naturellement l'emploi de ces nombreux moyens de purification et de sanctification que nous nommons des sacramentaux (*sacramentalia*). L'eau était solennellement bénite le jour de l'Épiphanie[4], mais on en bénissait aussi en dehors de ce jour, et on s'en servait souvent. On oignait les malades avec l'huile des lampes des églises ou qui brûlaient devant certaines reliques[5]. On faisait célébrer pour les défunts un service funèbre les troisième, neuvième et quarantième jour après leur mort, et le jour anniversaire de leur décès[6].

Comme couronnement à tout cet ensemble de pratiques chrétiennes, souvent comprises d'une façon trop extérieure et pharisaïque, mais témoignant cependant d'un fond réel de religion, il faut mentionner le déve-

1. ISIDOR. PELUS., *Epist.* I, 55; II, 5.
2. THÉODORET, *In psalm.* LXVII, v. 11 (col. 1381).
3. V. plus bas, chap. x.
4. Voir l'ordre de la cérémonie donné d'après un ms. de la fin du VIII[e] siècle dans F. C. CONYBEARE, *Rituale Armenorum*, p. 415 et suiv. Cf. THÉODORE LE LECTEUR, *Eccles. histor.*, lib. II, 48 (*P. G.*, LXXXVI, 1, 209).
5. *Vita Eutychii*, VI, 45, 49, 57, 58 (*P. G.*, LXXXVI, 2, col. 2325, 2329, 2340, 2341).
6. *Novelle* CXXXIII (de 539), *P. L.*, LXXII, col. 1047.

loppement du monachisme. Il avait pris naissance au ɪvᵉ siècle en Égypte d'abord, mais il se répandit rapidement en Palestine, en Syrie, dans la Cappadoce et autour de Constantinople. La vie monastique, qu'il s'agisse de la vie érémitique ou de la vie conventuelle, est, en soi, l'expression d'un christianisme plus complet, d'une perfection chrétienne plus haute. Astreint au célibat, à la pauvreté, souvent à l'obéissance sous un abbé, généralement mal nourri, mal vêtu, jeûnant fréquemment, le moine apparaissait aux simples fidèles comme l'homme de Dieu par excellence. Ce n'est pas que tous réalisassent cet idéal, il s'en faut, mais beaucoup y tendaient, et il suffit de parcourir les historiens et auteurs ascétiques du temps, Isidore de Péluse, saint Nil, l'*Histoire religieuse* de Théodoret, Cyrille de Scythopolis, saint Jean Climaque, Jean Moschus etc., pour se convaincre que la vertu de leurs héros était authentique et sûre. Aussi les moines étaient-ils populaires, et leur influence pour le bien était énorme quand l'hérésie ne les saisissait pas pour en faire des fanatiques. Placés entre le clergé et le peuple, ils traduisaient pour celui-ci les formules savantes du dogme, et d'autre part introduisaient dans l'Église certaines formes simplistes et en somme innocentes de la piété des foules. Les dispositions des conciles et les ordonnances des empereurs sont nombreuses qui traitent de leurs habitations, de leurs prières, de leur nourriture, en un mot qui règlent tout le détail de leur vie. Mais c'est là objet d'histoire de la discipline plus que d'histoire des dogmes.

§ 11. — Eschatologie.

Avant la rédemption de Jésus-Christ, remarque saint Cyrille d'Alexandrie, les âmes des défunts des-

cendaient directement aux enfers : maintenant, celles des justes peuvent entrer dans le paradis [1]. Il admet donc que la rétribution définitive suit immédiatement la mort ; et c'est bien aussi la pensée de saint Nil [2], et probablement celle de Théodoret [3]. Il semble même que saint Maxime fasse allusion à un jugement particulier qui succède au trépas, jugement dans lequel les hommes dont les œuvres sont mêlées de bien et de mal seront purifiés par la crainte comme par le feu [4]. Il y a là une sorte de purgatoire, mais c'est d'ailleurs l'unique forme sous laquelle cette doctrine se présente directement chez les grecs à l'époque que nous examinons.

La croyance en la résurrection de la chair est si ancienne qu'il y a à peine lieu de la mentionner parmi celles des ve-viie siècles : elle est affirmée et défendue maintes fois [5]. Mais il faut signaler à part, sur cette question, le traité d'Énée de Gaza, vers 530 [6]. L'auteur ne veut pas établir seulement le fait de la résurrection : il veut dire quelle sorte de corps sera de nouveau uni à l'âme, et comment ce corps sera celui-là même qu'elle avait perdu. Car il est juste, observe-t-il, que, après la résurrection, le même corps soit jugé, souffre ou jouisse avec l'âme qui lui a servi dans son existence terrestre. Comment cela pourra-t-il se faire, étant donné la dispersion et la transformation des éléments matériels?

1. *In psalm.* XLVIII, 16 (col. 1073).
2. *Epist.* IV, 14 (col. 556, 557).
3. *Graec. affect. curatio*, VIII (col. 1024).
4. *Quaestiones et dubia*, Interrog. X (col. 792).
5. V. par exemple Cyrill., *In psalm.* IV, 10 (col. 1097); *In Lucam*, XX, 27, 37 (col. 892); *In Oseam*, I, 11 (col. 56); Théodoret, *Quaest. in Genesim*, Interrog. 54 (col. 157); Isid. Pelus., *Epist.* I, 284; IV, 201; S. Nil, *Epist.* I, 111-113; II, 200.
6. Le traité, intitulé *Theophrastes, sive de animarum immortalitate et corporum resurrectione*, se trouve dans *P. G.*, LXXXV, 872 et suiv. La question de la résurrection des corps commence à être traitée, col. 973.

Pour résoudre cette difficulté, Énée esquisse une expli-
ation qui se rapproche beaucoup de celle de saint Gré-
goire de Nysse. Tout corps vivant se compose de ma-
ière et de forme. La matière se dissout et se disperse,
nais la forme (τοῦ εἴδους ὁ λόγος) reste immortelle. Cette
orme — que l'auteur considère comme une idée direc-
rice active — recompose la matière et lui donne la
nême disposition qu'elle possédait avant d'être dis-
oute : elle refait le même corps. C'est ce qui se voit
par exemple dans un grain de blé qui se reproduit. Or
i la forme des vivants ordinaires est ainsi indestructi-
ole, combien plus celle de l'homme, celle de l'âme im-
nortelle elle-même. L'âme habitant dans cette forme
t la connaissant bien, pourra donc en elle et avec elle
econstituer son ancien corps, et cela d'autant mieux que
Dieu, qui appelle chaque âme en particulier, l'envoie à
e qui lui appartient, πρὸς τὸ οἰκεῖον[1].

L'attention était attirée sur cette question au vie siè-
le par le renouveau d'origénisme qui se produisit à
ette époque, et contre lequel sévirent Justinien et ses
onciles[2]. On condamna notamment dans deux canons
10 et 11)[3] ceux qui soutiendraient que Jésus-Christ
st ressuscité en un corps éthéré et sphérique, que les
ommes, après la résurrection, auront aussi des corps
thérés et sphériques, bien plus, que ces corps seront
néantis au jour du jugement, et qu'il n'y aura plus au
nonde que des esprits. D'autre part, les auteurs expli-
uèrent que le corps ressuscité sera sans doute le
nême que celui qui est mort, mais sera cependant,
hez les justes, un corps spirituel (πνευματικὸν σῶμα),
parce qu'il se trouvera désormais affranchi des besoins
aturels, qu'il obéira à la direction de l'Esprit-Saint,

1. Col. 981.
2. V. plus haut, p. 135, 136.
3 HAHN, *Bibliothek*, § 175.

et ne servira plus qu'aux fonctions spirituelles de l'âme (εἰς μόνα βλέπον τὰ τοῦ πνεύματος)[1].

La résurrection des corps sera suivie du jugement. Le jugement est un thème que nos auteurs, surtout les ascétiques, ont souvent développé, comme il convient, pour stimuler les âmes et provoquer la résipiscence des pécheurs[2]. Alors, le partage se fait entre élus et réprouvés. Les réprouvés ne sont pas seulement les infidèles et les idolâtres : ce sont généralement tous ceux qui ont aimé les choses injustes et honteuses (ἐκτόπων ἐπιδευμάτων ἐρασταί)[3]. Anastase le Sinaïte se demande s'il y faut joindre les enfants morts sans baptême. Sans se prononcer absolument, il incline vers la négative (ἐμοὶ δοκεῖ οὐκ εἰσέρχεσθαι αὐτὰ εἰς γέενναν), parce que les enfants ne doivent point porter la faute de leurs pères[4]. Quoi qu'il en soit, la peine des damnés sera éternelle : c'est l'enseignement commun des meilleurs théologiens de l'époque. Après la mort ou après le jugement, déclarent-ils, il n'y a plus, pour les pécheurs, possibilité de changer de dispositions[5]; par conséquent, leurs peines n'auront point de fin; leur feu ne s'éteindra point[6]. Car le feu sera un de leurs supplices : « ils seront, écrit saint Cyrille, la proie d'un feu dévorant », πυρὸς ἔσονται παμφάγου τροφή[7].

Quant aux justes, ils iront dans les tabernacles cé-

1. CYRILL., *In Lucam*, XX, 27 (col. 892); XXIV, 38 (col. 948); S. NIL, *Epist.* II, 78, 82; S. MAXIME, *Epist.* VII (col. 433).
2. CYRILL., *In Isaiam*, XXIV, 7-12, 13 (col. 540 et suiv.); *Homiliae diversae*, XIV (col. 1072 et suiv.); ISID. PELUS., *passim*; S. NIL, *passim*; S. MAXIME, *Epist.* I (col. 384 et suiv.).
3. CYRILL., *In Isaiam*, XXIV, 14 (col. 545).
4. *Quaestiones*, qu. LXXXI (col. 709).
5. CYRILL., *In psalm.* XXIV, 10 (col. 857); THÉODORET, *In Cantic. cantic.*, III (col. 173); S. NIL, *Epist.* IV, 14.
6. THÉODORET, *In Isaiam*, LXV, 20 (col. 485 et suiv.); ISID. PELUS., *Epist.* I, 267; IV, 204; S. NIL, *Epist.* II, 161; ANASTASE LE SIN., *Hodegos*, V, col. 101; S. MAXIME, *Epist.* I (col. 389).
7. *In Isaiam*, XXIV, 13 (col. 544).

lestes, où ils verront Dieu, où ils recevront récompense, clarté, honneurs, couronnes, où leur corps sera glorifié [1]; mais où leur félicité sera d'ailleurs plus ou moins grande suivant le degré de leurs mérites [2]. Alors aussi, le monde matériel sera lui-même renouvelé et partagera le rajeunissement des amis de Dieu dont il avait partagé l'affliction et les soupirs [3].

Toute cette théologie, comme on peut le voir, n'innove rien sur ce qui a été dit précédemment : elle prolonge seulement la doctrine des siècles antérieurs, en la cristallisant en bien des points. A la fin du VIIᵉ siècle, la pensée théologique grecque est en quelque sorte épuisée; elle attend le sommiste qui, au siècle suivant, la résumera et lui donnera sa forme définitive.

1. CYRILLE, *In Isaiam*, XXIV, 13 (col. 544); *In Oseam*, I, 11 (col. 56, 57); S. NIL, *Epist.* II, 78, 82 (col. 236, 237).
2. THÉODORET, *In cant. Cantic.*, I (col. 61).
3. THÉODORET, *In psalm.* CI, 26, 27 (col. 1684); *In epist. ad Ephes.*, I, 10 (col. 512); S. MAXIME, *Mystagogia*, VI (col. 686).

CHAPITRE VIII

LE SEMI-PÉLAGIANISME ET LES DÉFINITIONS DU SECOND CONCILE D'ORANGE[1].

§ 1. — La doctrine semi-pélagienne. Cassien.

Le second volume de cet ouvrage a signalé les condamnations que les conciles et les papes avaient portées dans le premier tiers du v[e] siècle contre le pélagianisme, et l'enseignement que saint Augustin avait développé contre cette erreur. Les premiers avaient insisté presque exclusivement sur l'existence du péché originel et sur la nécessité de la grâce pour les bonnes œuvres; saint Augustin avait pénétré plus à fond, et retourné à peu près sous toutes ses faces le problème de notre vie surnaturelle. Mais quelle que fût l'autorité personnelle de l'évêque d'Hippone, on ne pouvait la confondre avec celle de l'Église; et certaines de ses théories, celle de la distribution de la grâce par exemple et celle de la prédestination, étaient

1. Travaux généraux : G. F. WIGGERS, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*, tom. II, Hamburg, 1833. P. SUBLET, *Le semipélagianisme*, Namur, 1897. F. WOERTER, *Beiträge zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Paderborn, 1898; *Zur Dogmengeschichte des Semipelagianismus*, Münster, 1900. — E. PORTALIÉ, art. *Augustinisme*, du *Dict. de théol. cath.*

bien trop violentes, au moins dans leur expression, pour ne pas occasionner des malentendus et soulever de légitimes répugnances.

C'est ce qui ne tarda pas à se produire. Nous savons que, dès 427, la lecture dans le monastère d'Adrumète, dans la Byzacène, de la lettre CXCIV d'Augustin au prêtre Sixte[1] y provoqua des querelles et des troubles. Le moine Florus, qui l'avait fait connaître, fut accusé par plusieurs de ses confrères de nier la liberté et la juste rétribution des œuvres par Dieu au jour du jugement. Un autre moine, de son côté, avait conclu de l'enseignement du maître que toute correction devenait inutile, puisque Dieu faisait tout en nous, et que nous n'étions pour rien dans nos actions. Il fallut que saint Augustin lui-même intervînt pour dissiper les malentendus, écarter les conclusions outrées et expliquer ses écrits antérieurs. Il le fit dans deux traités, *De gratia et libero arbitrio* et *De correptione et gratia*, qui paraissent en effet avoir ramené la paix à Adrumète[2].

Ceci n'était qu'une escarmouche. La vraie bataille se préparait dans le sud de la Gaule. Là, on admettait les décisions des conciles africains et des papes, mais on n'allait pas plus loin. Plusieurs des théories augustiniennes y semblaient des exagérations dangereuses, sinon des erreurs manifestes. Malheureusement, on y confondit avec ce qui était théorie discutable ce qui était vérité certaine : on ne sut pas tirer des décisions antérieures les conséquences voulues, et, tout en repoussant en gros le pélagianisme, on en conserva quelques affirmations plus subtiles. En face des

1. Elle est de l'an 418.

2. Voir sur cette affaire le récit très détaillé et très précis du P. M. Jacquin, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, V (1904), p. 266 et suiv.

questions abstruses qui s'agitaient, on resta ou l'on devint hérétique par crainte de verser dans l'hérésie contraire. C'est le cas des semi-pélagiens [1].

Le premier auteur de cette époque en qui se montrent d'une façon consciente les idées semi-pélagiennes est l'abbé de Saint-Victor de Marseille, Jean Cassien [2]. Cassien avait séjourné en Egypte, en Palestine, à Constantinople où il avait reçu le diaconat des mains de saint Chrysostome. Ce dernier maître avait fait sur lui une impression profonde; et cette circonstance explique assez bien qu'il n'ait éprouvé que peu de goût pour les doctrines de saint Augustin. Ayant encore dans l'oreille les continuelles exhortations de saint Chrysostome à l'effort et à l'action personnelle, devant lui-même chaque jour pousser ses moines dans la voie du renoncement et du sacrifice, Cassien ne pouvait comprendre l'espèce de passivité à laquelle il semblait que l'évêque d'Hippone réduisît la volonté humaine sous l'action de la grâce. Si Dieu fait tout en nous, où est le mérite? Et si nous ne pouvons rien sans la grâce, que devient notre liberté?

C'est surtout dans la conférence XIII, *De protectione Dei*, écrite entre les années 420-426, que Cassien a exposé ses principes. Il semble d'abord abonder dans le sens de saint Augustin, et affirme « non solum actuum verum etiam cogitationum bonarum ex Deo esse principium, qui nobis et initia sanctae voluntatis inspirat, et virtutem atque opportunitatem eorum quae

1. Notons que le mot semi-pélagianisme est inconnu à l'antiquité. Saint Prosper désigne les semi-pélagiens comme les « pelagianae pravitatis reliquiae » (*Inter epist. August.*, epist. CCXXV, 7).

2. Cassien est cité ici d'après la *P. L.*, tom. XLIX, L. On recourra à l'édition de PETSCHENIG, 1886-1888, vol. XIII et XVII du *corpus* de Vienne. Travaux : A. HOCH, *Lehre des Joannes Cassianus*, Freiburg-im-Br., 1895. O. ABEL, *Studien zu Johannes Cassianus*, München, 1904. J. LAUGIER, *Saint Jean Cassien et sa doctrine sur la grâce*, Lyon, 1908. BARDENHEWER, t. IV, p. 558-564.

recte cupimus tribuit peragendi » (3). Les hommes ont besoin du secours de Dieu « in omnibus », et l'humaine fragilité ne peut rien « quod ad salutem pertinet per se solam, id est sine adiutorio Dei perficere[1] » (6). Mais bientôt Cassien précise son enseignement. Il pense que de nous-mêmes nous pouvons avoir, quelquefois du moins, un commencement de bonne volonté : « In his omnibus et gratia Dei et libertas nostri declaratur arbitrii, et quia suis interdum motibus homo ad virtutum appetitus possit extendi, semper vero indigeat adiuvari... Etiam per naturae bonum quod beneficio creatoris indultum est, nonnunquam bonarum voluntatum prodire principia, quae tamen, nisi a Domino dirigantur, ad consummationem virtutum pervenire non possunt[2] » (9). Une liberté qui ne permettrait pas à l'homme de vouloir et de pouvoir le bien « *a semetipso* » ne serait pas une vraie liberté (12)[3]. Aussi Dieu, pour dispenser sa grâce, exige-t-il et attend-il quelquefois de nous des efforts préalables, « ut nonnunquam etiam ab eo (arbitrio) quosdam conatus bonae voluntatis [gratia Dei] vel exigat vel exspectet[4] » (13). Les hommes sont appelés par lui diversement : les uns, comme André et Pierre, le sont sans qu'ils y

1. Cf. *Collat.* III, 16, 19. Au chapitre 18 de la conférence XIII, Cassien résume ainsi, d'après les Pères (*ab omnibus Patribus*), la fonction de la grâce : « Primum ut accendatur unusquisque ad desiderandum omne quod bonum est, sed ita ut in alterutram partem plenum sit liberae voluntatis arbitrium. Itemque etiam secundum, divinae esse gratiae ut effici valeant exercitia praedicta virtutum, sed ita ut possibilitas non exstinguatur arbitrii. Tertium quoque ad Dei munera pertinere ut acquisitae virtutis perseverantia teneatur, sed ita ut captivitatem libertas addicta non sentiat. Sic enim universitatis Deus omnia in omnibus credendus est operari ut incitet, protegat atque confirmet, non ut auferat quam semel ipse concessit arbitrii libertatem. » On sent combien, dans l'expression de la même doctrine, le ton est ici différent de celui de saint Augustin.

2. Col. 918-920; cf. 8, col. 912, 913; 12, col. 928.

3. Col. 925, 927.

4. Col. 932.

aient songé ; d'autres, comme Zachée, le sont après s'être déjà tournés vers Dieu (*ad conspectum se Domini fideliter extendentem*); d'autres enfin, comme Paul, sont en quelque sorte entraînés malgré eux (*invitum ac repugnantem*) (15, 17, 18).

Appelé par Dieu et éclairé de sa lumière, l'homme peut de lui-même croire et avoir la foi (14)[1], car il peut librement et de lui-même rejeter ou suivre la grâce de Dieu : « Manet in homine semper liberum arbitrium quod gratiam Dei possit vel negligere vel amare[2] » (12, 13; *Collat.* III, 19). Cassien ne conçoit pas la grâce comme un *auxilium quo volumus,* mais plutôt, ainsi qu'Augustin concevait la grâce du premier homme innocent, comme un *auxilium sine quo non volumus.* La grâce appelle, sollicite, incline, mais elle ne fait pas vouloir.

Toutefois, si l'homme peut de lui-même avoir parfois la pensée et le désir du bien; s'il peut répondre de lui-même à l'appel de Dieu, il ne saurait, sans la grâce, réaliser le bien désiré et conçu, exécuter ce à quoi Dieu l'appelle (9)[3]. Pour faire et pour persévérer, le secours d'en haut est absolument nécessaire. Aussi, conclut Cassien, ne disons pas que la grâce n'est pas gratuite, ni qu'il y a parité entre nos efforts et la récompense future, car ces efforts ne sont rien, comparés à l'action de la grâce et à la grandeur de la récompense (13)[4]. Et ne disons pas non plus, avec les pélagiens, que la grâce est donnée à chacun parce qu'il l'a méritée et suivant son mérite; n'attribuons pas, avec eux, le tout de l'œuvre du salut au libre arbitre, puisque notre liberté ne peut revendiquer dans cette

1. Col. 936.
2. Col. 929, 933.
3. Col. 920.
4. Col. 934.

œuvre que la moindre part et quelquefois même aucune part : « Absoluta plane pronuntiamus sententia etiam exuberare gratiam Dei et transgredi interdum humanae infidelitatis angustias[1] » (16).

C'est bien cependant au libre arbitre que revenait, dans la pensée de Cassien, et quoi qu'il en dît, le dernier mot dans la question du salut. Il regardait comme un horrible blasphème la négation de la volonté salvifique universelle de Dieu, repoussait absolument toute théorie de la prédestination *ante praevisa merita,* et admettait que la grâce est donnée à tous indifféremment, et que l'usage seul ou l'abus que nous en faisons détermine notre salut ou notre condamnation[2].

Toutefois, ces derniers points ne sont pas, dans Cassien, aussi développés que la question des forces de la nature et de l'efficacité de la grâce. Pour trouver un exposé plus complet de ce qu'on en pensait dans les monastères de Provence[3], il faut consulter les deux lettres écrites en 429 par saint Prosper et Hilaire à saint Augustin[4]. Les deux amis ont entendu âprement contester parmi les moines les théories augustiniennes sur l'économie du salut[5] ; ils ont recueilli leurs opinions, et les transmettent à l'évêque d'Hippone pour qu'il en prépare la réfutation.

Sur le pouvoir de l'homme de concevoir de bons sentiments, de former de bons désirs, de regretter le passé, de commencer à croire sans le secours de la grâce, l'enseignement est le même que celui de Cas-

1. Col. 942.
2. *Collat.* XIII, 7, 17, 18; XVII, 25.
3. C'est-à-dire à Saint-Victor de Marseille et à Lérins.
4. Ce sont, entre les lettres de saint Augustin, les lettres CCXXV (celle de Prosper) et CCXXVI (celle d'Hilaire).
5. Parmi les opposants aucun n'est nommé, sauf l'évêque d'Arles, Hilaire, ancien moine de Lérins.

sien[1]. Si l'on ne saurait avoir par les seules forces de la nature une foi pleine (*fides integra*), on peut du moins avoir le regret de son infirmité (*dolor compunctae infirmitatis*)[2]; on peut demander, chercher, frapper à la porte de la miséricorde divine. La distinction augustinienne de la grâce *auxilium quo* et *auxilium sine quo non* est déclarée sans objet : il n'existe qu'un *auxilium sine quo non* qui trouve une nature tombée, affaiblie, mais non pas impuissante absolument pour le bien[3]. La grâce ne précède pas proprement la détermination et l'acte méritoire, elle les accompagne seulement : « gratiam Dei... comitem, non praeviam humanorum volunt esse meritorum[4] ». Mais il reste d'ailleurs entendu que la grâce est nécessaire pour en venir aux actes et à l'accomplissement des bonnes œuvres conçues et voulues[5]. Ici tout le monde est d'accord.

La grâce est offerte à tous. Tous les hommes sont appelés par la loi naturelle, écrite ou évangélique, car Dieu veut également le salut de tous : « indifferenter universos... salvos fieri et in agnitionem veritatis venire ». Il ne dépend donc que de l'homme de se sauver, car il peut toujours correspondre à l'appel divin[6]. Il dépend de lui de persévérer, puisque la persévérance est donnée à la bonne volonté première : elle peut « suppliciter emereri vel amitti contumaciter[7] ». Il dépend aussi de l'homme d'être prédestiné, car la prédestination n'est point absolue ni *ante praevisa merita :* elle est conséquente à la prévision que

1. *Epist.* CCXXV, 4; cf. 6; CCXXVI, 2, 4.
2. *Epist.* CCXXVI, 5.
3. *Epist.* CCXXVI, 6.
4. *Epist.* CCXXV, 5.
5. *Epist.* CCXXVI, 2, 4.
6. *Epist.* CCXXV, 3, 4, 6.
7. *Epist.* CCXXVI, 4.

Dieu a eue des mérites de ceux qu'il a prédestinés : « eos praedestinasse in regnum suum quos gratis vocatos, dignos futuros electione et de hac vita bono fine excessuros esse praeviderit[1] ». Il n'y a donc point, pour autant que cela tient à la volonté de Dieu, un nombre fixe de prédestinés. Tous peuvent l'être ou le devenir, puisque, en définitive, chacun mérite son élection ou sa réprobation[2].

Et ce principe est si général et si vrai qu'on doit l'étendre même aux cas où il semble qu'il soit le moins applicable. Par exemple, si l'évangile a été prêché ici plutôt qu'ailleurs, c'est que Dieu a prévu la foi conditionnelle des uns et l'incrédulité aussi conditionnelle des autres[3]. Si certains enfants meurent après le baptême reçu, d'autres sans le recevoir, c'est parce que Dieu a prévu le bien ou le mal que les uns et les autres auraient fait s'ils avaient vécu, et les en a en quelque sorte récompensés et punis par avance[4]. Ainsi, rien n'est arbitraire dans la conduite de Dieu; rien n'y porte, comme dans la théorie augustinienne, au désespoir et à la paresse. Ces problèmes de la prédestination, si on ne les résout pas de cette façon, ne sont propres qu'à troubler les âmes et à scandaliser les faibles. Et mieux vaut, au demeurant, que, des deux côtés, on se taise sur ces questions insondables[5].

Telle est, en résumé, l'idée que Prosper et Hilaire nous donnent des opinions régnantes, sur ces matières, dans les monastères du sud de la Gaule en 429. Les théologiens ont, bien plus tard, appliqué à ces opinions le nom de semi-pélagianisme. Elles peu-

1. *Epist.* CCXXV, 3, 6.
2. *Epist.* CCXXV, 2, 6; CCXXVI, 4, 5, 7.
3. *Epist.* CCXXVI, 3.
4. *Epist.* CCXXV, 5.
5. *Epist.* CCXXV, 3; CCXXVI, 2, 5, 8.

vent, en somme, se condenser dans les trois propositions suivantes :

1° L'homme est capable, sans la grâce, de désirer et vouloir le bien surnaturel, mais non pas de l'accomplir; de commencer à croire, mais non pas de se donner une foi complète.

2° Dieu veut le salut de tous les hommes, et offre à tous indifféremment la grâce du salut. Tous les hommes peuvent correspondre à cette grâce et y persévérer s'ils le veulent.

3° Il n'y a point de prédestination absolue : la prédestination et la réprobation, considérées en Dieu, sont conséquentes à la prescience des mérites ou des démérites de chacun; considérées dans l'homme, elles sont simplement la conséquence de sa conduite.

De ces trois propositions la première seule paraît dès l'abord répréhensible et contenir le venin du pélagianisme; les deux autres demandent des précisions, mais correspondent d'ailleurs assez bien, dans leur généralité, à ce qu'a toujours admis le sens chrétien des fidèles. Ce mélange de vrai et de faux devait rendre plus difficile la tâche de les réfuter.

La fin de la lettre de Prosper (8) est intéressante, parce qu'elle trace nettement à saint Augustin le programme des questions auxquelles il doit répondre, et pose notamment dans toute sa précision le problème de la prédestination *ante* ou *post praevisa merita*. Nous savons comment saint Augustin satisfit à la demande de ses deux disciples par la composition des deux traités *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae* [1], et quelles solutions il donna aux difficultés qu'on lui faisait. Si ces écrits affermirent dans leurs convictions ses deux correspondants, ils ne

1. Ces deux traités n'étaient primitivement que les deux parties d'un même ouvrage.

convainquirent pas ses adversaires, et la lutte persista dans le sud de la Gaule entre augustiniens et semi-pélagiens. Mais l'évêque d'Hippone n'en vit pas la suite, car il mourut le 28 août 430. C'est à Prosper qu'échut d'abord la mission de soutenir sa cause et de continuer son œuvre.

§ 2. — L'opposition de saint Prosper[1].

Prosper était simple laïc, et devait avoir, à la mort de saint Augustin, une quarantaine d'années. Augustinien dans les moelles, il s'était identifié en quelque sorte avec le maître, et a toujours prétendu ne faire que répéter son enseignement[2]. On verra dans quelle mesure cette prétention est justifiée. Quoi qu'il en soit, il n'avait pas attendu la disparition de l'évêque d'Hippone pour prendre la plume contre les nouvelles erreurs. Sa *Lettre à Rufin* et son poème *De ingratis* sont de 429 ou des premiers mois de 430. Ensuite, il faut placer immédiatement peut-être les *Pro Augustino responsiones ad excerpta Genuensium*, explications fournies à deux prêtres de Gênes, Camille et Théodore, sur neuf passages du *De praedestinatione sanctorum* et du *De dono perseverantiae*. Mais la mort d'Augustin a enhardi ses contradicteurs : vers la même époque, des gaulois du parti de Lérins et de Saint-Victor lancent quinze propositions qui se donnent comme le résumé exact de la doctrine augustinienne sur la prédestination, la volonté salvifique de

1. Les ouvrages de saint Prosper se trouvent dans *P. L.*, tom. LI. Travaux : L. VALENTIN, *Saint Prosper d'Aquitaine*, Paris, 1900. M. JACQUIN, *La question de la prédestination aux V° et VI° siècles*, dans la *Revue d'histoire ecclésiastique*, VII (1906), p. 269 et suiv.
Revue d'histoire ecclésiastique, VII (1906), p. 269 et suiv. BARDENHEWER, t. IV, p. 533-541.

2. *Respons. ad capita Gallorum*, col. 156, 157.

Dieu, la dispensation de l'Évangile, la part qui revient à Dieu dans le péché, la fin de la création, etc., et qui la présentent sous un jour odieux et d'une façon, en somme, inexacte. Prosper réplique par les *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum gallorum calumniantium*, et part pour Rome afin de trouver du secours auprès du pape Célestin. Celui-ci adresse, en 431, aux évêques de la Gaule méridionale surtout, une lettre[1], dans laquelle il les blâme de laisser sur ces questions la parole à de simples prêtres, et relève bien haut l'autorité de saint Augustin, mais ne donne, en définitive, aucun enseignement sur les problèmes posés[2]. Un second pamphlet plus virulent que le premier, et qui est probablement l'œuvre de saint Vincent de Lérins, part (vers 432) du côté des provençaux. Il résume en seize propositions savamment déduites la doctrine de saint Augustin et de Prosper lui-même. Cette doctrine, au dire du pamphlet, nie que Dieu veuille le salut de tous les hommes et que Jésus-Christ soit mort pour tous; elle suppose que Dieu est l'auteur de tout le mal que font les non-prédestinés et de leur damnation, car il veut ce mal et cette damnation; ils sont nécessités au péché, et quand ils demandent à Dieu « que sa volonté soit faite », ils prient en réalité contre leurs intérêts éternels. Saint Prosper répond à ce libelle par les *Pro Augustino responsiones ad capitula obiectionum vincentianarum*. Et enfin, sentant que l'autorité de Cassien est pour ses adversaires un appui qu'il faut absolument renverser, il écrit en 433-434 le *De gratia Dei et libero arbitrio liber contra Collatorem*, dans lequel il attaque directement et s'ef-

1. C'est l'*Epist.* XXI (*P. L.*, tom. L, col. 528, et tom. XLV, 1755). Elle est suivie d'une série de décisions des souverains pontifes sur les questions de la grâce qui n'ont pas été rédigées par le pape Célestin. On reviendra plus loin sur ce sujet.

2. V. P. Batiffol, *Le catholicisme de S. Augustin*, Paris, 1920, p. 521.

force de réfuter surtout la conférence XIIIe. Que l'on ajoute à ces ouvrages la collection des sentences extraites de saint Augustin, composée vers la fin de la vie de l'auteur (autour de 451), et l'on aura la liste complète des écrits de Prosper sur la grâce avec les circonstances qui ont provoqué leur composition.

Dans ces écrits, nous l'avons remarqué, Prosper prétend qu'il reproduit fidèlement la doctrine de saint Augustin; et cela est absolument vrai de la *Lettre à Rufin*, du poème *De ingratis* et de la *Réponse aux Génois*. Dans les autres ouvrages, on s'aperçoit que sous la poussée de la controverse Prosper fléchit un peu. Il adopte nettement la théorie de la prédestination à la damnation *post praevisa demerita*, et sur d'autres points s'exprime d'une façon assez ambiguë et embarrassée pour que quelques critiques aient pris le change sur ses vrais sentiments. Dans l'ensemble cependant, il est bien resté le disciple fidèle du maître et l'inébranlable défenseur de son enseignement.

Cette circonstance nous dispense d'entrer dans les détails de sa doctrine, surtout en ce qui concerne les erreurs déjà condamnées du pélagianisme. Nous ne ferions que répéter ce qui a été dit. Il suffira de présenter un aperçu de ses réponses aux propositions des semi-pélagiens.

Ceux-ci affirmaient d'abord que la nature et le libre arbitre n'ont pas été foncièrement viciés par le péché d'origine, qu'ils sont capables de quelque bien moral, et même de désirer, de vouloir le bien surnaturel, de prier, et de commencer l'œuvre du salut. — Prosper le nie résolument. La nature est absolument impuissante à commencer l'œuvre du salut; le libre arbitre ne saurait être tiré que par la grâce de l'abîme où il est tombé et de la domination du démon sous laquelle il gémit. On ne va à Dieu que par Dieu, et l'on ne

saurait avoir l'*initium fidei* que par le Saint-Esprit :

« Liberum arbitrium... ante illuminationem fidei in tenebris... et in umbra mortis agere non recte negatur. Quoniam priusquam a dominatione diaboli per Dei gratiam liberetur, in illo profundo iacet in quod se sua libertate demersit. Amat ergo languores suos, et pro sanitate habet quod aegrotare se nescit, donec prima haec medela conferatur aegroto ut incipiat nosse quod langueat et possit opem medici desiderare qua surgat[1]. » — « Qui credunt Dei aguntur Spiritu... Conversio ergo nostra ad Deum non ex nobis, sed ex Deo est[2]. »

Bien plus, la nature sans la grâce, et sans la grâce de la foi, est incapable même de bien simplement moral, et toute la justice des infidèles n'est que justice apparente, et au fond injustice condamnable :

« Intellegat iustitiam infidelium non esse iustitiam quia sordet natura sine gratia ». — « Habent quidem pietatis similitudinem sed non habent veritatem[3]. »

« Edite constanter naturae vulnera victae,
Exutam virtute animam, caecataque cordis
Lumina, et in poenam propriam iaculis superatis,
Armatum arbitrium nunquam consurgere posse
Inque novos lapsus semper nitendo resolvi[4]. »

La seconde affirmation des semi-pélagiens portait sur la dispensation et le mode d'action de la grâce. Tous sont appelés également (*indifferenter*) ; la grâce cependant est offerte plus spécialement à ceux qui se sont mieux disposés à la recevoir. Cette grâce, le libre arbitre l'accepte ou la rejette à son gré : l'efficacité de la grâce vient de lui, et par conséquent le mérite est le résultat de la double action parallèle de la grâce et de la volonté libre.

1. *Respons. ad cap. Gallor.*, 6.
2. *Epist. ad Rufin.*, 7, 6; *De ingratis*, v. 561 et suiv., 695 et suiv.; *Respons. ad exc. Genuens.*, 5; *Contra Collator.*, IV, 1, 2; VI; IX, 1-3.
3. *Epist. ad Rufin.*, 8, 9, 18; *Cont. Collat.*, X, 2; XI, 1.
4. *De ingratis*, v. 526 et suiv., 450, 584 et suiv., 599 et suiv.; *Cont. Collat.*, IX, 3; XIII, 6.

Prosper repousse ces prétentions ou du moins les réduit. D'abord, c'est être pélagien que de présenter la grâce comme une récompense de la bonne volonté et de nos mérites humains[1]. Ensuite, il n'est pas vrai que tous soient appelés *indifferenter*, car c'est un fait qu'un grand nombre d'hommes n'ont pas entendu annoncer l'évangile; et parmi ceux à qui il a été prêché, beaucoup en ont perçu l'annonce matérielle, sans que leur cœur fût ouvert à ses enseignements[2]. Et enfin, s'il est certain que le libre arbitre n'est pas contraint par la grâce et s'exerce même sous son influence[3], il n'en est pas moins certain que c'est la grâce qui nous fait vouloir et agir, que c'est par la grâce que nous correspondons à la grâce, que la grâce est pour nous, quand nous la suivons, un *auxilium quo*[4]. « Quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur. » Notre volonté n'est pas seulement régie par la grâce, elle est *agie*. Or « plus est procul dubio agi quam regi. Qui enim regitur aliquid agit... qui autem agitur agere ipse aliquid vix intellegitur ». Ces deux sentences sont de saint Augustin, et Prosper les accepte[5]. Ainsi, bien que la liberté du converti reste entière, sa conversion est cependant l'œuvre de Dieu : « non a seipso sed a creatore mutatur, ut quidquid in eo in melius reficitur nec sine illo sit qui sanatur, nec nisi ab illo sit qui medetur[6] ». D'où la conclusion que nos mérites sont des dons de Dieu, et que

1. *De ingratis*, v. 287 et suiv., 415 et suiv., 426 et suiv., etc.; *Cont. Collat.*, IX, 1; XI, 1, 2.
2. *Resp. ad capita Gallor.*, 4, 5.
3. *Contra Collat.*, VI; XVIII, 3; *Sentent. sup. cap. Gallor.*, 6; *Respons. ad cap. Gallor.*, 6; *Resp. ad exc. Genuens.*, 4.
4. *Resp. ad cap. Gallor.*, 6; *Contra Collat.*, XIII, 6.
5. *Liber sententiarum*, 22, 312. Il a seulement ajouté dans la première *atque nobiscum*, ce qui est assez significatif.
6. *Contra Collat.*, XII, 4; VIII, 2, 3.

nous ne devons pas nous les attribuer comme une chose qui nous soit propre :

« ... Tu (Deus) vota petentis
Quae dari vis tribuis, servans largita creansque
De meritis merita, et cumulans tua dona coronis[1]. »

Mais alors, Dieu veut-il le salut de tous les hommes? On se rappelle combien, faute d'avoir clairement distingué entre la volonté *antécédente* et la volonté *conséquente* de Dieu, la réponse de saint Augustin à cette question est embarrassée. Celle de saint Prosper ne l'est guère moins. Il sent quelle énormité ce serait que de nier absolument que Dieu veuille sauver tous les hommes, et il écrit : « Item qui dicit quod non omnes homines velit Deus salvos fieri sed certum numerum praedestinatorum durius loquitur quam loquendum est de altitudine immutabilis gratiae Dei, qui et omnes vult salvos fieri et in agnitionem veritatis venire[2]. » Il écrit encore : « Sincerissime credendum atque profitendum est Deum velle ut omnes homines salvi fiant[3]. » Mais dans ce dernier passage même, il suppose qu'il y a des exceptions, et que Dieu a, pour les faire, des raisons qui nous échappent. Il admet que la volonté de Dieu se réalise seulement dans les prédestinés dont le nombre est immuablement fixé[4]. Son enseignement est donc moins net qu'il ne paraît d'abord, et si l'on remarque que, dans le poème *De ingratis*[5], il semble nier en fait la volonté salvifique universelle de Dieu ; que, dans sa lettre à Rufin (14), il présente du texte *I Timothée*, II, 4 les mêmes explications arbitraires que saint Augustin, on est conduit à

1. *De ingr.*, v. 983 et suiv.; cf. 611 et suiv.; *Contra Collat.*, XVI, 2.
2. *Sententia sup. cap.* 8 *Gallorum.*
3. *Respons. ad capit. vincent.*, 2.
4. *Sent. super cap.* 8 *Gallor.; Epist. ad Rufin.*, 12.
5. Vers 313 et suiv.

conclure que, faute des distinctions susdites, Prosper s'est trouvé incapable lui aussi de formuler sur la volonté salvifique de Dieu une doctrine claire et de s'y tenir fermement. On en peut dire autant de ce qu'il écrit sur l'universalité de la rédemption de Jésus-Christ[1].

Et cependant, par sa théorie de la prédestination, saint Prosper se trouvait, pour résoudre la question de la volonté salvifique universelle de Dieu, dans une meilleure position que l'évêque d'Hippone. Celui-ci, on se le rappelle, avait admis la prédestination absolue *ante praevisa merita vel demerita*, soit pour les élus soit pour les réprouvés. Les provençaux, repoussant cette idée comme monstrueuse, tenaient au contraire pour l'opinion de la prédestination conditionnée par la prescience des mérites ou des démérites de chacun. Prosper — et c'est une infidélité qu'il fait à son maître — adopte dans ses derniers ouvrages une solution moyenne. Les élus ont été prédestinés gratuitement, indépendamment de toute considération de leurs bonnes œuvres, « ut et qui salvantur ideo salvi sint quia illos voluit Deus salvos fieri[2] » ; mais les méchants n'ont été prédestinés à la damnation qu'en conséquence de la prévision de leurs péchés : « Non ex eo necessitatem pereundi habuerunt quia praedestinati non sunt, quia tales futuri ex voluntaria praevaricatione praesciti sunt ». « Vires itaque oboedientiae non ideo

1. *Resp. ad cap. Gallor.*, 9; *Resp. ad cap. vincent.*, 1; *Sentent. super cap. Gallor.*, 8, 9. — Sur le nombre réel des élus la pensée de saint Prosper n'est pas non plus fixée. Avant le christianisme, remarque-t-il, la grâce ne sauvait que peu d'hommes (*paucos*); mais « nunc de universo genere hominum salvat innumeros » (*Resp. ad exc. Genuens.*, 6). Il y en a *beaucoup* de sauvés (*De ingr.*, v. 645 et suiv.). Ailleurs il paraît admettre que le nombre des élus égale celui des réprouvés (*De ingr.*, v. 703-705; *Resp. ad cap. vincent.*, 2).

2. *Sentent. sup. cap. Gallor.*, 8, 9. Cf. *Epist. ad Rufin.*, 13-16. Les deux textes que l'on a cités (*Resp. ad cap. vincent.*, 12 et *Sent. sup. cap. Gallor.*, 8), pour prouver que Prosper a admis la prédestination des élus *post praevisa merita*, ne sont nullement concluants.

cuiquam subtraxit, quia eum non praedestinavit, sed ideo non praedestinavit quia recessurum ab ipsa oboedientia esse praevidit[1]. » Inutile d'ajouter que Prosper repousse avec horreur l'idée d'une prédestination au mal et au péché. Le mal, que Dieu prévoit, n'est pas son œuvre[2].

Telle était, dans ses grandes lignes, la doctrine que saint Prosper opposait aux détracteurs de saint Augustin et de la grâce. Malgré la vigueur de son argumentation, et quel que fût le talent de l'écrivain, il ne convertit aucun des adversaires. Cassien, directement attaqué, dédaigna de répondre; le pape Xyste III, indirectement sollicité d'intervenir, n'intervint pas; et Vincent de Lérins lança, en 434, son *Commonitorium* où il semble bien que saint Augustin soit visé sous le masque des anciens hérétiques épris de nouveautés.

La faiblesse du plaidoyer de Prosper venait de ce qu'il voulait faire passer pour la doctrine de l'Église les vues particulières de l'évêque d'Hippone. Or, cette identification, Rome refusait de l'admettre. On a dit plus haut qu'à la lettre XXI de Célestin aux évêques de Gaule se trouve actuellement annexée une série de canons doctrinaux rapportant les décisions des anciens papes — c'est-à-dire d'Innocent et de Zosime — sur les questions de la grâce[3]. On a tout lieu de croire que l'auteur de ce document, paru sous Xyste III (432-440), est le diacre Léon, le futur pape. Si cette pièce ne fut jamais l'objet d'une promulgation solennelle, elle n'en représente pas moins très fidèlement l'état de l'opinion romaine au moment où elle fut composée. Or, dans ces

1. *Resp. ad cap. Gallor.*, 3, 12; cf. 2, 7; *Sentent. sup. cap.* 7 *Gallor.; Resp. ad cap. vincent.*, 12, 16.
2. *Resp. ad cap. Gallor.*, 3, 6, 12, 14; *Resp. ad cap. vincent.*, 7, 10, 11, 12, etc.
3. *Incipiunt praeteritorum sedis apostolicae episcoporum auctoritates de gratia Dei.* BATIFFOL, *op. cit.*, p. 532-534.

canons, l'erreur des semi-pélagiens sur la possibilité pour l'homme de concevoir par lui-même de bons désirs et de saintes pensées, de commencer, sans la grâce, l'œuvre de sa conversion et de son salut, de correspondre par ses propres forces à l'appel et à la grâce de Dieu, cette erreur, dis-je, est formellement condamnée[1]; mais de la grâce efficace par elle-même, de la prédestination, de la volonté de Dieu de sauver tout ou seulement partie des hommes il n'est rien dit : bien plus, ces questions sont formellement écartées. Ce n'est pas, dit l'auteur, que nous méprisions ces problèmes, étudiés par ceux qui ont combattu les hérétiques ; mais il n'est pas nécessaire, pour avoir sur la grâce de Dieu une foi saine, de les avoir résolus : il suffit d'accepter simplement les décisions sus-mentionnées du siège apostolique[2].

1. V. surtout n° 10 : « Quod ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operetur arbitrio ut sancta cogitatio, pium consilium, omnisque motus bonae voluntatis ex Deo sit, quia per illum aliquid boni possumus sine quo nihil possumus. » D'où la conclusion (14) : « His ergo ecclesiasticis regulis et ex divina sumptis auctoritate documentis... confirmati sumus ut omnium bonorum affectuum atque operum et omnium studiorum omniumque virtutum quibus ab initio fidei ad Deum tenditur, Deum profiteamur auctorem, et non dubitemus ab ipsius gratia omnia hominis merita praeveniri, per quem fit ut aliquid boni et velle incipiamus et facere. » Et encore : « Agit quippe [Deus] in nobis ut quod vult et velimus et agamus, nec otiosa in nobis esse patitur quae exercenda, non negligenda donavit, ut et nos cooperatores simus gratiae Dei. »

2. « Profundiores vero difficilioresque partes incurrentium quaestionum, quas latius pertractarunt qui haereticis restiterunt, sicut non audemus contemnere, ita non necesse habemus astruere, quia ad confitendum gratiam Dei cuius operi ac dignationi nihil penitus subtrahendum est satis sufficere credimus quidquid secundum praedictas regulas apostolicae sedis nos scripta docuerunt : ut prorsus non opinemur catholicum quod apparuerit praefixis sententiis esse contrarium » (15). — Cette attitude de l'autorité romaine dans la question de la grâce est celle qui persista pendant tout le v° et le commencement du vi° siècle. On est augustinien, mais on insiste sur la part de la liberté humaine, et on écarte les problèmes de la prédestination et de la grâce plus ou moins irrésistible. Cf. S. Léon, *Sermo* XXIII, 4; XXXV, 3; XLIX, 3; LXVII, 2, 5; LXXV, 5; *Epist.* I, 3; Gélase, bien qu'un peu plus sévère, *Epist.* VII. On parlera plus loin d'Hormisdas.

Saint Prosper ne put donc obtenir aucune condamnation solennelle contre ses adversaires; et ceux-ci virent, dans le blâme dont une partie de leur enseignement était l'objet de la part de Rome, tout au plus une raison d'en adoucir l'expression et de tempérer leur langage. C'est ce qu'ils paraissent avoir fait. Il s'ensuivit une sorte de trêve, et la controverse s'assoupit pour quelque temps. On cessa de se disputer sans pourtant cesser d'écrire.

De cette époque en effet, c'est-à-dire de la période qui va de 434 à 460 environ, datent probablement deux ouvrages anonymes, l'*Hypomnesticon contra pelagianos et caelestianos*[1] et le *De vocatione omnium gentium*[2], dont le dernier surtout mérite plus qu'une simple mention. L'auteur, en qui on a voulu voir saint Prosper lui-même ou le diacre Léon, est un augustinien modéré[3], qui veut concilier, avec l'existence en Dieu d'une volonté salvifique universelle — qu'il admet, — le fait de la réprobation d'un grand nombre. Il distingue à cet effet deux sortes de grâce : une grâce de salut générale (II, 25) qui est offerte à tous les hommes « virtute una, quantitate diversa, consilio immutabili, opere multiformi » (II, 5, 31), et une grâce spéciale (*specialis gratiae largitas, specialis misericordia*, II, 25) qui n'est due à personne, mais qui est donnée actuellement à beaucoup, et qui les conduit effectivement au salut. Pourquoi cependant cette grâce spéciale n'est pas dispensée à tous, et pourquoi elle est octroyée à ceux-ci et non pas à ceux-là, l'auteur ne peut le dire. Il se voit obligé, pour se tirer d'embarras, de recourir à la profondeur inson-

1. *P. L.*, tom. XLV, 1611.
2. *P. L.*, tom. LI, 647.
3. On peut en dire autant de l'auteur de l'*Hypomnesticon*. Il reproduit la doctrine de saint Augustin, mais s'efforce d'en adoucir certaines affirmations plus dures : l'exposé n'y gagne pas en clarté.

dable des divins conseils (I, 13), inévitable aboutissant, depuis qu'elle s'était formulée, de la doctrine augustinienne de la grâce.

§ 3. — Fauste et saint Fulgence.

La trêve entre augustiniens et semi-pélagiens dura tout au plus quarante ans. Un incident vint ranimer les discussions. En 452 environ, Fauste, ancien abbé de Lérins, avait été fait évêque de Riez[1]. C'était un esprit souple et cultivé, un homme de mœurs austères, un évêque zélé et de grande réputation, mais qui avait conservé de Lérins sur la grâce les sentiments qui y dominaient. Un de ses prêtres, nommé Lucidus, étant tombé dans le prédestinatianisme, c'est-à-dire dans cette erreur qui considère les hommes comme voués dès le principe au ciel ou à l'enfer, et conduits invinciblement à l'un ou à l'autre terme, quoi qu'ils fassent, Fauste s'efforça d'abord de le ramener à une plus saine doctrine; puis, voyant ses exhortations inutiles, il le menaça, s'il ne se rétractait, de le faire condamner par un concile d'Arles qui allait incessamment se tenir — en 473 probablement. Sa lettre[2] contenait six anathématismes auxquels Lucidus devait souscrire[3] : 1° Anathème a qui nie le péché originel et la nécessité de la grâce pour le salut. 2° Anathème à qui prétend que le baptisé, s'il tombe dans le désordre, périt en Adam et par le péché originel (comme si celui-ci ne lui

1. Fauste est cité ici d'après l'édition d'A. ENGELBRECHT, *Fausti Reiensis... opera*, Vindobonae, 1891 (*Corpus script. ecclesiastic. latin.*, tom. XXI). V. encore *P. L.*, tom. LIII et LVIII. Travaux : A. ENGELBRECHT, *Studien über die Schriften des Bischofs von Reii Faustus*, Prag, 1889. E. SIMON, *Etude sur saint Fauste*, Toulon, 1879. A. KOCH, *Der heil. Faustus Bischof von Riez*, Stuttgart, 1895. BARDENHEWER, t. IV, p. 582-589.

2. *Epist.* I, ENGELBRECHT, 161 ; *P. L.*, LIII, 681.

3. Les voir encore dans HAHN, *Biblioth.*, § 172.

avait pas été remis). 3° « Anathema illi qui per Dei praescientiam in mortem deprimi hominem dixerit. » 4° « Anathema illi qui dixerit illum qui periit non accepisse ut salvus esse posset, id est de baptizato vel de illius aetatis pagano qui credere potuit et noluit. » 5° « Anathema illi qui dixerit quod vas contumeliae non possit assurgere ut sit vas in honorem. » 6° « Anathema illi qui dixerit quod Christus non pro omnibus mortuus sit nec omnes homines salvos esse velit. »

Lucidus finit par se soumettre, et écrivit probablement au concile de Lyon qui se tint peu après celui d'Arles — vers 474 — une lettre[1] dans laquelle il accepte les décisions du concile d'Arles (*iuxta praedicandi recentia statuta concilii*), et développe son adhésion en énumérant un certain nombre d'erreurs qu'il condamne[2]. Cette énumération renchérit un peu sur celle de Fauste.

Jusqu'ici tout était bien, et les augustiniens eux-mêmes ne pouvaient qu'applaudir à ce qui venait de se passer[3]. Mais on ne s'en tint pas là. Fauste fut chargé

1. ENGELBR., 165; *P. L.*, LIII, 683.

2. Ainsi il condamne : « 1° sensum illum qui dicit laborem humanae oboedientiae divinae gratiae non esse iungendum; 2° qui dicit post primi hominis lapsum ex toto arbitrium voluntatis extinctum; 3° qui dicit quod Christus dominus et salvator noster mortem non pro omnium salute susceperit; 4° qui dicit quod praescientia Dei hominem violenter compellat ad mortem, vel quod Dei pereant voluntate qui pereunt; 5° qui dicit quod post acceptum legitime baptismum in Adam moriatur quicumque deliquerit; 6° qui dicit alios deputatos ad mortem, alios ad vitam praedestinatos; 7° qui dicit ab Adam usque ad Christum nullos ex gentibus per primam Dei gratiam, id est per legem naturae in adventum Christi fuisse salvatos, eo quod liberum arbitrium ex omnibus in primo parente perdiderint; 8° qui dicit patriarchas ac prophetas, vel summos quosque sanctorum etiam ante redemptionis tempora in paradisi habitatione deguisse; 9° qui dicit ignes et inferna non esse ». Puis à la fin : « Profiteor etiam aeternos ignes et infernales flammas factis capitalibus praeparatas, quia perseverantes in finem humanas culpas merito sequitur divina sententia. »

3. A propos de Lucidus, on s'est demandé s'il avait réellement existé, au v° siècle, une secte un peu importante de prédestinatiens. Ce qui a pu faire prendre le change sur cette question est le témoi-

de présenter en un corps de doctrine ce qui avait été décidé à propos du prédestinatianisme à Arles et à Lyon. Il se mit au travail, et écrivit le traité *De gratia libri duo*[1], l'ouvrage qui devait rallumer la querelle.

Les idées de Fauste ont été diversement appréciées, quelques critiques ne voyant dans ses formules semi-pélagiennes que des exagérations de parole contre le prédestinatianisme[2]; d'autres y trouvant la doctrine semi-pélagienne parfaitement caractérisée et même rapprochée du pélagianisme rigoureux[3]. Quoi qu'il en soit de ce dernier jugement, le semi-pélagianisme de Fauste ne paraît pas douteux. Fauste, sans doute, déclare repousser absolument l'erreur de Pélage (I, 1, 2)[4]; il dit qu'il faut attribuer « primas partes soli gratiae » (I, 5); cette grâce est le principe de la bonne volonté et du commencement des bonnes œuvres : « Nihil hic, ut opinor, redolet praesumptionis, cum et hoc ipsum incessabiliter asseram quod Deo ipsam debeam voluntatem, praesertim cum in omnibus eius motibus ad opus gratiae referam vel inchoationis initia vel consummationis extrema » (II, 10). Néanmoins, l'évêque de Riez semble bien accorder à la volonté

gnage du *Praedestinatus* (*P. L.*, tom. LIII), qui prétend nous donner, au livre II, la teneur d'un ouvrage de la secte circulant sous le nom de saint Augustin, et poussant à l'extrême ses vues sur la prédestination. Mais la question est de savoir si cet ouvrage est un traité prédestinatien authentique ou un pamphlet ingénieux, œuvre de quelque pélagien dissimulé. Voir, en sens contraire, H. VON SCHUBERT, *Der sogen. Praedestinatus*, Leipzig, 1903, et D. MORIN, *Etudes, textes*, etc., I, Paris, 1913, p. 315. S'il a existé au Ve et au VIe siècle quelques prédestinatiens isolés, on chercherait en vain une secte de ce nom constituée et organisée.

1. ENGELBR., 3 et suiv.; *P. L.*, LVIII, 783 et suiv. On remarquera que les divisions de *P. L.* ne correspondent pas absolument à celles d'Engelbrecht.

2. Par exemple J. HELLER, *Fausti Regiensis fides in exponenda gratia Christi*, Monachii, 1854.

3. Cette dernière opinion est celle notamment de R. SEEBERG, *Lehrb. der DG.*, II, 516.

4. Toutes les références sans autre indication se rapportent au *De gratia*.

libre — dont il maintient énergiquement l'existence et l'action[1] — la capacité de désirer, de souhaiter, d'appeler la grâce dont elle a besoin pour se relever, vouloir efficacement et faire le bien : « Hominis formator et rector bonae voluntatis homini deputavit usum, sibi reservavit effectum » (I, 9). « In centurione Cornelio, quia praecessit voluntas gratiam, ideo praevenit et gratia regenerationem » (II, 10). « Clamat voluntas, quia sola per se elevari nescit infirmitas. Ita Dominus invitat volentem, adtrahit desiderantem, erigit adnitentem » (I, 16). En ce dernier endroit, Fauste même paraît aller plus loin, et réduire toutes les grâces à n'être que des grâces extérieures : « Quid est autem adtrahere nisi praedicare, nisi Scripturarum consolationibus excitare, increpationibus deterrere, desideranda proponere, intentare metuenda, iudicium comminari, praemium polliceri? »

A tous la grâce est offerte, et à tous, même à ceux dont Dieu a prévu la désobéissance, elle donne « velle et posse » (I, 16; II, 4); mais elle ne force personne : « Placere Domino Deo suo et potuit nolle qui voluit, et potuit velle qui noluit » (I, 11). Dieu n'impose donc pas aux hommes leur sort final, et dès lors rien n'est plus facile à résoudre que le problème de la prédestination. Autre chose en effet est la prédestination, et autre chose la prescience. Celle-ci voit simplement ou prévoit ce qui sera; celle-là décrète et fait que ceci ou cela sera (II, 3). Or Dieu prévoit simplement ce que nous serons par notre volonté libre, et d'avance, mais en conséquence de cette prescience, nous couronne ou nous condamne; mais il ne nous prédestine pas au ciel ou à l'enfer indépendamment de cette prescience : « Quid de nobis praescire ac praeordinare debeat

1. Voyez I, 7, 8, 9, 16; II, 8, 9

Deus, quantum pertinet ad futurum, in profectu hominis defectuque consistit » (II, 2, 3). Fauste ne veut pas que l'on parle de prédestination même dans le cas des saints Innocents : le diable les a fait tuer et, à cette occasion, Dieu les a couronnés (II, 3). Quant à savoir pourquoi certains enfants meurent après avoir reçu le baptême, d'autres sans l'avoir reçu, c'est là un problème obscur, insoluble, et l'on n'y doit chercher aucune lumière pour éclairer des questions pour lesquelles nous avons des données positives de solution, comme celle du libre arbitre (I, 13).

L'écrit de Fauste ne fit pas scandale d'abord, et pendant toute la fin du ve et les premières années du VIe siècle, les provençaux continuèrent de soutenir en paix leurs opinions. Elles transparaissent notamment dans le *De scriptoribus ecclesiasticis* (38, 61, 84, 85) et le *De ecclesiasticis dogmatibus* (21, 56)[1] de Gennade de Marseille. Mais le livre de Fauste fut apporté à Constantinople, et tomba entre les mains de ces moines scythes dont il a été question à propos des controverses christologiques[2]. Sa doctrine les choqua. Dans la *De Christo professio* qu'ils adressèrent aux légats d'Hormisdas à leur arrivée en 419, ils déclarèrent que, depuis le péché originel, le libre arbitre ne peut désirer que « carnalia sive saecularia », et se trouve impuissant à penser et vouloir, sans l'infusion du Saint-Esprit, quoi que ce soit se rapportant à la vie éternelle[3]. En même temps, et pour se renseigner sur

1. Le chap. 56 peut avoir été interpolé; mais les chapitres 22-51, qui reproduisent les décisions du concile d'Orange de 529, sont sûrement une interpolation. — Quant aux *Commentarii in psalmos* (*P. L.*, LIII, 327), fort opposés à la prédestination augustinienne, il faut définitivement les attribuer à Arnobe le Jeune (milieu du ve siècle), l'auteur également du *Conflictus Arnobii* et du *Praedestinatus*. (Voir H. KAYSER, *Die Schriften des sogen. Arnobius junior*, Gütersloh, 1912; D. MORIN, *Études, textes...*, I.)

2. V. plus haut, p. 131.

3. *P. G.*, tom. LXXXVI, 1, col. 86.

l'autorité de Fauste, ils s'adressèrent à l'évêque africain Possessor exilé à Constantinople. Celui-ci s'adressa à son tour à Hormisdas[1]. La réponse du pape est du 13 août 520[2]. Elle dit de Fauste : « Neque illum recipi, neque quemquam, quos in auctoritate Patrum non recipit examen catholicae fidei, aut ecclesiasticae disciplinae ambiguitatem posse gignere, aut religiosis praeiudicium comparare. » Quant aux questions de la grâce et du libre arbitre, ce qu'enseigne l'Église « licet in variis libris beati Augustini, et maxime ad Hilarium et Prosperum[3] possit cognosci, tamen in scriniis ecclesiasticis expressa capitula continentur[4] ». Ainsi le pape déclarait Fauste non reçu — sans défendre pourtant la lecture de son livre, — et renvoyait, pour connaître la doctrine de l'Église sur la grâce, à saint Augustin en général et surtout aux deux traités *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae,* mais plus sûrement encore aux décisions ecclésiastiques, c'est-à-dire vraisemblablement aux *auctoritates* réunies à la suite de la lettre XXI de Célestin.

Cette solution un peu imprécise ne satisfit pas les moines scythes. Dans sa réplique à la lettre d'Hormisdas[5], leur archimandrite, Jean Maxence, le blâma de permettre la lecture d'un auteur dont il ne reconnaissait pas d'ailleurs l'autorité et, par une comparaison de la doctrine de Fauste avec celle de saint Augustin, s'efforça de prouver que le premier était hérétique et pélagien[6]. La critique était pénétrante et vivement conduite.

1. *Relatio Possessoris afri* dans *P. L.*, LXIII, 489.
2. C'est l'*Epist.* LXX (*P. L.*, LXIII, 490) dont il a été question ailleurs.
3. Les traités *De praedestinatione sanctorum* et *De dono perseverantiae.*
4. *P. L.*, LXIII, 492, 493.
5. *P. G.*, LXXXVI, 1, col. 93 et suiv.
6. *Ibid.*, col. 106, 107 et suiv.

Mais déjà la polémique s'était étendue d'un autre côté. On a vu plus haut[1] que les délégués des moines scythes à Rome, mécontents du retard d'Hormisdas à approuver leurs formules christologiques, s'étaient adressés aux évêques africains réfugiés en Sardaigne, parmi lesquels se trouvait saint Fulgence[2]. Leur consultation ne portait pas seulement sur le sujet de l'incarnation : ils exposaient aussi, telle qu'ils la comprenaient, la question de la grâce (14-28). Ils y professaient notamment la perte de la liberté chrétienne par le péché d'origine (17), l'impossibilité, sans la grâce, « cogitare, velle, seu desiderare divina » et de croire (18, 19, 24), l'impénétrabilité de la conduite de Dieu dans la distribution des grâces et dans l'économie du salut de chaque homme (20-23), bref tout l'augustinisme. L'écrit se terminait par un anathème contre Pélage, Celestius, Julien d'Éclane et les livres de Fauste « quos contra praedestinationis sententiam scriptos esse non dubium est » (28). Il était signé des moines Pierre, Jean et Léonce, et du lecteur Jean.

Les évêques consultés répondirent par la plume de saint Fulgence. C'est l'*Epistula* XVII, plus connue sous le titre de *Liber de incarnatione et gratia Domini nostri Iesu Christi*[3]. Peu après, mais avant de revenir en Afrique (ce qui eut lieu en 523), saint Fulgence écrivit encore les trois livres *Ad Monimum*[4], dont le premier traite de la prédestination à la gloire et au châtiment; puis, sur la demande des moines scythes, les sept livres (perdus) *Contra Faustum*. De retour en

1. Page 132.
2. *Liber Petri diaconi et aliorum... de incarnatione et gratia Domini nostri Iesu Christi ad Fulgentium* (*P. L.*, LXV, 442). L'écrit doit être de 519 ou 520.
3. *P. L.*, LXV, 451 et suiv.
4. *P. L.*, LXV, 153. Ce Monime inclinait au prédestinatianisme et avait consulté saint Fulgence.

Afrique, l'infatigable athlète ne se reposa pas. Il donna le *De veritate praedestinationis et gratiae Dei*[1], et enfin, au nom d'un synode de douze évêques dont les moines scythes voulaient connaître l'opinion, l'*Epistula* xv[2], adressée nommément à Jean et à Venerius, et qui a passé dans plusieurs collections de conciles.

Il est aisé, au moyen de ces documents, de se faire une idée de la doctrine que saint Fulgence et les évêques africains opposaient à celle de Fauste[3]. Cette doctrine est l'augustinisme strict, plus nettement encore exprimé que dans saint Augustin, et sans les tempéraments que saint Prosper avait essayé d'y apporter. Pour ne pas trop me répéter, je n'en signalerai ici que les points capitaux : le péché originel, « peccati parentalis macula », transmis par la concupiscence de la génération[4]; la *massa damnata*, et l'universelle réprobation qui en résulte[5]; l'incapacité du libre arbitre, toujours subsistant cependant, de se porter au bien même purement moral[6]; l'impossibilité de plaire à Dieu sans la foi théologique, et le caractère délictueux de toutes les œuvres des infidèles[7]; la nécessité de la grâce prévenante, coopérante, subséquente, pour le début, le progrès, l'achèvement de la bonne œuvre et

1. *P. L.*, LXV, 603.
2. *P. L.*, LXV, 435.
3. On peut voir là-dessus : F. WOERTER, *Zur Dogmengeschichte des semipelagianismus*, 3, *Die Lehre des Fulgentius*, Münich, 1899.
4. *Epist.* XVII, 26, 28; *De verit. praedest.*, 1, 3, 7. « Proinde de munditia nuptiarum mundus homo non nascitur, quia interveniente libidine seminatur » (*ibid.*, I, 10). Pas plus que saint Augustin, saint Fulgence ne tranche la question de l'origine de l'âme et ne se prononce pour le créatianisme ou le traducianisme (*ibid.*, III, 28-32; *Epist.* XV, 15).
5. *De verit. praedest.*, I, 7.
6. *De verit. praedest.*, II, 5, 8, 11, 13; *Epist.* XV, 5.
7. « Quae (voluntas humana) priusquam accipiat fidem, punitionem per seipsam potest mereri, non fidem : *Omne enim quod non est ex fide peccatum est* et *Sine fide impossibile est placere Deo*. Qui autem Deo non placet sine dubio displicet, et qui Deo displicet non eum mitigat sed potius exacerbat... Fidem non habere hoc est Deo displicere » (*De verit. praedest.*, I, 39; cf. *Epist.* XVII, 33).

du salut[1]; le tout premier commencement de la bonne volonté, le désir, la recherche du bien, l'*initium fidei*, le « *velle credere* », à plus forte raison l'amour de Dieu requérant absolument l'action divine prévenante[2]; la gratuité absolue de la grâce dont tous sont indignes, et qui est donnée par pure miséricorde, selon le bon plaisir de Dieu[3]; Dieu opérant en nous le vouloir et le faire, encore que nous restions libres sous la touche divine, et que nous devions y coopérer[4]; la grâce par conséquent efficace par elle-même, et la science de Dieu indépendante de nos volontés et libres déterminations[5]; la félicité éternelle, don suprême qui couronne les dons de Dieu ici-bas, tandis que la damnation est la juste rétribution de nos fautes[6].

C'est dans le sens augustinien strict aussi que saint Fulgence traite de la prédestination. Cette prédestination est absolue : Dieu, pour prédestiner les uns et laisser les autres dans la *massa damnata*, n'a pas considéré leurs œuvres futures : « Ab illa igitur massa damnata nemo futurorum praescientia operum discernitur, sed miserantis figuli ope atque opere segrega-

1. *De verit. praedest.*, I, 35, 37, 38; II, 20, 21.

2. *Epist.* XVII, 33, 35, 36; XV, 4; *De verit. praedest.*, I, 33, 34, 36, 37, 38; II, 12, 14, 15, 18; *Ad Monim.*, I, 1, 9.

3. « Haec Dei gratia qua salvamur non alicui praecedenti merito datur... Vasa misericordiae... a vasis irae... gratuitae iustificationis munere secernuntur... Ista misericordia neminem reperit dignum, sed omnes indignos invenit, et ex ipsis quos voluerit dignos facit » (*De verit. praedest.*, I, 7, 8, 9, 14, 40; *Epist.* XVII, 42; cf. XV, 10).

4. « Iubet enim Deus homini ut velit, sed Deus in homine operatur et velle; iubet ut faciat, sed Deus in eo operatur et facere » (*Epist.* XV, 13; *Ad Monim.*, I, 9; *De verit. praedest.*, II, 6, 8, 9). « Quod autem vos dicitis sola Dei misericordia salvari hominem, illi autem dicunt, nisi quis propria voluntate cucurrerit et elaboraverit, salvus esse non poterit, digne utrumque tenetur » (*Epist.* XV, 11; XVII, 41, 44, 45, 46; *De verit. praedest.*, II, 25, 27).

5. *De verit. praedest.*, III, 12, 13.

6. « Cur autem mors stipendium, vita vero aeterna gratia dicitur, nisi quia illa redditur, haec donatur? » — « In sanctis igitur coronat Deus iustitiam quam eis gratis ipse tribuit, gratis servavit, gratisque perfecit » (*Ad Monim.*, I, 10, 13).

tur... Propterea vasa misericordiae... gratuitae iustificationis munere secernuntur[1]. » Et sans doute, Dieu, en prédestinant les élus à la gloire, les a prédestinés aussi à des mérites dont cette gloire serait la *récompense*, et par conséquent à une gloire qu'ils devraient conquérir[2]; mais cette gloire n'en a pas moins été décrétée d'abord *ante praevisa merita.* L'ordre est le suivant : « Gratis [Deus] et vocat praedestinatos, et iustificat vocatos, et glorificat iustificatos[3]. » En conséquence, la réprobation *négative* — c'est-à-dire l'absence du choix pour le ciel — est aussi *ante praevisa demerita.* Il y a un nombre fixé d'avance et immuable de prédestinés : aucun prédestiné ne saurait se perdre[4]. Mais pour décréter la réprobation *positive,* c'est-à-dire l'infliction des peines qui accompagnent la privation de la vue de Dieu, Dieu considère les fautes commises par le réprouvé, fautes qui, d'ailleurs, sont en dehors du plan de sa Providence : « Praedestinavit illos ad supplicium quos a se praescivit voluntatis malae vitio discessuros... Praescivit enim hominum voluntates bonas et malas, praedestinavit autem non malas sed solas bonas[5]. » Dieu ne pousse personne au péché.

Et pour souligner son sentiment sur le caractère absolu de la prédestination, Fulgence, en bon africain moins timide que Prosper devant les formules tranchantes, déclare nettement que Dieu ne veut pas sauver tous les hommes. La question est longuement traitée dans le *De veritate praedestinationis,* III, 14-23. La volonté de Dieu est toute-puissante; elle s'accomplit toujours; et donc, si tous ne sont pas sauvés en effet,

1. *De verit. praedest.*, I, 7; cf. 1, 11, 14; II, 1; *Ad Monim.*, I, 13; cf. 7, 21, 26.
2. *Ad Monim.*, I, 11-14, 24; *De verit. praedest.*, III, 1, 8-10.
3. *Ad Monim.*, I, 10; III, 1, 3; *De verit. praedest.*, I, 11, 13; II, 1.
4. *De verit. praedest.*, III, 6, 7.
5. *Ad Monim.*, I, 24, 5, 13, 21, 22, 23, 26; *De verit. praedest.* I, 12.

c'est que Dieu ne le veut pas (14). Et la preuve qu'il ne le veut pas, c'est qu'il ne donne pas à tous la grâce de la vocation à la foi et de la charité. Dans l'Évangile il est dit que Jésus-Christ parlait à quelques-uns en paraboles, « ut verba sua vellet audiri, nec vellet intellegi » (15). « Et utique quibus suam denegat agnitionem denegat et salutem. In hoc enim homines salvi fiunt in quo ad agnitionem veritatis perveniunt... Quomodo ergo erat voluntas Dei in iis salvandis quibus abscondebatur ipsa cognitio veritatis? » (16). « Quid est enim nolle mysterium suae cognitionis ostendere nisi salvare. Non ergo omnes homines vult salvos fieri » (18). Non, il est faux que la grâce — soit efficace, soit suffisante, saint Fulgence parle absolument — soit offerte et donnée à tous : « Non ergo putemus gratiam Dei omnibus hominibus dari. Non enim omnium est fides, et quidem caritatem Dei non recipiunt ut salvi fiant[1] ». « De gratia vero non digne sentit quisquis eam putat omnibus hominibus dari, cum non solum non omnium sit fides, sed adhuc nonnullae gentes inveniantur ad quas fidei praedicatio non pervenit... Non itaque gratia omnibus datur[2]. »

Mais alors, comment expliquer l'*omnes homines vult salvos fieri* de *I Timothée,* II, 4? L'auteur en présente les mêmes interprétations que saint Augustin. Le mot *omnes* doit s'entendre d'un certain nombre, ou désigne tous ceux qui sont effectivement sauvés, ou marque que les prédestinés sont pris « ex omni gente, conditione, aetate, lingua, ex omni provincia », ou que tous ceux qui sont sauvés ne le sont que par la volonté de Dieu[3]. La conclusion est ferme : Dieu ne veut pas sauver tous les hommes.

1. *De verit. praedest.*, I, 42; II, 2.
2. *Epist.* XV, 10.
3. *De verit. praedest.*, III, 14, 15, 17-22; *Epist.* XV, 15; XVII, 61-66.

Et ce qui est vrai des hommes en général l'est en particulier des enfants. Sans doute, si certains enfants meurent sans baptême, ce n'est pas toujours que la grâce leur ait manqué; une grâce qui leur a été donnée dans leurs parents, et à laquelle ceux-ci n'ont pas correspondu [1]; mais il est vrai aussi que quelquefois l'empressement et la bonne volonté des parents se sont trouvés inutiles, parce que Dieu ne les a pas secondés : « Nonne hic et pia parentum voluntas atque cursus ex Deo fuit, sed ideo non profuit, quia ut parvulus baptizaretur ex Deo non fuit [2]? » Ces enfants, saint Fulgence, comme saint Augustin, les condamne « gehennali incendio », « igni aeterno », « interminabilibus ignis aeterni poenis [3] ».

§ 4. — Saint Césaire et le second concile d'Orange [4].

Quand saint Fulgence s'efforçait ainsi d'écraser le système de Fauste sous l'autorité de saint Augustin, Fauste était mort depuis longtemps [5]. Mais ses idées comptaient toujours des partisans, et la lutte entre augustiniens et semi-pélagiens aurait pu indéfiniment se prolonger en Gaule, si un homme n'avait été assez heureux pour faire accepter des deux partis une solution qui, tout en donnant au fond raison aux augustiniens, évitait cependant de consacrer leurs assertions les plus dures, et faisait à la liberté humaine dans l'œuvre du

1. *De verit. praedest.*, I, 18, 21.
2. *De verit. praedest.*, I, 26.
3. *De verit. praedest.*, I, 13, 31; III, 36; *Epist.* XVII, 28.
4. V. plus bas (p. 321, note 6) la notice bibliographique sur saint Césaire. Sur la question traitée ici on consultera : A. MALNORY, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894. C. F. ARNOLD, *Caesarius von Arelate*, Leipzig, 1894. P. LEJAY, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, II, *Le péché originel et la grâce*, dans la *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, X (1905), p. 217 et suiv.
5. Il mourut après 485, mais plusieurs années avant l'an 500.

salut une part raisonnable. Cet homme fut l'évêque d'Arles, saint Césaire.

Saint Césaire avait fait en partie son éducation théologique à Lérins, et connaissait bien, par conséquent, les répugnances qu'y soulevaient les idées augustiniennes ; mais, transporté, vers 496, à Arles, puis agrégé vers 498 au clergé d'Éone, il s'était pénétré, par les soins peut-être de Julien Pomère[1], de la doctrine de saint Augustin. Des découvertes récentes, ajoutant à ce que l'on savait déjà, ont établi que, s'il n'en a pas reproduit les affirmations extrêmes, il en a accepté l'esprit et les enseignements principaux[2].

Or, ces enseignements, nous l'avons dit, continuaient a rencontrer des résistances dans le midi de la Gaule. En 527 ou 528, un concile se tint à Valence principalement des évêques burgondes dépendant de Vienne. Nous n'avons de détails sur ce concile que par le biographe de saint Césaire[3]; mais en combinant ce qu'il en dit avec la réponse du pape Boniface à Césaire[4], on voit que l'évêque d'Arles y comptait des adversaires doctrinaux qui se proposaient d'y faire triompher leurs idées[5]. Césaire, ne pouvant se rendre au concile, para le coup en envoyant, entre autres délégués, l'évêque Cyprien de Toulon porteur d'un mémoire dans lequel, en s'appuyant sur l'autorité de l'Écriture, des saints Pères et des papes, on affirmait « nihil per se in divinis profectibus quemquam arripere posse nisi fuerit pri-

1. V. sur ce personnage la notice du continuateur de Gennade, *De scriptor. ecclesiast.*, 95.

2. V. l'opuscule édité par D. Morin, *Revue bénédictine*, XIII (1896), p. 435 et suiv., et le sermon XXII (*P. L.*, XXXIX, 1786). On trouve des traits analogues dans les autres sermons. Sur le tout, v. P. Lejay, *loc. cit.*, p. 220-238.

3. I, 46 (*P. L.*, LXVII, 1023).

4. *Epist.* 1, *P. L.*, XLV, 1790.

5. C'est de cette façon que l'on explique généralement la suite des événements. D'autres auteurs ont mis le concile de Valence après celui d'Orange.

mitus Dei gratia praeveniente vocatus... Et quod tunc vere liberum homo resumat arbitrium, cum fuerit Christi liberatione redemptus [1] ».

Le danger était momentanément écarté. Pour le conjurer dans l'avenir, Césaire se tourna du côté du pape, dont il était d'ailleurs le vicaire dans les pays transalpins, et lui envoya, pour qu'il les approuvât, les *Capitula sancti Augustini in urbe Romae transmissa*, au nombre de dix-neuf [2]. Le pape était alors Félix IV. Il renvoya à Césaire son document, mais singulièrement modifié. Des dix-neuf *capitula* huit seulement étaient retenus : on avait exclu les autres et notamment les numéros XI-XIV, relatifs à la prédestination et à la réprobation. En revanche, on avait ajouté seize propositions tirées des *Sententiae* extraites de saint Augustin par saint Prosper [3]. Césaire en introduisit une dix-septième qui n'avait pas la même origine [4], retoucha quelques-unes de celles qu'il avait reçues, rédigea une sorte de conclusion en forme de profession de foi, et soumit le tout à la signature des évêques réunis à Orange le 3 juillet 529.

Ces évêques étaient seulement au nombre de quatorze, Césaire y compris, venus là pour la consécration d'une basilique; mais leurs décisions obtinrent bientôt, grâce à la confirmation du pape, une autorité sensiblement équivalente à celle des décisions des plus grands conciles. En voici la substance [5] :

1. *S. Caesarii vita*, I, 46.

2. MANSI, VIII, 722-724. Je suis ici M. Lejay, *loc. cit.*, p. 250 et suiv. Un manuscrit de Namur en ajoute dix autres (PITRA, *Analecta sacra*, V, 161, 162), que D. Morin considère comme un développement ultérieur donné par Césaire à son projet de définition.

3. *P. L.*, XLV, 1861, ou LI, 427. Ce sont les sentences 22, 54, 56, 152, 212, 226, 260. 297, 299, 310, 314, 317, 325, 340, 368, 372.

4. C'est celle qui porte, dans les définitions du concile d'Orange, le numero 10.

5. V. le texte dans *P. L.*, XLV, 1785 ; MANSI, VIII, 712; HAHN, *Biblioth.*, § 174; HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conciles*, II, 2, p. 1093.

1. Par la prévarication d'Adam, l'homme a été « secundum corpus et animam in deterius commutatus ».

2. La prévarication d'Adam n'a pas nui à lui seul, mais à toute sa postérité, à laquelle il a transmis et la mort du corps, peine du péché, et le péché « quod mors est animae ».

3. Ce n'est pas à la prière humaine qu'est accordée la grâce, mais c'est la grâce de Dieu qui nous fait prier[1].

4. Dieu n'attend pas que nous voulions être purifiés du péché : c'est le Saint-Esprit qui produit en nous cette volonté.

5. De même que l'accroissement de la foi, l'*initium fidei* et l'*ipse credulitatis affectus* ne viennent pas de la nature, mais sont en nous l'œuvre de la grâce.

6. Miséricorde n'est pas faite par Dieu à ceux qui croient, veulent, désirent, s'efforcent, travaillent, veillent, s'appliquent, demandent, cherchent, frappent sans la grâce; mais c'est le Saint-Esprit qui nous fait croire, vouloir, etc., comme il faut. Et de même, l'*adiutorium gratiae* ne s'ajoute pas à l'humilité et à l'obéissance humaines : l'obéissance et l'humilité sont elles-mêmes une grâce de Dieu.

7. « Si quis per naturae vigorem bonum aliquid quod ad salutem pertinet vitae aeternae cogitare ut expedit, aut eligere, sive salutari, id est evangelicae praedicationi consentire posse confirmat absque illustratione et inspiratione Spiritus sancti... haeretico fallitur spiritu. »

8. Il est faux de dire que les uns viennent au baptême « misericordia », et que les autres puissent y venir « per liberum arbitrium »; car c'est affirmer que le libre arbitre n'a pas été vicié en tous, ou du moins

1. C'est-à-dire la prière ne précède pas la grâce, mais bien une première grâce la prière.

qu'il n'a pas été blessé au point que quelques-uns ne puissent *sine revelatione Dei* et *per seipsos* rechercher le mystère du salut.

9. « Divini est muneris cum et recte cogitamus et pedes nostros a falsitate et iniustitia continemus ; quoties enim bona agimus, Deus in nobis atque nobiscum ut operemur operatur. »

10. « Adiutorium Dei etiam renatis ac sanctis semper est implorandum, ut ad finem bonum pervenire vel in bono possint opere perdurare. »

11. « Nemo quidquam Domino recte voverit, nisi ab ipso acceperit quod voveret. »

12. « Tales nos amat Deus quales futuri sumus ipsius dono, non quales sumus nostro merito. »

13. « Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum nisi per gratiam baptismi non potest reparari : quod amissum nisi a quo potuit dari non potest reddi. »

14. « Nullus miser de quacumque miseria liberatur, nisi qui Dei misericordia praevenitur. »

15. Adam a été changé en pire par son péché, le fidèle est changé en mieux par la grâce : c'est une « mutatio dexterae Excelsi ».

16. Que personne ne se glorifie de ce qu'il a comme s'il ne l'avait pas reçu, ou ne croie l'avoir reçu parce qu'il a lu ou entendu extérieurement la parole divine : ce que l'on a vraiment, on l'a reçu de la grâce de Jésus-Christ.

17. « Fortitudinem gentium mundana cupiditas, fortitudinem autem christianorum Dei caritas facit, quae diffusa est in cordibus nostris non per voluntatis arbitrium quod est a nobis, sed per Spiritum sanctum qui datus est nobis. »

18. « Nullis meritis gratiam praevenientibus, debetur merces bonis operibus si fiant; sed gratia, quae non debetur, praecedit ut fiant. »

19. La nature humaine, même si elle était dans cet état d'intégrité dans lequel elle a été créée, ne pourrait se conserver sans le secours de Dieu : à plus forte raison ne peut-elle, sans ce secours, recouvrer ce qu'elle a perdu.

20. « Multa Deus facit in homine bona quae non facit homo : nulla vero facit homo bona quae non Deus praestat ut faciat homo. »

21. De même que, si la Loi avait justifié, le Christ serait mort en vain, de même, si la grâce se confondait avec la nature, la mort du Christ aurait été inutile; mais Jésus est mort pour remplir la Loi et réparer la nature perdue.

22. « Nemo habet de suo nisi mendacium et peccatum. » Ce que l'homme a de vérité et de justice, il le tient de Dieu.

23. « Suam voluntatem homines faciunt, non Dei, quando id agunt quod Dei displicet; quando autem id faciunt quod volunt, ut divinae serviant voluntati, quamvis volentes agant quod agunt, illius tamen voluntas est a quo et praeparatur et iubetur quod volunt. »

24. Les fidèles vivent dans le Christ comme le rameau sur le tronc : c'est à eux par conséquent qu'il sert de rester dans le Christ, et qu'il reste en eux.

25. « Prorsus donum est diligere Deum. Ipse ut diligeretur dedit qui non dilectus diligit. Displicentes amati sumus, ut fieret in nobis unde placeremus. »

La profession de foi qui suivait les *capitula* en relevait les principaux enseignements, surtout celui de la nécessité de la grâce pour le commencement de toute bonne œuvre. Elle ajoutait que tous les baptisés, « Christo auxiliante et cooperante », pouvaient et devaient, « si fideliter laborare voluerint, quae ad salutem pertinent adimplere ». Puis : « Aliquos vero ad malum

divina potestate praedestinatos esse non solum non credimus, sed etiam si sunt, qui tantum malum credere velint, cum omni detestatione illis anathema dicimus. »

Les signatures données, Césaire s'occupa encore d'obtenir, pour tout ce qui avait été fait et décrété à Orange, la confirmation pontificale et s'adressa de nouveau à Rome. Mais Félix IV mourut sur ces entrefaites, et ce fut son successeur, Boniface II, qui, le 25 janvier 531, répondit à l'évêque d'Arles[1]. Le pape approuve, dans sa réponse, les décisions du synode et déclare sa profession de foi « consentanea catholicis Patrum regulis[2] » (3). Il émet l'espoir que le zèle et la science de Césaire ramèneront à la vérité ceux qui ont été le jouet de l'erreur.

Cet espoir ne fut pas déçu, et peu à peu l'apaisement se fit en Gaule sur ces questions irritantes. On y accepta les enseignements de Césaire et de son concile. Ces enseignements d'ailleurs, tout en consacrant la doctrine de l'impuissance pour le bien du libre arbitre laissé à lui-même[3], et de la nécessité de la grâce prévenante même pour le commencement de la foi et de l'œuvre du salut, restaient muets sur les points les plus vulnérables du système augustinien, et les plus violemment contestés entre les deux partis. Rien sur la malice intrinsèque de la concupiscence; sur la transmission par elle du péché d'origine; sur la *massa damnata*, sur le sort des enfants mourant sans baptême; rien sur la nature de la grâce et son action

1. *Epist.* I, *P. L.*, XLV, 1790 et LXV, 31.
2. C'est spécialement sur cette profession de foi que paraît porter l'approbation du pape.
3. C'est le point le plus spécifiquement augustinien des déclarations du concile. V. les *capitula* 9, 17, 20 et surtout 22, qui reproduisent les sentences 22, 297, 314 et 325 de saint Prosper. Le *capitulum* 22 notamment a donné lieu à bien des discussions.

irrésistible, sur la double délectation et ses entraînements, sur le petit nombre des élus et la volonté salvifique de Dieu. Rien sur la prédestination, sinon pour condamner ceux qui pensent que Dieu prédestine au péché et au mal. En revanche, on affirmait que tous les baptisés pouvaient et devaient, en unissant leurs efforts à la grâce de Dieu, remplir leurs devoirs. C'était implicitement affirmer que la grâce ne manque jamais aux chrétiens, et qu'elle ne fait pas tout en eux.

Ainsi, tout en adoptant l'essentiel des vues de saint Augustin sur l'action de Dieu en l'homme et sur l'économie de notre salut, l'Église ne faisait pas siennes toutes ses spéculations. Sans doute, à la fin de ces longues controverses qui duraient depuis plus d'un siècle, saint Augustin restait le vrai triomphateur, cela n'est pas douteux. Pélage avait voulu faire de l'homme, par l'énergie de sa volonté et la tension de sa nature, le vrai auteur de son salut : Dieu n'intervenait que pour rendre ce salut plus facile. C'était la confusion des deux ordres naturel et surnaturel. Contre lui, l'évêque d'Hippone avait affirmé que le véritable et premier auteur de notre salut, c'est Dieu. L'homme a été réduit par le péché d'origine a une telle impuissance que, seul, il ne peut accomplir même le bien moral : il faut donc que Dieu le prédestine gratuitement, le prévienne, le relève, le soutienne, le porte pour ainsi dire jusqu'au ciel. Pour Pélage, les actes surnaturels étaient l'œuvre de la nature : pour saint Augustin, il n'y avait plus d'actes bons naturels : la nature posait une condition du salut, le travail sous l'action de la grâce; mais la grâce travaillait encore avec elle et pénétrait toute son action.

Or à certains esprits il avait paru que l'évêque d'Hippone avait exagéré l'impuissance de l'homme déchu, et que sa théorie de la prédestination absolue

rendait Dieu responsable de la perte des réprouvés. Mais, à leur tour, confondant les ordres naturel et surnaturel[1], ils ne s'étaient pas contentés d'enseigner que le libre arbitre blessé, et non aboli, pouvait, sans la grâce, quelque chose dans l'ordre moral; ils avaient prétendu qu'il pouvait, sans la grâce, quelque chose dans l'ordre surnaturel et divin. C'était revenir à Pélage, et le nom de semi-pélagianisme, s'il est récent, n'en caractérise pas moins exactement les vues de Cassien et de Fauste. L'erreur est bien démasquée par Prosper, Fulgence, Césaire et le concile d'Orange. La nature et le libre arbitre laissés à eux-mêmes sont déclarés incapables de réaliser et de commencer si peu que ce soit l'œuvre surnaturelle du salut. Par le fait même, Dieu est proclamé dans cette œuvre le premier agent, l'agent nécessaire qui suscite en nous les premiers désirs comme il procure l'accomplissement effectif du bien. Saint Augustin triomphe donc au fond, la chose est certaine : il est le docteur de la grâce, et l'essentiel de sa doctrine est devenu la doctrine de l'Église. Mais cependant, les efforts de ses adversaires n'ont pas été inutiles. En défendant contre lui la cause de la nature, ils ont écarté de l'enseignement officiel les plus impitoyables de ses conclusions, et maintenu à cet enseignement son caractère largement humain.

1. Cette confusion est bien notée par le pape Boniface II, *Epist.* I, 3.

CHAPITRE IX

LA THÉOLOGIE LATINE DEPUIS LA MORT DE SAINT AUGUSTIN (430) JUSQU'AU DÉBUT DU RÈGNE DE CHARLEMAGNE (771).

§ 1. — Aperçu historique et patrologique.

C'est dans les limites de l'empire romain d'occident que s'était développée, jusqu'au ve siècle, la théologie latine. Mais le moment était venu où cet empire lui-même allait disparaître et où, de ses débris, allaient se former de nouveaux royaumes. Saint Augustin était mort dans Hippone investie par les Vandales. Neuf ans après, en 439, ceux-ci s'emparaient de Carthage et devenaient maîtres de toute l'Afrique. Le génie de Bélisaire la leur arracha, il est vrai, cent ans plus tard, en 534 ; mais, dès 640, de nouveaux ennemis, les Arabes, envahissaient l'Égypte et menaçaient la Cyrénaïque. En 698, Carthage tombait définitivement en leur pouvoir. Ce fut la fin, en Afrique, de la domination byzantine et presque de l'Église chrétienne.

Les Vandales étaient venus de l'Espagne où ils avaient pénétré, de concert avec les Suèves et les Alains, dès l'an 409. Les Visigoths y entrèrent à leur tour en 414, et le pays fut d'abord divisé entre ces

divers conquérants. Puis, successivement, l'unité se fit au profit des Visigoths. En 585, elle était achevée par Léovigilde, le père d'Herménégilde et de Récarède. Le nouveau royaume cependant ne dura que cent vingt-cinq ans. En 711, les Arabes, sous la conduite de Tarik, passaient la mer et soumettaient toute l'Espagne. Un groupe seulement de patriotes irréductibles se retrancha dans les montagnes des Asturies, et, patiemment, commença contre l'islam l'œuvre de la libération du territoire.

La Gaule fut l'objet de conquêtes et de remaniements analogues. En 413, les Burgondes y fondent, dans la partie supérieure du bassin du Rhône, le royaume de Burgondie, pendant que les Visigoths s'établissent au sud-ouest entre la Loire et les Pyrénées. De leur côté, les Francs s'avancent au Nord jusqu'aux bords de la Somme (428). Clovis s'empare successivement des provinces du centre toujours sujettes des Romains (486), de l'Aquitaine moins la Septimanie qui reste aux Visigoths (507), et de la Burgondie qui devient tributaire (500)[1]. Les cités armoricaines elles-mêmes, au nord-ouest, reconnaissent son autorité[2]. L'unité cependant n'est que transitoire. Refaite sous Clotaire Ier (558-561), puis sous Clotaire II (613-628), elle se trouve constamment rompue par les partages qui distribuent le territoire entre les enfants du roi défunt, et par les luttes intestines qui arment ces héritiers les uns contre les autres. La dynastie des mérovingiens s'épuise au milieu de ces divisions, et disparaît complètement en 752, pour céder la place à Pépin le Bref et aux carolingiens.

Dans la Grande-Bretagne, la domination impériale

1. La Burgondie fut incorporée au royaume des Francs en 534.
2. Momentanément; car elles s'efforcèrent en réalité de garder leur indépendance.

avait pratiquement disparu dès le premier quart du v[e] siècle, avec la retraite des troupes romaines sur le continent (426). Incapables de se défendre seuls, les Bretons indigènes avaient dû subir les invasions des Saxons (453), puis des Angles (547), d'où était sortie l'Heptarchie saxonne (584), c'est-à-dire la réunion des sept royaumes fondés par les envahisseurs.

Quant aux provinces placées au nord et à l'est de l'Italie, le long du Danube, leur appartenance à l'empire n'était guère que nominale et le devint de plus en plus. Occupées en grande partie par les Goths, les Huns et les Vandales, elles furent comprises dans le royaume des Ostrogoths et de Théodoric en 493.

Restent l'Italie et Rome, le cœur de cette vaste organisation. Dès 402, Ravenne était devenue la capitale effective des possessions impériales en Occident. Une première fois, Rome est prise et pillée par Alaric et ses Visigoths en 410; une seconde fois, en 455, par les Huns de Genséric. Au milieu d'un incroyable désordre et parmi d'innombrables compétitions, l'empire romain d'Occident s'écroule sous les coups des barbares qui, seuls, le soutenaient depuis un siècle, et qui n'eurent, pour l'anéantir, qu'à se retourner contre lui. En 476, Odoacre, roi des Hérules, est proclamé roi d'Italie. Son règne ne dure que dix-sept ans. Dès 493, Théodoric, qui l'a vaincu et tué, s'installe à sa place avec ses Ostrogoths. Sous son gouvernement intelligent et ferme, la sécurité revient pour quelque temps. Mais ses successeurs ne savent pas garder sa conquête. Elle leur est arrachée par Bélisaire et Narsès, lieutenants de Justinien, et l'année 553 voit la fin du royaume des Ostrogoths en Italie et la restauration de l'autorité des empereurs byzantins. Celle-ci se trouve bientôt réduite à l'exarchat de Ravenne (Rome, Naples, la Sicile), par l'invasion et l'établissement des Lom-

bards dans la Haute-Italie (568). En 752, leur roi Astolphe s'empare même de l'exarchat, et menace Rome. Les papes invoquent contre lui et son successeur Didier le secours de Pépin, puis de Charlemagne. En 774, le royaume lombard disparaît, et Charles est proclamé roi des Lombards et patrice de Rome, en attendant qu'il soit couronné empereur d'Occident (800).

Les lignes qui précèdent ne donnent même pas une idée des convulsions qui ont agité les territoires occupés par l'Église latine pendant la période que nous étudions : elles n'ont pour but que de fournir une orientation générale et de fixer quelques dates. Au milieu de ces convulsions cependant, la foi de l'Église se perpétue, elle s'étend même malgré les persécutions des envahisseurs idolâtres ou hérétiques ariens; l'unité religieuse retient les membres de cette grande famille que les barbares se partagent. Mais on comprend que des temps pareils soient peu faits pour la sereine contemplation et la spéculation pure. A mesure que les destructions s'opèrent et que les ténèbres s'épaississent, on sent au contraire de plus en plus le besoin de condenser en des formules simples et d'un caractère pratique, adaptées aux générations nouvelles, les résultats acquis par les Pères et les théologiens des âges précédents. C'est à saint Augustin généralement qu'on en emprunte la matière. Il avait lui-même résumé toute la tradition des quatre premiers siècles : il alimentera celle des siècles suivants, mais sans d'ailleurs les faire hériter ni de son génie, ni de la plénitude de sa pensée. L'augustinisme de saint Césaire, de saint Grégoire, de saint Isidore sera un augustinisme étriqué, ramené au niveau des esprits moyens. Grâce à eux cependant le meilleur de la réflexion religieuse ancienne sera conservé et passera au moyen âge, en atten-

dant qu'une renaissance se produise, et donne à la théologie un nouvel essor.

Il serait trop long, on le conçoit, d'énumérer et d'apprécier ici les nombreux écrivains qui se sont succédé dans l'Église latine depuis la mort de saint Augustin jusqu'au début du règne de Charlemagne. Nommons au moins les principaux. A Rome, deux papes personnifient admirablement le génie romain, saint Léon (év. 440-461)[1], et saint Grégoire (590-604)[2]. La postérité leur a donné à tous deux le surnom de Grand, et ils le méritent par la force de leur caractère, par leur dévouement au bien de l'Église et de l'État, par la sagesse et l'art suprême de leur gouvernement. Théologiens, ils le sont comme des romains de naissance et de tempérament pouvaient, et comme des papes le doivent être, avec cette juste mesure qui néglige les questions oiseuses et qui exclut les solutions extrêmes. Seulement, saint Léon est plus original, plus capable de spéculations et de vues personnelles. Appelé à départager l'Orient dans la querelle christologique, il a médité profondément le mystère de l'incarnation, et en tire, pour tout son enseignement moral, des conséquences lumineuses. Je ne parle pas de son style, un des plus beaux qu'ait connus la Rome chrétienne. A côté de cette parole,

1. Saint Léon est cité ici d'après l'édition des Ballerini reproduite par la *Patrologie latine*, tom. LIV-LVI. — Travaux : Ed. Perthel. *Pabst Leo's I Leben und Lehren*, Jena, 1843. Ph. Kuhn, *Die Christologie Leo's I des Grossen*, Würzburg, 1894. Bardenhewer, t. IV, p. 617-622. P. Batiffol, article *S. Léon*, du *Dict. de théol. cath.*

2. Œuvres dans *P. L.*, LXXV-LXXIX. — Travaux : H. Grisar, *S. Gregorio Magno*, Roma, 1904. *Der roemische Primat nach der Lehre und der Regierung-Praxis Gregors des Grossen*, dans *Zeitschrift kathol. Theol.* III, 1879, 655-693. Snow, *St Gregory the Great, his work and his spirit*, London, 1892. F. H. Dudden, *Gregory the Great, his place in history and thought*, London, 1905. P. Batiffol, *Saint Grégoire le Grand*, Paris, 1928.

celle de saint Grégoire paraît singulièrement terne. Sa doctrine théologique aussi est, dans son ensemble, moins vivante et moins haute. Elle s'est formée par la lecture de saint Augustin, mais elle s'accommode à la médiocrité du temps, et au caractère tout pratique que peuple et clergé donnent alors à la religion. On a beaucoup reproché à saint Grégoire la crédulité dont il fait preuve dans ses *Dialogues*. Mais il ne faut voir, je crois, dans ce livre curieux, que l'honnête délassement d'un esprit fatigué des affaires, et qui trouve volontiers, dans un merveilleux qu'il ne discute pas, une diversion aux tristesses de la réalité. C'est par sa correspondance surtout qu'il convient de juger de l'intelligence et du caractère du grand pontife; et cette correspondance est de tout point admirable.

Saint Pierre Chrysologue († vers 450)[1] et saint Maxime de Turin († vers 470)[2] sont contemporains de saint Léon. Ils ont laissé l'un et l'autre des sermons dont l'édition définitive n'est pas encore faite, et qui n'ont pour l'histoire du dogme qu'une importance secondaire. Il en va autrement des écrits philosophiques et théologiques de Boèce (v. 480-525)[3], le ministre malheureux de Théodoric. Les premiers devaient initier tout le moyen âge à la connaissance d'Aristote et de Porphyre; les seconds, fort courts, représentent un effort rigoureux pour justifier rationnellement et traduire en langage philosophique surtout les mystères de la Trinité et de l'incarnation. Quant au *De*

1. Œuvres dans *P. L.*, LII. — Travaux : H. DAPPER, *Der heil. Petrus Chrysologus, der erste Erzbishof von Ravenna,* Köln-Neuss, 1867. FL. V. STABLEWSKI, *Der hl. Kirchenv. Petrus von Ravenna Chrysologus*, Posen, 1871. BARDENHEWER, t. IV, 606-610.

2. Œuvres dans *P. L.*, LVII. BARDENHEWER, p. 610-613.

3. Œuvres dans *P. L.*, LXIII, LXIV. — Travaux : L. C. BOURQUARD, *De A. M. Severino Boethio, christiano viro*, Andegavi, 1877. A. HILDEBRAND, *Boëthius und seine Stellung zum Christenthum*, Regensburg, 1885. H. F. STEWART, *Boethius, an essay*, London, 1892.

consolatione philosophiae, le plus connu des ouvrages de Boèce, c'est proprement un livre de philosophie religieuse, qui peut passer, si l'on veut, pour une apologie de la Providence, et où le christianisme, sans se montrer, soutient tout. C'est à tort qu'on a voulu y voir l'œuvre d'un païen.

Boèce est un spéculatif : Cassiodore (v. 477-570)[1], son ami et, comme lui, ministre de Théodoric, est un génie tout pratique. S'étant retiré du monde vers l'an 540, il aurait voulu fonder pour l'Occident une école de théologie qu'il sentait nécessaire. Ne le pouvant pas, il donne du moins dans ses *Institutiones divinarum et saecularium lectionum,* un guide pour l'acquisition des sciences divines et humaines, et travaille à développer dans les monastères le goût de l'étude. Peu d'hommes ont mérité, autant que lui, de la civilisation et des lettres.

Entre les prélats africains qui bataillèrent contre le semi-pélagianisme, on a déjà plus haut nommé saint Fulgence (év. 507 ou 508, † 533)[2]. Bossuet l'appelle « le plus grand théologien de son temps », et il est vrai que Fulgence est un théologien d'un esprit net, précis, vigoureux, qui débrouille bien les multiples difficultés qu'on lui soumet, et qui sait trouver ordinairement dans son saint Augustin la réponse à y faire. C'est dire qu'il est généralement peu personnel; mais ce n'est pas un simple plagiaire : il s'est assimilé la doctrine du maître, et il la reproduit comme une chose qu'il a faite sienne par la méditation et l'étude. A côté de lui, paraît le diacre Ferrand, de Carthage, que l'on sait avoir été aussi fort consulté par

1. Œuvres dans *P. L.*, LXIX, LXX. — Travaux : A. FRANZ, *M. Aurelius Cassiodorus Senator, ein Beitrag zur Geschichte der theol. Literatur,* Breslau, 1872. G. MINASI, *M. A. Cassiodoro Senatore,* Napoli, 1895.

2. Œuvres dans *P. L.*, LXV. — Travaux : A. MALLY, *Das Leben des heil. Fulgentius...,* Wien, 1885.

ses contemporains, mais dont il ne reste que quelques lettres et une compilation canonique [1].

Saint Fulgence ne s'était pas occupé seulement des questions de la grâce : il s'était occupé aussi, on l'a vu, de la question christologique, en réponse aux moines scythes : il s'occupa du problème trinitaire pour réfuter les Vandales ariens. Sur ce dernier terrain de combat, ses auxiliaires paraissent avoir été nombreux, si nous en jugeons par le grand nombre d'écrits africains de cette époque, dirigés contre l'arianisme, écrits dont il est parfois difficile de désigner les auteurs. Au moins sait-on que l'évêque de Tapse, Vigile, mort peu après 520, en avait composé plusieurs, dont un au moins est conservé [2]. On possède également un court traité de l'évêque Céréalis de Castellum (v. 484) contre l'arien Maximin [3]. La controverse des trois chapitres, dans laquelle les africains en général prirent parti contre le pape et l'empereur, suscita aussi une littérature abondante. On connaît entre autres le grand traité de Facundus d'Hermiane, *Pro defensione trium capitulorum* (546-548), son *Liber contra Mocianum* et son *Epistula fidei* [4] ; les *Excerptiones de gestis chalcedonensis concilii de* Verecundus de Junca († v. 552) [5], et le *Breviarium*, surtout historique, du diacre Libérat de Carthage (560-566) [6].

Si de l'Afrique nous remontons en Gaule, nous remarquons d'abord que toute l'activité théologique semble concentrée dans le midi, autour de Lérins, Marseille et Vienne [7]. C'est de Marseille et de Lérins

1. *P. L.*, LXVII.
2. Œuvres dans *P. L.*, LXII. — Travaux : G. Ficker, *Studien zu Vigilius von Thapsus*, Leipzig, 1897.
3. *P. L.*, LVIII.
4. *P. L.*, LXVII.
5. Pitra, *Spicileg. Solesmense*, IV, Paris, 1858.
6. *P. L.*, LXVIII.
7. Sur saint Prosper, v. plus haut, p. 283.

que part le mouvement contre la doctrine augustinienne de la grâce et de la prédestination; non pas qu'on n'y tienne en très haute estime le génie et les ouvrages de saint Augustin; mais, si fidèlement qu'on le suive sur les autres points de son enseignement, on ne croit pas, en celui-ci, devoir adopter ses vues. A Marseille appartiennent Cassien [1], dont on a déjà parlé, le moraliste Salvien [2] et le prêtre Gennade (fin du v[e] siècle) [3]. A Lérins appartient saint Vincent, l'auteur du fameux *Commonitorium* (434) [4]; et de Lérins sont sortis Honorat et Hilaire d'Arles, Eucher de Lyon, dont les écrits sont perdus ou sans intérêt pour notre objet, Fauste de Riez, encore vivant vers la fin du v[e] siècle [5], et son adversaire, Césaire d'Arles († 543) [6]. Ce dernier, un des meilleurs orateurs populaires de l'ancienne Église latine, est au plus haut point représentatif du caractère pratique et régulateur de cette Église. Césaire tourne à la conduite des âmes les dogmes les plus abstraits; il aime les formules qui fixent et résument, les distinctions qui précisent, les classifications qui introduisent dans les problèmes de la morale quelque chose des procédés du droit. Vivant au

1. Œuvres dans *P. L.*, XLIX, L. V. plus haut. p. 276, les travaux signalés.
2. Œuvres dans *P. L.*, LIII.
3. Œuvres dans *P. L.*, LVIII.
4. *P. L.*, L. — Travaux : R. POIREL, *De utroque Commonitorio lirinensi*, Nanceii, 1896. P. de LABRIOLLE, *Saint Vincent de Lérins* (Pensée chrétienne), Paris, 1906. BARDENHEWER, t. IV, p. 579-582.
5. V. plus haut, p. 293, l'édition et les travaux signalés.
6. Impossible d'indiquer une édition un peu complète de ses œuvres. La *Patrologie latine*, t. LXVII et t. XXXIX (parmi les sermons apocryphes de saint Augustin), en contient une partie. D. Morin en a publié d'autres et annonce une édition complète. — Travaux : A. MALNORY, *Saint Césaire, évêque d'Arles*, Paris, 1894. C. F. ARNOLD, *Caesarius von Arelate*, Leipzig, 1894. P. LEJAY, *Le rôle théologique de Césaire d'Arles*, Paris, 1906.

milieu des barbares, et sentant que la haute culture va se perdre, il veut au moins transmettre quelques règles de foi et de conduite simples au peuple qui l'environne. Sa popularité même malheureusement a nui à son héritage littéraire, et on lui a si souvent emprunté qu'il est devenu difficile de lui restituer entièrement ce qui lui appartient.

Fauste trouva un adversaire de sa doctrine de l'âme dans le prêtre Claudien Mamert de Vienne († v. 474)[1]. Un peu plus tard le grand évêque de la même ville, saint Avit (év. 490, † 526)[2], se distingua dans la poésie, mais écrivit aussi en prose contre les eutychiens et les ariens.

En Espagne, la littérature théologique, longtemps empêchée de se produire par les guerres qui bouleversèrent la péninsule ibérique, jeta un nouvel éclat à la fin du VIe et durant le VIIe siècle. Saint Martin de Braga († 580) est surtout un moraliste : on lui doit cependant un opuscule sur le rite baptismal [3]. Mais le grand docteur espagnol est saint Isidore de Séville (év. v. 600, † 636)[4]. Célébré par les conciles à l'égal des Pères les plus fameux, saint Isidore mérite ces éloges par l'étendue de son érudition et la fécondité de

1. Œuvres dans *P. L.*, LIII. — Travaux : M. SCHULZE, *Die Schrift des Claudianus Mamertus... über das Wesen der Seele*, Dresden, 1883. R. DE LA BROISE, *Mamerti Claudiani vita eiusque doctrina de anima hominis*, Paris, 1890. BARDENHEWER, t. IV, p. 591-594.

2. Edit. ULYSSE CHEVALIER, *Œuvres complètes de saint Avit, év. de Vienne*, Lyon, 1890. — Travaux : H. DENZINGER, *Alc. Ecdic. Avitus, archev. de Vienne*, Genève, 1890. P. N. FRANTZ, *Avitus von Vienne*, Greifswald, 1908. P. de LABRIOLLE, *Hist. de la litt. lat. chrét.*2, Paris, 1924, p. 648-651.

3. Cet opuscule, *De trina mersione*, se trouve dans FLOREZ, *España sagrada*, XV.

4. Œuvres dans *P. L.*, LXXXI-LXXXIV. — Travaux : M. MENANDEZ PELAYO, *Saint Isidore et l'importance de son rôle dans l'histoire intellectuelle de l'Espagne*, trad. franç. dans les *Annales de philosophie chrétienne*, tom. VII, 1882, p. 258-269. C. H. BEESON, *Isidor-Studien*, München, 1913. DE LABRIOLLE, p. 695-700.

sa plume. Il s'est efforcé, dans ses écrits encyclopédiques, d'embrasser les sciences divines et naturelles à la fois, et de léguer au moyen âge un répertoire des connaissances humaines. Mais c'est là, on le comprend, bien plus une œuvre de compilation que de réflexion personnelle. Saint Grégoire et saint Augustin ont fourni le plus clair de sa théologie.

De l'évêque de Tolède saint Ildefonse (év. 659-667)[1] on possède entre autres un traité assez important *De cognitione baptismi* qui reproduit au moins dans son fond, ont pensé quelques critiques, un ancien traité (perdu) sur le même sujet de Justinien évêque de Valence, mort après 546. Tolède eut un second théologien peut-être égal, et même supérieur en originalité à saint Isidore, dans l'évêque saint Julien (év. 680-690)[2]. Né de parents juifs, Julien fut à la fois historien, théologien et controversiste, homme d'Église et homme d'État, et jeta, par son talent, un dernier éclat sur le royaume visigothique expirant.

C'est par le nom du vénérable Bède (672-735)[3] que nous clorons cette courte revue patrologique. Bède a été pour l'Angleterre ce que saint Isidore a été pour l'Espagne, un écrivain qui s'est efforcé de lui transmettre un résumé des sciences connues, et en particulier la quintessence des auteurs ecclésiastiques qui l'ont précédé. Esprit original et libre quand il compose l'Histoire de l'Église d'Angleterre, il s'attache étroitement à ses devanciers dès qu'il parle doctrine et théologie. C'est peut-être chez lui modestie voulue autant

1. Œuvres dans *P. L.*, XCVI.

2. Œuvres dans *P. L.*, XCVI. — Travaux : R. HANOW, *De Iuliano toletano*, Ienae, 1891. P. A WENGEN, *Iulianus, Erzbischof von Toledo*, St-Gallen, 1891.

3. Œuvres dans *P. L.*, XC-XCV. — Travaux : K. WERNER, *Beda der Ehrwürdige und seine Zeit*, Wien, 2e édit., 1881. B. PLAINE, *Le vénérable Bède, docteur de l'Eglise* dans la *Revue anglo-romaine*, III, 1896, p. 46-96.

que réserve prudente, et moins preuve d'impuissance que d'humilité.

Quoi qu'il en soit, cette note d'impersonnalité est en somme, on le voit, la note dominante chez les écrivains dont nous avons à nous occuper, surtout vers la fin de la période que nous envisageons ici. Ils ne croient pas qu'après les génies qui les ont précédés, il soit possible de renouveler ni de faire progresser l'exposé doctrinal. Ils classent, ils codifient, ils donnent à leurs correspondants des solutions et des éclaircissements; ils tiennent des conciles pour réformer les mœurs, mais ils restent plutôt à la surface du dogme. Et l'on ne saurait vraiment s'en étonner quand on songe au temps où ils ont vécu. C'était beaucoup, à cette époque et dans ce milieu, que de conserver le passé, et que d'inculquer aux terribles néophytes qui entraient dans l'Église, les éléments du catéchisme.

§ 2. — Les sources de la foi. L'Écriture, la tradition, la philosophie.

Saint Vincent de Lérins se demandant à quelles autorités doit avoir recours le chrétien qui veut conserver sa foi pure, et discerner l'erreur de la vérité, en indique deux, d'abord l'Écriture, puis la tradition catholique : « primum scilicet divinae legis auctoritate, tum deinde Ecclesiae catholicae traditione[1] ». Saint Fulgence répond de même aux moines scythes qu'il va leur dire sur leurs questions ce qu'il a appris « canonicorum sancta auctoritate voluminum, paternorum quoque dictorum doctrina atque institutione[2] ».

Il y a donc deux sources où l'on doit aller puiser la vérité catholique. La première est l'Écriture, les « li-

1. *Commonitor.*, 2.
2. *Epist.* XVII, 1.

vres canoniques », comme s'exprime saint Fulgence. Le catalogue de ces livres canoniques est déjà fixé dès la fin du IVe siècle pour l'Église latine. Un concile romain tenu sous Damase, probablement en 382, en a dressé la liste qui ne diffère pas sensiblement de notre liste actuelle[1]. On la retrouve dans le quarantième canon d'un concile d'Hippone de 393[2] et dans la lettre d'Innocent Ier à saint Exupère de Toulouse[3]. Ces livres ont Dieu pour auteur : « Quid est autem Scriptura sacra, demande saint Grégoire, nisi quaedam epistula omnipotentis Dei ad creaturam suam[4] ? » C'est l'Esprit-Saint qui les a écrits, puisque c'est lui qui les a dictés[5]. Remplis de lui, mus et conduits par lui, les auteurs humains, ravis en quelque sorte hors et au-dessus d'eux-mêmes, ont pu parler de leur propre personne comme d'une personne étrangère[6].

L'Écriture est d'ailleurs susceptible d'être entendue en plusieurs sens divers qui ne s'excluent pas. A la suite de saint Jérôme, nos auteurs y distinguent, avec saint Grégoire[7], un sens *littéral,* un sens *typique* (ou doctrinal) et un sens *moral,* ayant rapport à la conduite de la vie ; ou, plus complètement, avec Cassien[8], un sens *historique* et un sens *spirituel,* lequel se subdivise à son tour en sens *allégorique,* sens *anagogique* (relatif aux mystères de Dieu et de la vie future) et sens *tropologique* ou moral. On sait avec quelle prédilection ce dernier sens a été cultivé par saint Grégoire et

1. C'est le canon contenu dans le fameux décret dit de Gélase, *De libris recipiendis, P. L.*, LIX, 157-180.
2. MANSI, III, 924 ; cf. HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conc.*, II, 1, p. 89.
3. *Epist.* VI, 13 (*P. L.*, XX, 501). On peut voir dans saint Ildefonse de Tolède (*De cognitione baptismi*, LXXVIII) les règles pratiques qu'il donne pour l'adoption des livres contestés.
4. *Epist.* IV, 31, col. 706.
5. S. GRÉGOIRE, *Moral.*, Praef., 2.
6. *Ibid.*, 3.
7. *Moral.*, Praef., 4 ; *In Ezechiel.*, I, homil. VII, 10 ; homil. IX, 30.
8. *Collat.* XIV, 8.

ses imitateurs. L'auteur des *Morales* n'oublie pas cependant qu'en expliquant l'Écriture au sens spirituel, on ne doit jamais sacrifier le sens historique : « Hoc tamen magnopere petimus ut qui ad spiritalem intellegentiam mentem sublevat a veneratione historiae non recedat[1]. »

Au point de vue doctrinal, l'Écriture doit être considérée comme la première autorité posée par Dieu dans son Église : étant la parole de Dieu, elle est infaillible[2]. Elle serait donc, en soi, parfaitement suffisante pour éclaircir toutes les difficultés et trancher toutes les controverses, mais, à cause de sa profondeur même, l'interprétation en est malaisée, et chacun l'explique à sa façon. Il est donc nécessaire qu'une règle dirige cette interprétation, et dise en quel sens on doit entendre l'Écriture. Cette règle est l'enseignement ecclésiastique et catholique, le dogme catholique, les traditions de l'Église universelle : « propheticae et apostolicae interpretationis linea secundum ecclesiastici et catholici sensus formam dirigatur... Divinum canonem secundum universalis Ecclesiae traditiones, et iuxta catholici dogmatis regulas interpretentur[3] ».

Par cette dépendance où l'exégèse scripturaire est mise vis-à-vis de la tradition et de l'enseignement de l'Église, il est clair que l'Écriture cesse d'être considérée comme la source suffisante et dernière de la foi, comme le juge suprême et décidant par lui seul des différends doctrinaux qui surgissent entre les chrétiens. Et de fait, il est peu de périodes théologiques où l'on ait fait, autant que dans celle que nous étudions, appel à l'auto-

1. *Moral.*, II, 56; *In evang. homil.* XL, 1.
2. S. Prosper, *Exposit. in psalm.* CIII, v. 2; S. Maxime de Tur. : « In Scripturis sanctis et honestatis doctrina est et correptio delictorum et eruditio veritatis » (*Sermo* CX, col. 749).
3. Vinc. Lir., *Commonit.*, 2, 27, 29 ; Cassien, *De incarn.*, V, 5.

rité de la *tradition*. Ce mot conserve encore, sous la plume de saint Léon, son sens primitif de doctrine et coutume transmise de vive voix ou par l'usage. Saint Léon considère que « quidquid ab Ecclesia in consuetudinem est devotionis receptum » procède « de traditione apostolica et de sancti Spiritus doctrina ». Les collectes notamment, l'usage de faire les ordinations le dimanche, de baptiser à Pâques, sont des traditions apostoliques[1]. Mais on s'aperçoit vite que la tradition va se confondant de plus en plus avec l'enseignement de l'Église, avec l'ensemble des vérités que le magistère ecclésiastique impose à la foi des fidèles. On l'a vu déjà pour Vincent de Lérins[2]. Cassiodore écrit de même que les écarts des hérétiques viennent de ce que « contraria matri (Ecclesiae) dogmata sunt secuti... ab eius sanctis traditionibus erraverunt[3] » ; et ce qui nous reste à dire mettra encore davantage ce sens en relief.

De cet enseignement de l'Église, de cette tradition doctrinale les organes nommés le plus souvent sont *les Pères*. On a dit plus haut que ce vocable commença à être usité au v[e] siècle, pour désigner les plus autorisés parmi les docteurs de la foi et les écrivains ecclésiastiques. En Occident, autant et plus peut-être qu'en Orient, au moment où nous sommes, on les considère comme les maîtres de la vérité religieuse et on invoque leur témoignage : « Plebs Dei noverit, écrit saint Léon, ea sibi praesenti doctrina insinuari quae Patres et acceperunt a pracedentibus suis et posteribus tradiderunt[4] » ; et saint Fulgence : « Dignum itaque est... ut in singulis quibusque sententiis in quibus nubilo cuiusquam obscuritatis ambigimus, sanctorum Patrum

1. *Sermo* LXXIX, 1 ; VIII ; *Epist.* IX, 1 ; XVI, 1 ; CLXVIII, 1.
2. Et cf. *Commonit.*, 9.
3. *In psalm.* LVII, vers. 3.
4. *Epist.* CXXIX, 2 ; XCIV.

definitionibus haereamus[1]. » Saint Césaire ne se lasse pas de nommer les Pères, les saints Pères, les saints et anciens Pères[2]; et rien n'est plus suggestif à ce propos que de voir le concile du Latran, tenu sous Martin Ier en 649, commencer l'énoncé de chacun de ses onze premiers canons par la formule : « Si quis, secundum sanctos Patres, non confitetur... etc.[3] ». C'est dire que la preuve par l'autorité des Pères est entrée largement dans l'usage théologique latin. Aussi, comme en Orient, compose-t-on, en Occident, pour appuyer les grandes thèses que l'on veut faire triompher, des dossiers patristiques qui passent d'un auteur à l'autre, et qui forment un arsenal commun où chacun vient puiser. Saint Léon ajoute à sa fameuse lettre à Flavien un recueil de ce genre en 449[4]; il le reproduit et l'augmente dans une lettre à l'empereur Léon en 458[5]. Le pape Martin en fait lire un autre au concile de 649 contre les monothélites[6].

Tous les écrivains ecclésiastiques cependant n'étaient pas mis au rang des Pères dont on doit suivre l'enseignement. Le décret pseudo-gélasien *De libris recipiendis*[7] ne s'occupe pas seulement des livres de l'Écriture qu'il faut accepter ou rejeter ; il fait un triage parmi les auteurs ecclésiastiques connus, et distingue ceux que l'Église approuve et reçoit, et ceux qu'elle

1. *De verit. praedest.*, I, 33; *Epist.* XVII, 1 ; cf. CASSIODORE, *De institut. divin. litter.*, XV, col. 1130.
2. V. D. G. MORIN, *Revue bénédictine*, t. XXI (1904), p. 237.
3. HAHN, *Biblioth.*, § 181.
4. V. L. SALTET, *Les sources de l'Eranistes de Théodoret* dans la *Revue d'hist. ecclésiast.*, VI, 1905, p. 290 et suiv.
5. *Ibid.*, p. 301.
6. MANSI, X, 1071 et suiv.
7. Les deux premières parties de ce décret remontent, comme je l'ai dit plus haut, au concile de Rome de 382 ; les autres sont postérieures, et ont dû recevoir des additions même après le pape Gélase (492-496). Voyez cependant P. BATIFFOL, *Le Siège apostolique*, p. 146-150.

ne reçoit pas [1]. Saint Vincent de Lérins remarque bien lui-même que l'on ne doit pas s'en rapporter aveuglément à tous les Pères : « Eorum duntaxat Patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes, vel mori in Christo fideliter, vel occidi pro Christo feliciter meruerunt [2]. » Il va plus loin, et décide que l'on doit seulement accepter comme certain, dans l'enseignement des Pères, « quidquid vel omnes, vel plures uno eodemque sensu, manifeste, frequenter, perseveranter, velut quodam consentiente sibi magistrorum concilio, accipiendo, tenendo, tradendo firmaverint ; quidquid vero, quamvis ille sanctus et doctus, quamvis episcopus, quamvis confessor et martyr, praeter omnes, aut etiam contra omnes senserit, id inter proprias et occultas et privatas opiniunculas a communis et publicae ac generalis sententiae auctoritate secretum sit [3] ».

Ainsi, il y a une autorité supérieure à celle des Pères pris individuellement, c'est celle de l'Église qui approuve leurs ouvrages ; celle de la foi, de l'enseignement général de l'Église auquel le leur doit être conforme ; l'autorité de tous qui prévaut sur celle d'un chacun. « Praeiudicium secum damnationis exhibuit, écrit Cassien, qui iudicium universitatis impugnat [4]. » La foi de toutes les Églises est la voix de Dieu [5]. Nous revenons ainsi à l'idée d'un enseignement infaillible dont l'enseignement de chaque Père pris à part est

1. Cf. ici la réponse d'Hormisdas à Possessor, à propos des livres de Fauste de Riez : « Neque illum (Fauste) recipi, neque quemquam, quos in auctoritate Patrum non recipit examen, catholicae fidei aut ecclesiasticae disciplinae ambiguitatem posse gignere aut religiosis praeiudicium posse comparare » (*Epist.* LXX, 13 août 520, *P. L.*, LXIII, 490).
2. *Commonit.*, 28, 29, 3.
3. *Commonit.*, 28.
4. *De incarnat.*, I, 6.
5. *Ibid.*, V, 5.

une expression faillible, et qui n'a toute sa valeur d'inerrance que lorsque l'Église parle tout entière [1].

Cette circonstance se réalise quand les pasteurs dispersés sont unanimes dans leur sentiment sur un point donné de doctrine : elle se réalise aussi dans les conciles généraux. Pour qu'ils soient tels, saint Léon exige que les évêques y aient été convoqués « de cunctis provinciis [2] » ; mais il n'exige pas que tous ni même le plus grand nombre y aient assisté en effet, puisqu'il donne le titre de *général* au concile de Chalcédoine, qui ne réunit certainement pas cette majorité [3]. Aux réunions de l'Église universelle saint Vincent de Lérins n'hésite pas à attribuer une autorité irréfragable [4], et saint Grégoire, dans un texte classique, veut que l'on porte la même révérence qu'aux évangiles : « Sic quatuor synodos sanctae universalis Ecclesiae sicut quatuor libros sancti Evangelii recipimus [5]. »

Le sentiment de l'Église universelle est donc une sûre règle de foi. Et cependant on sait que Vincent de Lérins n'a pas semblé s'en contenter, qu'il exige, pour qu'une doctrine s'impose à la croyance du fidèle, qu'elle ait été admise partout, toujours et de tous : « quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est. Hoc est etenim vere proprieque catholicum » ; qu'il veut que

1. Saint Fulgence, comme Tertullien et saint Irénée, trouve la garantie de cette intégrité de la croyance de l'Église dans l'ordre de la succession épiscopale sur les sièges apostoliques : « Quae fides usque nunc per successionum seriem in cathedra Petri apostoli Romae vel Antiochiae, in cathedra Marci evangelistae in Alexandria, in cathedra Ioannis evangelistae Ephesi, in cathedra Iacobi Hierosolymae, ab episcopis ipsarum urbium praedicatur » (*De Trinit.*, I).

2. *Epist.* LXXXIX.

3. *Epist.* CXIV.

4. *Commonit.*, 28, 29.

5. *Epist.* III, 10; cf. IV, 38; IX, 106, col. 1032. Saint Grégoire ne parle pas du cinquième concile, soit parce que le parallélisme avec les quatre évangiles en eût été dérangé, soit plutôt parce que le concile n'avait point porté de décisions de foi.

l'on suive l'universalité, l'antiquité, le consentement général : « Hoc ita demum fiet si sequamur universitatem, antiquitatem, consensionem[1]. » Il suppose, il est vrai, que la première condition peut manquer momentanément, mais non pas les deux dernières[2]. On a beaucoup discuté sur la valeur théologique de ce *canon* de saint Vincent, et l'on s'est demandé, en plus, s'il n'était pas une arme de circonstance dirigée contre la doctrine de saint Augustin[3]. Il suffira de remarquer ici que, en vertu de ses affirmations sur l'immutabilité substantielle du dogme et l'inerrance de l'Église, Vincent devait bien admettre que la foi actuelle de la majeure partie de l'Église représente la croyance ancienne, et que cette croyance ancienne avait réuni elle-même, en son temps, la majeure partie des docteurs et des fidèles. L'*universitas* entraînait l'*antiquitas* et la *consensio*; de même que la *consensio* dans l'*antiquitas* entraînait l'*universitas*. Mais d'ailleurs, saint Léon est pleinement d'accord avec lui pour signaler l'antiquité, la *vetustas*, comme le signe auquel on reconnaît la vérité : « Per omnia igitur, et in fidei regula et in observantia disciplinae vetustatis norma servetur[4]. » On ne saurait enseigner autre chose ni penser autre chose sur les Écritures que ce que les apôtres et les anciens ont enseigné et pensé : « Cum ab evangelica apostolicaque doctrina ne uno quidem verbo liceat dissidere, aut aliter de Scripturis divinis sapere quam beati apostoli et patres nostri didicerunt atque docuerunt[5]. » C'était ce que répétait la théologie de l'Église depuis le *Depositum custodi* de saint Paul.

1. *Commonit.*, 2, 27.
2. *Ibid.*, 3.
3. V. un résumé des opinions dans P. DE LABRIOLLE, *Saint Vincent de Lérins*, Introduct., IX-XI.
4. *Epist.* CXXIX, 2.
5. *Epist.* LXXXII, 1.

Cette conception, je l'ai remarqué, est intimement liée à cette idée que la doctrine chrétienne, entièrement prêchée par les apôtres, doit rester immuable dans son fond. Saint Léon et saint Vincent de Lérins en effet ne manquent pas de le répéter[1]. Mais cependant cette immutabilité de fond n'exclut pas, observe Vincent, un certain progrès, un certain développement du dogme chrétien. On connaît la page fameuse, qui suffirait à immortaliser son nom, dans laquelle le moine de Lérins s'efforce de préciser en quoi doit consister ce développement[2]. Ce doit être un développement, non un changement (*ita tamen ut vere profectus sit ille fidei, non permutatio*), le progrès de tous et de chacun dans l'intelligence, la science, la connaissance de la doctrine révélée, mais sans altération de la croyance antérieure (*in suo duntaxat genere, in eodem scilicet dogmate, eodem sensu, eademque sententia*); les anciens dogmes seront dégrossis, limés, polis : ils ne seront pas altérés, tronqués, mutilés; ils recevront plus d'évidence, de lumière, de précision, mais ils garderont leur plénitude, leur intégrité, leur sens propre[3]. C'est bien là, continue Vincent, le progrès tel que l'entend l'Église. Elle n'a jamais rien changé, rien ajouté ni rien retranché aux dogmes dont elle a reçu le dépôt : elle a seulement perfectionné et poli ce qui, dans l'an-

1. S. Léon : « Una est, vera, singularis catholica fides cui nihil addi nec minui potest » (*Epist.* CXXIV, 1). Saint Vincent : « Annuntiare ergo aliquid christianis catholicis praeter id quod acceperunt nunquam licuit, nusquam licet, nunquam licebit ; et anathematizare eos qui annuntiant aliquid praeterquam quod semel acceptum est nunquam non oportuit, nusquam non oportet, nunquam non oportebit » (*Commonit.*, 9, 24).

2. *Commonit.*, 23.

3. « Fas est etenim ut prisca illa caelestis philosophiae dogmata processu temporis excurentur, limentur, poliantur : sed nefas est ut commutentur, nefas ut detruncentur, ut mutilentur. Accipiant licet evidentiam, lucem, distinctionem ; sed retineant necesse est plenitudinem, integritatem, proprietatem. »

tiquité, n'avait reçu que sa première ébauche; elle a consolidé ce que le passé avait formulé et mis dans tout son jour; elle a gardé ce qui était déjà défini. L'œuvre des conciles n'a pas été autre que de « proposer à une croyance plus réfléchie ce qui était cru auparavant en toute simplicité; de prêcher avec plus d'insistance les vérités prêchées jusque-là d'une façon plus molle; de faire honorer plus diligemment ce qu'auparavant on honorait avec une plus tranquille sécurité ».

Dans cette œuvre du développement dogmatique, il est remarquable que Vincent n'attribue aucun rôle à la philosophie. En attendant que celle-ci prenne sa revanche dans les siècles qui suivront, il faut bien avouer que, dans ceux que nous étudions, elle n'obtient qu'une considération médiocre. Elle occupe sans doute presque tous les loisirs d'un Boèce : mais Boèce n'est pas un homme d'Église, et n'est que par circonstance un théologien. On notera plutôt l'estime que témoigne pour elle Claudien Mamert, encore qu'il juge sévèrement les païens qui l'ont cultivée[1]. Ceux-ci naturellement sont aussi fort malmenés par saint Prosper. Mais voici qui est plus radical. Saint Pierre Chrysologue déclare tout uniment que la philosophie est une invention des démons, que la chaire des philosophes est une chaire de pestilence, puisqu'ils n'ont pas su découvrir et prêcher le vrai Dieu[2]. Bède ajoute qu'il n'est pas une école de philosophie qui n'ait été accusée de mensonge par les autres écoles d'une philosophie également sotte[3]. Ces déclarations ne doivent point nous surprendre. A cette époque de bouleversements politiques, où tous les calculs et les espérances hu-

1. *De statu animae*, II, 2.
2. *Sermo* XVI, col. 240; XLIV, col. 325.
3. *Hexaemeron*, III, col. 130.

maines paraissaient déçus, il est naturel que l'on n'accordât pas à la raison grande valeur pour éclairer et confirmer la foi. Saint Grégoire remarque d'ailleurs justement que l'action divine exclut, dans une certaine mesure, la compréhension rationnelle, et qu'une foi dont l'intelligence humaine pourrait vérifier l'objet resterait sans mérite[1]. Et l'on trouve sans doute, dans les *Instituta regularia divinae legis* de Junilius (vers 551), quelques lignes excellentes sur les rapports de la raison et de la foi [2] : mais, si cet ouvrage a été écrit en latin, par un africain d'origine, il faut se souvenir qu'il a été composé à Constantinople, et qu'il appartient entièrement, par sa doctrine et ses idées, à l'école de Théodore de Mopsueste.

§ 3. — Dieu et la Trinité.

C'est une sorte de lieu commun chez les écrivains que nous étudions que Dieu peut être connu par les créatures dont il est l'auteur [3]; mais c'en est un aussi qu'il est infiniment au-dessus de l'intelligence humaine, et que nous ne saurions comprendre sa nature [4]. Dieu est *principaliter;* seul véritablement *il est;* il est au-dessus de toute forme et de toute catégorie : comme il n'y a pas de genre supérieur à lui et qu'il est d'ailleurs

1. « Sciendum nobis est quod divina operatio, si ratione comprehenditur, non est admirabilis, nec fides habet meritum cui humana ratio praebet experimentum » (*Homil. in evang.*, XXVI, 1).

2. « Fides nostra super ratione quidem est; non tamen temerarie et irrationabiliter assumitur : ea enim quae ratio edocet fides intellegit, et ubi ratio defecerit fides praecurrit. Non enim utcunque audita credimus, sed ea quae ratio non improbat. Verum quod consequi ad plenum non potest fideli prudentia confitemur » (*Instituta*, XXX, *P. L.*, LXVIII). Sur Junilius, voir le travail de H. Kihn, *Theodor von Mopsuestia und Junilius africanus als Exegeten*, Freiburg-im-Breisgau, 1880.

3. S. Prosper, *In psalm.* CXLIV, vers. 4; S. Grégoire *Moral.*, V, 52; XXVI, 17; 18; S. Isidore, *Sentent.*, I, 4.

4. S. Grégoire *Moral.*, X, 13-15.

infiniment simple, on ne saurait le définir par le genre et la différence spécifique : on peut dire de lui ce qu'il n'est pas; on ne peut pas dire ce qu'il est proprement[1].

De ce Dieu transcendant saint Grégoire aime à célébrer la miséricorde, Salvien à proclamer la justice. Dans ses virulentes apostrophes à son siècle, le prêtre de Marseille pose en principe qu'il n'y a pas à se demander si les effets de l'action et de la Providence divines en ce monde sont justes ou injustes. Par cela même qu'ils viennent de Dieu, ils sont plus que justes[2].

On a dit plus haut le grand nombre d'écrits sur la Trinité qu'avait suscités, en Afrique principalement, la controverse contre les barbares ariens. Cependant, en général, on chercherait en vain dans cette énorme littérature des principes et des points de vue nouveaux, constituant un progrès notable sur ce qu'avait écrit saint Augustin. On y trouve surtout des textes accumulés, comme dans le *Contra Maximinum* de l'évêque Céréalis († 484), et des réfutations d'objections, comme dans les traités mis sous le nom de Vigile de Tapse. En tout cas la solution augustinienne sur la procession du Saint-Esprit a fait autorité, et, dans toute l'Église latine, on enseigne que le Saint-Esprit procède *a Patre et Filio*[3]. En Afrique, saint Ful-

1. S. GRÉGOIRE, *Moral.*, XVI, 45; XVIII, 82; CASSIODORE, *In psalm.* II, vers. 7; CXLI, conclusio.

2. « Nec licet ut de his quae divino aguntur arbitrio, aliud dicas iustum, aliud iniustum : quia quidquid a Deo agi vides atque convinceris, necesse est plus quam iustum esse fatearis » (*De gubern. Dei*, III, 1).

3. On remarquera cependant la réserve du diacre Rusticus — le neveu du pape Vigile — dans son écrit *Contra acephalos*, qui est de 550-555 environ. Il note que quelques anciens (*quidam antiquorum*) ont pensé que le Saint-Esprit ne procède pas du Fils comme du Père (*non procedit Spiritus a Filio sicut a Patre*). Pour lui, il n'est pas absolument fixé sur le fait ou le mode de cette procession : « Utrum vero a Filio eodem modo quo a Patre procedat (Spiritus) nondum perfecte

gence[1], l'auteur du *Contra Varimadum*[2] et celui du livre VIII du *De trinitate*[3], le diacre Ferrand[4]; à Rome probablement, l'auteur d'*Arnobii catholici et Serapionis conflictus*[5], puis Boèce[6], les papes Hormisdas[7] et saint Grégoire le Grand[8], pour ne nommer que ceux-là; en Gaule, saint Prosper[9], saint Eucher[10], Fauste de Riez[11], Gennade[12], Julien Pomère[13], saint Césaire[14], Avit de Vienne[15]; en Espagne, Pastor de Galice[16], saint Isidore[17], saint Ildefonse[18], en témoignent clairement. Non seulement les auteurs particuliers l'admettent, mais, en Espagne, les conciles introduisent cette doctrine dans leurs professions de foi[19]. Le

habeo satisfactum » (*P. L.*, LXVII, 1237). Rusticus avait vécu à Constantinople.

1. *De fide*, 52; *De trinitate*, II; *Contra Fabianum*, fragm. XVIII, col. 774; XXXVI, col. 826; etc.
2. II, 12.
3. *P. L.*, LXII, 287.
4. *Epist.* IV, ad Eugyppium, 1 ; V, ad Severum, 2 (*P. L.*, LXVII, 909, 911).
5. II, 26.
6. *Quomodo Trinitas unus Deus*, V (col. 1254).
7. *Epist.* LXXIX, *P. L.*, LXIII, 514.
8. *In evangel. homil.* XXVI, 2 (col. 1198); *Dialog.*, II, 38 (col. 204). On remarquera que, dans ce dernier passage, la traduction grecque a altéré l'original.
9. *Liber sententiarum*, CCCLXXI (col. 489).
10. *Instruct. ad Salonium*, I, 1 (*P. L.*, L, 774).
11. *De Spiritu sancto*, I, 9 (le traité est imprimé sous le nom de Paschasius dans la *P. L.*, LXII, 17).
12. *De ecclesiast. dogm.*, I (col. 979-981; cf. OEHLER, *Corpus haeresiol.*, I, p. 335, note).
13. *De vita contemplativa*, I, 18 (*P. L.*, LIX, 432, 433).
14. ENGELBRECHT, *Fausti reiensis opera*, p. 345. Ce sermon est de saint Césaire.
15. *Libri contra arrianos*, IX. X, p. 278.
16. *Libellus in modum symboli* (milieu du v° siècle), attribué faussement au premier ou second concile de Tolède, HAHN, *Biblioth.*, § 168; KUENSTLE, *Antipriscilliana*, p. 43.
17. *Etymol.*, VII, 4.
18. *De cognit. baptismi*, III, col. 113.
19. Voir celles de Récarède et des évêques goths au III° concile de Tolède (589) et des IV°, VI° et XI° conciles de Tolède en 633, 638 et 675 (HAHN, § 177-180, 182). C'est au concile de 589 que nous entendons pour la première fois réciter par Récarède le symbole de Constanti-

symbole *Quicunque vult*, dont nous parlerons bientôt, la contient aussi.

C'est encore à saint Augustin que se rattachent saint Fulgence et saint Grégoire le Grand dans les explications qu'ils donnent sur les missions divines. Ces missions ont pour principe les processions, et n'en sont, pour ainsi dire, qu'une prolongation *ad extra*. Par le seul fait que le Fils est engendré par le Père, et que le Saint-Esprit procède de l'un et de l'autre, le Fils et le Saint-Esprit sont, de quelque façon, envoyés. Cette mission se complète quand le Fils s'incarne, et quand le Saint-Esprit est donné aux âmes par la grâce[1].

Saint Fulgence a reproduit les vues philosophiques de l'évêque d'Hippone sur la mémoire, l'intelligence et la volonté, image de la Trinité divine dans l'âme humaine[2]; et Julien de Tolède s'est appuyé également sur son autorité pour soutenir contre ses censeurs la légitimité de sa formule trinitaire : « Voluntas genuit voluntatem sicut et sapientia sapientiam[3] ». Mais, plus remarquables que ces décalques

nople avec l'addition « ex Patre et Filio procedentem » (MANSI, IX, 981).

1. S. FULGENCE : « Filius est igitur a Patre missus, non Pater a Filio, quia Filius est a Patre natus, non Pater a Filio. Similiter etiam Spiritus sanctus a Patre et Filio legitur missus quia a Patre Filioque procedit » (*Contra Fabian.*, fragm. XXIX, col. 797). « Missio ergo Spiritus sancti collatio est invisibilis muneris, non apparitio personalis » (*ibid.*, col. 794). — S. GRÉGOIRE : « Eo enim ipso a Patre Filius mitti dicitur quo a Patre generatur... Eius missio (Spiritus sancti) ipsa processio est qua de Patre procedit et Filio. Sicut itaque Spiritus mitti dicitur quia procedit, ita et Filius non incongrue mitti dicitur quia generatur (*In evang. homil.* XXVI, 2). Et cf. BÈDE, *Homil.* II, 10, col. 182.

2. *Contra Fabian.*, fragm. XVIII, col. 771, 772.

3. *De tribus capitulis liber apologeticus*, 3 (*P. L.*, XCVI). Julien explique (1) que les mots *sapientia* et *voluntas*, dans cette formule, ne désignent pas les personnes divines, mais la substance divine commune. Il soutient que l'on peut dire : « Filius igitur Dei de essentia Patris natus est, essentia de essentia, sicut natura de natura, et substantia de substantia; et tamen nec duae essentiae, nec duae naturae

sont les efforts que Boèce a faits, dans deux courts opuscules, pour éclairer et justifier par la philosophie les plus obscures données du mystère. Le *Quomodo Trinitas unus Deus ac non tres dii* explique que les relations étant quelque chose d'extérieur en quelque sorte à la substance, la substance, et partant l'unité divine, n'est pas touchée par les relations personnelles qui constituent la Trinité[1]. La brève dissertation sur la question *Utrum Pater et Filius ac Spiritus sanctus de divinitate substantialiter praedicentur*[2] répond à cette question négativement, parce que la substance divine étant quelque chose d'absolu et d'unique, tout ce qui est énoncé de Dieu *substantialiter* l'est absolument et identiquement des trois personnes. Or, les trois personnes divines ne peuvent être énoncées l'une de l'autre, et sont essentiellement quelque chose de relatif. « Quo fit, conclut Boèce, ut neque Pater, neque Filius, neque Spiritus sanctus, nec Trinitas de Deo substantialiter praedicentur, sed, ut dictum est, ad aliquid. » On reconnaît, à ces exemples, le philosophe théologien dont l'influence au moyen âge devait être si grande, et la prédilection de la scolastique commençante pour les questions de logique et de précision verbale.

La foi trinitaire cependant avait reçu, en Occident, sa définitive expression dans le symbole *Quicunque vult,* dont la fortune fut si universelle[3]. Le *Quicunque*

nec duae substantiae possunt dici, sed una essentia, natura atque substantia » (2).

1. *P. L.*, LXIV, 1247-1256.

2. *Ibid.*, 1299-1302.

3. Texte dans Hahn, § 150, ou mieux dans Burn, *op. inf. cit.*, p. 4-6, et le *Dictionnaire de théol. catholique,* au mot Athanase (*Symbole de saint-*). — Travaux plus récents : Ommaney, *The early history of the athanasian Creed,* London, 1880. D. G. Morin, *Les origines du symbole Quicumque*, dans la *Science catholique,* V, 1891 ; divers articles dans la *Revue bénédictine*, 1895, 1897, 1901 ; *L'origine du symbole d'Athanase* dans *The journal of theological studies,* XII (1911), p. 161-190, 337-361.

vult — tout le monde est d'accord sur ce point — est un écrit d'origine exclusivement latine, à la composition duquel ni saint Athanase ni l'Église grecque n'ont concouru. On peut ajouter, sans grande chance d'erreur, qu'il est un écrit primitivement un, et sorti tout entier de la même plume. Mais les difficultés commencent lorsqu'il s'agit de lui assigner une patrie, une date et un auteur. On a successivement désigné comme son lieu d'origine Trèves, le midi de la Gaule et Lérins en particulier, Rome et l'Espagne. On l'a mis au IVe, au Ve, au VIe et même au VIIIe siècle. On en a fait l'œuvre d'Anastase II (496-498), de Venance Fortunat, de Césaire d'Arles, de saint Vincent de Lérins, d'Honorat ou d'Hilaire d'Arles, de saint Ambroise et même de saint Hilaire de Poitiers. Si quelques-unes de ces solutions doivent être résolument écartées, aucune ne saurait prétendre à la certitude complète[1]. Ce qui reste certain, c'est l'autorité que ce symbole a conquise à partir du VIIe siècle dans les églises latines, autorité qui, au IXe siècle, en a fait introduire l'usage dans la liturgie. Par la netteté puissante avec laquelle elle a formulé le dogme, cette œuvre d'un théologien inconnu a mérité d'être assimilée aux solennelles définitions des conciles. L'Église latine l'a adoptée comme un document authentique de sa foi, et comme un résumé fidèle des enseignements de ses

E. BURN, *The athanasian creed and its early commentaries*, Cambridge, 1896. K. KUENSTLE, *Antipriscilliana*, IX, Freiburg-im-Br., 1905. H. BREWER, *Die sogenannte athanasianische Glaubensbekenntnis, ein Werk des heiligen Ambrosius*, Paderborn, 1909. V. aussi l'article indiqué du *Dictionnaire de théologie catholique.*

1. L'opinion la plus généralement adoptée place la composition du *Quicunque* entre les années 430-540, et le fait originaire de cette partie méridionale de la Gaule qui gravite autour d'Arles. Les formules qu'il présente se rapprochent en tout cas de celles de saint Augustin et des Lériniens, et en particulier de saint Césaire.

évêques et de ses docteurs en matière trinitaire et christologique.

§ 4. — Les anges.

Si l'on excepte ce qui regarde la probation des anges et la chute des démons, le rôle bienfaisant des bons anges et malfaisant des anges réprouvés à notre égard, le quatrième siècle latin et saint Augustin lui-même avaient laissé dans l'incertitude et la confusion les questions de l'angélologie chrétienne. Quand les anges ont-ils été créés? Quelle est leur nature? Existe-t-il entre eux un ordre, une hiérarchie, et lesquels? Autant de problèmes insuffisamment résolus. Les siècles suivants vont essayer d'en éclaircir quelques-uns; mais ils ne le feront qu'en transportant en Occident les conclusions du Pseudo-Denys l'Aréopagite.

Le moment de la création des anges reste toujours discuté. Saint Grégoire se contente de dire qu'ils ont été créés avant l'homme[1]; Gennade qu'ils l'ont été immédiatement après le ciel et la terre[2]. Cassien les croit antérieurs au monde visible[3]; et c'est aussi l'avis de Bède, qui adopte simplement l'opinion de saint Augustin, d'après laquelle les anges seraient désignés par le mot *caelum* du verset premier de la Genèse[4]. Ils auraient reçu l'existence d'abord et avant toute autre créature.

Quelle est leur nature? Sont-ce de purs esprits, ou sont-ils composés d'esprit et de corps? Saint Augustin regardait comme plus probable qu'ils étaient

1. *Moral.*, XXXII, 47.
2. *De ecclesiast. dog.*, 10. Saint Isidore voit leur création dans le *Fiat lux* (*Sentent.*, I, 10, 3).
3. *Collat.* VIII, 7.
4. *Hexaemeron*, I, col. 14.

corporels. Bien qu'il les nomme des esprits, Cassien croit aussi qu'ils ont un corps d'une matière plus subtile que celle du nôtre[1]. C'est le sentiment de Fauste[2], de Claudien Mamert[3], de Gennade[4]; et saint Fulgence, sans se prononcer, constate que c'est celui de « magni et docti viri », qui attribuent aux bons anges un corps igné, et aux démons un corps aérien[5]. A partir de saint Grégoire cependant, l'opinion contraire, si elle ne triompha pas complètement, gagna du terrain. Saint Grégoire connaissait les œuvres du Pseudo-Aréopagite. Sans rejeter absolument l'ancienne façon de parler[6], il se déclara nettement pour l'absolue spiritualité des anges. Il ne dit pas seulement que ce sont des créatures spirituelles, sans corps : il écarte d'eux l'idée d'une composition de corps et d'esprit[7]. Au même moment, un évêque de Carthage, Licinianus (vers l'an 600), plaidait vigoureusement la même thèse contre Fauste[8]. L'autorité de saint Grégoire entraîna l'assentiment de saint Isidore[9]; et ainsi grandit peu à peu la doctrine qui

1. Il faut citer son texte, qui montre que les mots *corps* et *esprit* n'avaient pas pour lui et ses contemporains le sens absolu qu'ils ont pour nous (cf. ce qui a été dit des Grecs, p. 203) : « Licet enim pronuntiamus nonnullas esse spiritales naturas, ut sunt angeli, archangeli, caeteraeque virtutes, ipsa quoque anima nostra, vel certe aer iste subtilis, tamen incorporeae nullatenus aestimandae sunt. Habent enim secundum se corpus quo subsistunt, licet multo tenuius quam nos... Quibus manifeste colligitur nihil esse incorporeum nisi solum Deum » (*Coll.* VII, 13).

2. *Epist.* III, p. 178 et suiv. (col. 843).

3. *De statu animae,* I, 13, 14; III, 6, 7.

4. *De eccles. dogm.*, 12.

5. *De trinitate,* IX.

6. Il remarque par exemple que, comparés à nos corps, les anges sont des esprits, mais que, comparés à Dieu, ils sont des corps. Ils sont, comme nous, « circumscripti loco », mais leur science dépasse infiniment la nôtre (*Moral.*, II, 3; et cf. *In evangel. homil.* X, 1).

7. *Moral.*, II, 8; IV, 8; *Dialog.*, IV, 29.

8. *Epist.* II ad Epiphanium (*P. L.*, LXXII, 691 et suiv.).

9. *Etymol.*, VII, 5, 2; *Sentent.*, I, 10, 1, 19; *Different.*, II, 41. Il paraît

affranchissait les anges de toute entrave matérielle : elle devait finalement l'emporter.

Avant saint Grégoire non plus, nous ne trouvons aucun enseignement fixe sur les degrés et la hiérarchie des anges. Cassien se demande d'où viennent les vocables d'anges, archanges, dominations, principautés, et il explique les derniers par le pouvoir qu'exercent les anges sur les nations ou les bons anges sur les mauvais[1]. Saint Prosper observe — ce qu'on répétera souvent après lui — que le mot *ange* (envoyé) exprime non pas la nature mais une fonction accidentelle des anges : « Spiritus enim naturae nomen est, angelus actionis[2]. » Mais saint Grégoire introduit, bien qu'incomplètement, dans la théologie latine, l'enseignement du Pseudo-Denys sur les ordres angéliques. Il y en a neuf, qui sont, en commençant par les inférieurs, « angeli, archangeli, virtutes, potestates, principatus, dominationes, throni, cherubim atque seraphim[3] ». Le pontife expose quelles sont les prérogatives et les fonctions que dénotent ces diverses appellations, et remarque que les esprits célestes ne sont pas tous égaux en dignité, puisqu'il en est qui envoient, et d'autres qui sont envoyés[4]. Ses vues furent naturellement reproduites par saint Isidore[5].

Sur l'épreuve des anges, la persévérance des bons, la révolte et la chute des démons, nos auteurs ne font que répéter ce qui avait été dit avant eux. C'est par la grâce de Dieu unie à leur volonté que les bons anges

cependant donner un corps aux démons actuellement : « corpore aerei » (*Differ.*, II, 42).

1. *Collat.* VIII, 14, 15.
2. *In psalm.* CIII, vers. 4.
3. *In evang. homil.* XXXIV, 7. Les *Morales*, XXXII, 48 donnent un ordre un peu différent : « angeli, archangeli, throni, dominationes, virtutes, principatus, potestates, cherubim et seraphim ».
4. *In evang. homil.* XXXIV, 9, 10, 13.
5. *Etymol.*, VII, 5; *Sentent.*, I, 10, 14, 15.

sont restés fidèles[1]; et cette fidélité leur a valu d'être confirmés en grâce[2]. Les démons au contraire sont tombés par orgueil : ils se sont « ad seipsos, non ad Deum conversi[3] ». Cassien distingue même pour Satan deux fautes successives; l'une d'orgueil, dans la révolte contre Dieu, l'autre d'envie, dans la tentation d'Ève[4]. L'autorité de saint Augustin a définitivement éliminé l'interprétation de *Genèse*, VI, 2 dans le sens d'un commerce des anges avec les femmes[5].

Outre la contemplation de Dieu qui les béatifie, les bons anges sont occupés à la garde de la république spirituelle, de l'Église, des nations et des individus. Chaque peuple et chaque homme a son ange qui lui est préposé[6]. Par contre, chacun de nous a aussi son démon qui le suit[7]. Les démons remplissent notre atmosphère; l'air en est infesté : ils se font entre eux la guerre; mais ils la font surtout aux hommes, à qui ils apparaissent sous différentes formes, qu'ils attaquent et persécutent matériellement, et dont ils cherchent, par tous les moyens, à perdre les âmes[8]. Ils ne sauraient toutefois leur nuire sans la permission de Dieu[9].

1. CASSIEN, *Collat.* VI, 16.
2. S. GRÉGOIRE, *Moral.*, XXVII, 65; XXXII, 48.
3. S. FULGENCE, *De trinit.*, VIII; S. GRÉGOIRE, *Moral.*, XXVIII, 11; S. ISIDORE, *Sentent.*, I, 10, 7, 8; S. CÉSAIRE, *Sermo* CCXCVI (*P. L.*, tom. XXXIX).
4. *Collat.* VIII, 10. S. Pierre Chrysologue donne aussi l'envie (*invidia*) comme le principe de la damnation des anges (*Sermo* IV, col. 194).
5. CASSIEN, *Coll.* VIII, 21. Sur les démons surtout, voir les deux conférences de Cassien, VII et VIII, qui en traitent spécialement.
6. CASSIEN, *Coll.* VIII, 17; S. GRÉG., *Moral.*, IV, 55; S. ISID., *Sentent.*, I, 10, 20 21.
7. CASSIEN, *Coll.* VIII, 17.
8. CASSIEN, *Coll.* VII, 32; VIII, 12, 13; S. FULGENCE, *De remiss. peccat.*, I, 6; S. GRÉG., *Moral.*, II, 74.
9. S. PROSPER, *In psalm.* CIII, vers. 20, 21; 25, 26; S. GRÉG., *Moral.*, I, 16.

§ 5. — L'homme, la grâce, le mérite.

Saint Augustin avait laissé sans le résoudre le problème de l'origine de l'âme humaine : entre le créatianisme et le traducianisme il ne s'était pas prononcé. Après lui, la même incertitude persiste chez les auteurs qui se rattachent à lui plus étroitement. Tandis que les semi-pélagiens ou les écrivains plus indépendants, comme Cassien[1], Gennade[2], Cassiodore[3] enseignent nettement que les âmes sont créées par Dieu, saint Fulgence[4], saint Grégoire[5], saint Isidore[6], saint Ildefonse[7] continuent de déclarer que leur origine est inconnue.

Cette question d'origine toutefois n'est pas celle qui passionne le plus le ve siècle et les siècles suivants, à propos de l'âme humaine. Fauste a soulevé une polémique en soutenant, dans ses lettres III et V[8], que l'âme est corporelle, parce qu'elle est quantitativement localisée. Son sentiment est partagé par Gennade[9]; mais il est réfuté par Claudien Mamert dans ses trois livres *De statu animae*[10], par Licinianus de Carthage[11], et généralement condamné par nos autres auteurs,

1. *Coll.* VIII, 25.
2. *De eccles. dogm.*, 14, 18. Gennade remarque d'ailleurs qu'il n'y a en l'homme qu'une seule âme (*ibid.*, 15, 19, 20).
3. *De anima*, II, VII.
4. *De verit. praedestin.*, III, 28-32.
5. *Epist.* IX, 52, col. 989, 990.
6. *De eccles. officiis*, II, 24, 3. Saint Isidore introduit même cette incertitude de son origine dans la définition de l'âme : « Anima est substantia incorporea, intellectualis, rationalis, invisibilis, atque mobilis et immortalis, habens ignotam originem » (*Different.*, II, 92).
7. *De cognit. baptismi*, XCVI.
8. P. 174 et suiv., 188 et suiv.
9. *De eccles. dogm.*, 12 : il en donne aussi pour raison que l'âme est « localiter circumscripta ».
10. Voyez I, 8, 9, etc.
11. *Epist.* II ad Epiphanium (*P. L.*, LXXII, 691 et suiv.).

Fulgence[1], Cassiodore[2], saint Grégoire[3], saint Isidore[4]. Ce dernier prononce d'un mot que « male... a quibusdam creditur animam hominis esse corpoream[5] ». La spiritualité de l'âme entraînait comme corollaires naturels son invisibilité et son immortalité. On les admet. Sur le premier point cependant, saint Grégoire fait observer que Dieu a miraculeusement quelquefois rendu visibles les âmes des trépassés, et il en rapporte des exemples[6].

Le chapitre précédent a exposé les controverses agitées au ve siècle, surtout en Gaule, autour des doctrines augustiniennes de la grâce, et comment le second concile d'Orange (529) les avait tranchées. Les décisions du concile furent généralement acceptées. Cassiodore[7], saint Grégoire[8], saint Isidore[9] enseignent comme lui la nécessité d'une grâce prévenante même pour le commencement de la foi et des bonnes œuvres; mais du reste ils notent avec soin l'indispensable coopération de la liberté humaine : « Si superna gratia, écrit saint Grégoire, nocentem non praevenit, nunquam profecto inveniet quem remuneret innocentem... Superna ergo pietas prius agit in nobis aliquid sine nobis, ut subsequente quoque nostro libero arbitrio, bonum quod iam appetimus agat nobiscum, quod tamen per impensam gratiam in extremo iudicio ita

1. *De verit. praedestin.*, III, 32, 33.
2. *De anima*, II. Cassiodore définit l'âme : « Anima hominis... est a Deo creata, spiritalis, propriaque substantia, sui corporis vivificatrix, rationabilis quidem et immortalis, sed in bonum malumque convertibilis » (*ibid.*).
3. *Moral.*, V, 62. Il remarque toutefois que, tout en étant spirituelle, l'âme se ressent de son union avec le corps.
4. *Different.*, II, 92.
5. *Sentent.*, I, 12, 2.
6. *Dialog.* IV, 5, 7 et suiv.
7. *In psalm.* X, vers. 9; XIII, vers. 2; L, vers. 6; LVIII, vers. 11; CVII, vers. 8.
8. *Moral.*, XVI, 30; XVIII, 3; XXIV, 14; XXXIII, 38, 40.
9 *Differ.*, II, 115 et suiv.

remunerat in nobis ac si solis processisset ex nobis [1]. » Cassiodore et saint Isidore paraissent également adopter les vues du concile sur l'entière impuissance du libre arbitre déchu pour le bien même purement moral [2].

Sur les questions non résolues à Orange, la doctrine qui continue de prévaloir aux VIe et VIIe siècles est celle de saint Augustin, légèrement adoucie au moins dans l'expression. La vocation de tous à la foi est gratuite [3]. Pour tous aussi, qu'il s'agisse des enfants ou des adultes, la prédestination est absolue et indépendante de la prévision de leurs mérites ou de leurs fautes. Il n'y a pas à se demander pourquoi l'un est choisi, l'autre est rejeté : les jugements de Dieu en cette matière sont insondables : nous savons seulement qu'il est juste et miséricordieux [4]. Il y a un nombre fixé d'élus [5]. Ce nombre est petit, déclare saint Léon [6] : au jugement de saint Grégoire [7], il est égal au nombre des anges restés fidèles ; au jugement de saint Isidore [8], à celui des anges déchus, nombre qui d'ailleurs n'est connu que de Dieu seul. Quant au sort des enfants morts sans baptême, on s'en tient encore à l'opinion de saint Augustin qui les condamne à des peines

1. *Moral.*, XVI, 30.
2. CASSIODORE, *In psalm.* CVII, vers. 8 ; S. ISIDORE, *Different.*, II, 120.
3. CASSIODORE, *In psalm.* V, vers. 15 ; XVII, 22.
4. S. GRÉG., *Moral.*, XXVII, 7 ; XXIX, 57, 77 ; XXXIII, 38 ; S. ISIDORE, *Different.*, II, 119, cf. 118 ; *Sentent.*, II, 6. L'enseignement de saint Isidore est complètement celui de saint Augustin : « Unde consequens est nullis praevenientibus meritis conferri gratiam, sed sola voluntate divina. Nec quemquam salvari sive damnari, eligi vel reprobari nisi ex proposito praedestinantis Dei qui iustus est in reprobatis, misericors in electis » (*Differ.*, II, 119). Pour saint Grégoire, on peut se demander s'il n'admet pas la réprobation *post praevisa demerita*. Cf. *Moral.*, XXV, 32 ; XXXIII, 39.
5. S. GRÉG., *Moral.*, XXV, 21.
6. *Sermo* XLIX, 2 ; cf. S. GRÉGOIRE, *In evang. homil.* XIX, 5.
7. *In evang. homil.* XXXIV, 11.
8. *Sentent.*, I, 10, 13.

positives et au feu de l'enfer : « Perpetua quippe tormenta percipiunt, écrit saint Grégoire, et qui nihil ex propria voluntate peccaverunt [1] ». « Luunt in inferno poenas », dit saint Isidore [2], et saint Ildefonse transcrivant saint Augustin : « Mitissima sane omnium poena erit eorum qui, praeter peccatum quod originale traxerunt, nullum insuper addiderunt [3]. »

Plus que jamais, aux néophytes barbares qui entrent dans l'Église, les moralistes et les prédicateurs inculquent que la foi sans les œuvres est inutile et morte : « Fides ergo nuda meritis inanis et vacua est [4]. » Mais d'ailleurs ils ajoutent que, si les œuvres faites en état de péché grave sont stériles [5], ces mêmes œuvres au contraire, faites avec la grâce de Dieu, sont méritoires de la vie éternelle, et sont méritoires d'autant plus qu'elles ont coûté plus de travail et d'effort : « Semen eorum, explique Cassiodore, significat opera fidelium, quae in hoc mundo seminantur, ut in illa aeternitate eorum laudabilis fructus appareat [6]. »

§ 6. — Christologie et sotériologie.

Les chapitres deuxième et suivants de ce volume ont longuement exposé les controverses christologiques qui agitèrent l'Orient du ve au viie siècle, et la part qu'y prit l'Occident, principalement par l'inter-

1. *Moral.*, IX, 32.
2. *Sentent.*, I, 22, 2.
3. *De cognit. baptismi*, LXXXIX. SAINT AVIT (*Poemat.*, lib. VI, vers. 190 et suiv.) parle de feu : « Quae flammis tantum genuerunt membra parentes ».
4. CASSIODORE, *Epist.* IV, col. 845; SALVIEN, *De gubern. Dei*, IV, 1; S. GRÉG., *In evang. homil.* XXVI, 9, 10.
5. S. CÉSAIRE, *Sermo* CCLXXVIII, 5 (*P. L.*, XXXIX).
6. *In psalm.* CI, vers. 30; S. GRÉG., *In Ezechiel.*, I, homil. IX, 2; *Moral.*, VIII, 12; XXXIII, 40.

vention des papes. Sur ces questions et sur les formules qui sortirent de la délibération des conciles, l'Église latine avait, et depuis longtemps, son siège fait, son langage acquis. Sa doctrine, que saint Léon proclama dans sa fameuse lettre à Flavien, offrait évidemment, dans son expression, plus d'affinité avec celle de l'école d'Antioche qu'avec celle de saint Cyrille; mais, comme on évitait d'en trop raisonner, on se gardait des excès qui perdirent Nestorius et compromirent Théodoret, et l'on conservait en somme entre les deux tendances, et par le sentiment de la tradition, le juste milieu nécessaire.

Cette attitude se révèle dès le premier éclat de la querelle. Indépendamment des lettres du pape Célestin contre Nestorius, on a de Cassien un traité *De incarnatione Christi,* écrit à la prière du diacre Léon — plus tard saint Léon pape — en 430 ou 431, en tout cas antérieurement au concile d'Éphèse. Cassien y proclame Marie θεοτόκος[1], prouve que Jésus-Christ n'est qu'une seule personne par le fait que l'Écriture lui attribue, comme à un sujet unique, et ce qui est de Dieu et ce qui est de l'homme[2]; et, tout en confessant que le Sauveur est à la fois consubstantiel à son Père par sa divinité, et à sa mère par son humanité, il observe cependant : « Non quod alter qui homoousios Patri, alter qui homoousios matri, sed quia idem Dominus Iesus Christus et homo natus et Deus utriusque in se parentis habuit proprietatem[3]. »

Il serait aisé de retrouver dans tous nos auteurs cette doctrine de la dualité des natures ou des substances et de l'unité de personne en Jésus-Christ[4]. Il

1. II, 2, 4.
2. V, 7, 8; VI, 22.
3. VI, 13.
4. V. par exemple VINCENT DE LÉRINS, *Commonit.*, 13; S. PROSPER, *In psalm.* CXLIV, vers. 1; *Arnobii catholici et Serapionis conflictus*, I, 18; MAXIME

va sans dire qu'après saint Léon elle s'impose absolument. Saint Fulgence remarque seulement, avec sa précision ordinaire, que l'union des deux natures dans le Christ s'est produite au moment même de la conception, que l'humanité a été conçue unie, ce qui explique et que Marie soit mère de Dieu, et que les deux natures n'aient jamais subsisté que dans une personne unique :

« Hanc ergo carnem tunc ex se natura virginis concipientis exhibuit, cum in eam Deus concipiendus advenit. Non est igitur aliquod intervallum temporis aestimandum inter conceptae carnis initium et concipiendae maiestatis adventum[1] »... « Ita Deum Verbum, secundum quod caro factum est virgo sancta concepit... Neque enim sancta virgo Maria Deum sine carnis assumptione, aut carnem sine Dei unitione concepit, quia ille conceptus Virginis Deo fuit carnique communis [2]. »

Au moment d'ailleurs où Léonce de Byzance s'efforçait, en Orient, d'analyser philosophiquement la notion de personne, Boèce faisait à Rome la même tentative, et opposait aux hérésies nestorienne et monophysite les conclusions qu'elle lui fournissait. Ces recherches sont consignées dans le *Liber de persona et duabus naturis contra Eutychen et Nestorium,* adressé à Jean, diacre de Rome. Boèce y donne les équivalents latins des mots grecs οὐσία, οὐσίωσις, ὑπόστασις, πρόσωπον (III) [3]; mais il donne surtout des défini-

DE TURIN, *Sermo* XLIII (col. 621); GENNADE, *De eccles. dogm.*, 2, 3; etc. Certains parlent de deux *natures;* d'autres préfèrent le mot *substance*, par exemple VINCENT DE LÉRINS et l'auteur de l'*Arnobii... conflictus* (I, 18). Quant aux trois substances que Julien de Tolède trouvait dans le Christ, en comptant pour deux le corps et l'âme, c'est une originalité qu'il dut expliquer, mais qu'il défendit avec opiniâtreté. Voir son *De tribus capitulis liber apologeticus*, 4-17, 18.

1. *Epist.* XVII, 7.
2. *Ibid.*, 12.
3. Cette petite dissertation est intéressante; on y voit notamment que Boèce ne traduit pas ὑπόστασις par *persona*, mais bien par *substantia*, qui en est en effet l'équivalent littéral.

tions minutieusement élaborées de la nature et de la personne. Voici la première : « *Natura est unamquamque rem informans specifica differentia* » (I, col. 1342). La seconde est restée célèbre : « *Persona est naturae rationalis individua substantia* » (III, col. 1343)[1]. Elle marque qu'il n'y a à être personnes que les substances, individuelles, intelligentes. Et il y avait progrès sans doute à faire rentrer l'intelligence et partant la liberté dans la notion de personne : cette définition cependant n'indiquait pas suffisamment que pour être physiquement une personne, la substance individuelle devait former un tout indépendant et à part, et ce n'est que grâce à une énergique interprétation du mot *individua*[2], qu'on a pu la conserver comme classique.

Appuyé sur ces notions, Boèce réfute ensuite (IV-VI) Nestorius et Eutychès, et explique (VII) comment Jésus-Christ est à la fois *de* deux et *en* deux natures (*Christum in utrisque et ex utrisque naturis consistere*), ces deux manières de parler, si elles sont bien comprises, étant également exactes. Le chapitre VIIIe et dernier expose que le Sauveur a pris en lui quelque chose des trois états d'Adam, avant son péché, après son péché, et dans l'état où il se serait trouvé s'il n'avait pas péché ; car du premier Jésus-Christ a pris les fonctions physiques, le boire, le manger, etc., *sed potestate, non necessitate;* du second il a accepté les souffrances et la mort ; du troisième il possédait la confirmation en grâce.

La dualité des natures entraînait en Jésus-Christ la dualité des opérations et des volontés. Saint Léon l'a-

1. On rapprochera de cette définition celle de Cassiodore : « Persona hominis est substantia rationalis, individua, suis proprietatibus a consubstantialibus caeteris segregata » (*In psalm.* VII, Divisio psalmi).

2. *Individuum est quod est indivisum in se et divisum a quocumque alio.*

vait bien remarqué dans sa lettre à Flavien (4). Il y revient au sermon LVI, 2 : « Superiori igitur voluntati voluntas cessit inferior. » Maxime de Turin y appuie aussi : « In uno eodemque Redemptore nostro disiuncta operatio divinitatis et humanitatis[1] » ; et l'on a vu plus haut avec quel ensemble l'Occident tout entier, sur l'invitation du pape Agathon, se prononça pour cette doctrine. C'est dans la lettre que le pontife écrivit à cette occasion à Constantin Pogonat, et qui fut reçue par le VI[e] concile général, qu'il en faut chercher le détail et les précisions[2].

De même que les difficultés soulevées par le nestorianisme, le monophysisme et le monothélisme provoquèrent l'intervention de l'Église latine en Orient, aussi cette Église dut-elle s'intéresser aux questions secondaires qui s'y rattachent, et dont la solution dépend plus ou moins de celle que l'on donne à ces problèmes capitaux.

Le comte Reginus demande à saint Fulgence ce qu'il faut penser de l'incorruptibilité du corps du Christ, sur quoi disputent alors les monophysites d'Alexandrie. Saint Fulgence répond[3] qu'il y a une corruption de l'âme et une corruption du corps ; que dans cette dernière même, il faut distinguer une sorte de corruption qui est principe de péché et accompagnée de péché, telle la concupiscence, et une sorte de corruption qui est simplement la peine du péché. Jésus-Christ ne pouvait connaître ni la corruption de l'âme ni la concupiscence, mais il a éprouvé les besoins et les infirmités qui sont en nous la conséquence du péché, comme sont la faim, la soif, la mort, et il aurait même connu la dissolution du corps dans le tombeau (*cor-*

1. *Sermo* CVII, col. 743.
2. Voir plus haut, p. 183.
3. *Epist.* XVIII.

ruptio putredinis), si la rapidité de sa résurrection ne l'en avait préservé [1]. Dans son ouvrage à Thrasamond (III, 31), l'auteur ajoute que cette préservation était convenable à la dignité du Christ. Mais d'ailleurs, ces faiblesses et ces infirmités, aussi bien que les mouvements des passions indifférentes, étaient en lui volontaires en même temps que naturels, parce qu'il aurait pu s'en affranchir : « veras quidem sed voluntarias habuit [2] ».

Après l'erreur des aphthartodocètes, c'est l'erreur des agnoètes qui attire l'attention des latins. On a déjà signalé les deux lettres à Eulogius d'Alexandrie, dans lesquelles saint Grégoire refuse d'admettre que le Christ en tant qu'homme fût sujet à l'ignorance, et résout les objections des adversaires [3]. Avant lui cependant, l'auteur du *De Trinitate*, attribué à Vigile de Tapse, avait paru concéder que Jésus-Christ pouvait ignorer en tant qu'homme [4]; et saint Fulgence, tout en enseignant que l'âme du Sauveur possédait une pleine connaissance de sa divinité [5], regardait comme réel le progrès en sagesse de Jésus enfant [6]. Mais Cassiodore [7], à la suite de saint Augustin, s'était déjà prononcé, à propos du texte de saint Marc, XIII,

1. « Hoc autem non eiusdem carnis incorruptibilitas, sed resurrectionis celeritas fecit » (7). Et plus loin (9) : « Impossibile ut corruptibilitas esse negetur ubi animalis corporis mortalitas invenitur. »

2. *Epist.* XVIII, 10; *Ad Trasimundum*, III, 25.

3. Ce sont les lettres X, 35 et 39 (v. plus haut, p. 129). Il est une objection cependant que le pape mentionne, mais à laquelle ses infirmités l'ont empêché de répondre : « Ad haec vero mihi idem communis filius Anatolius diaconus respondit aliam quaestionem dicens : Quid, si obiiciatur mihi, quia sicut immortalis mori dignatus est ut nos liberaret a morte, et aeternus ante tempora fieri voluit temporalis, ita Dei sapientia ignorantiam nostram suscipere dignata est, ut nos ab ignorantia liberaret » (*Epist.* X, 39, col. 1098).

4. *De trinit.*, XI, col. 306.

5. *Epist.* XIV, 29, 30, 31; cf. 33.

6. « Sapientia quoque novimus Christum secundum animam profecisse » (*Ad Trasimund.*, III, 18; I, 8).

7. *In psalm.* IX, vers. 40.

32, comme saint Grégoire devait le faire, et l'autorité de saint Grégoire entraîna généralement l'assentiment des écrivains qui s'inspirèrent de lui. Ainsi conclurent saint Isidore et saint Julien de Tolède [1]. Quant à Bède, il n'enseigna pas seulement que Jésus-Christ connaissait en réalité le jour et l'heure du jugement; il expliqua que le progrès en sagesse et en grâce de l'Enfant-Dieu était purement extérieur, le Sauveur révélant peu à peu aux yeux des hommes la grâce et la sagesse dont il était rempli dès le premier moment de sa conception [2].

Au contraire de celui de l'incarnation, le dogme de la rédemption n'a jamais été, dans la théologie ancienne, étudié et traité pour lui-même, et on ne s'étonnera donc pas de ne rencontrer guère, dans les auteurs dont nous exposons la doctrine, qu'une répétition de ce qui a été dit avant eux [3].

Cependant la théorie *physique* ou *mystique* — qui voit dans le fait même de l'incarnation un principe de rénovation pour la nature humaine qui s'y trouve unie à la nature divine, — cette théorie, dis-je, toujours un peu négligée chez les latins, est bien mise en lumière par saint Léon. L'auteur y est amené d'une part par l'idée plus profonde de la corruption humaine qu'a développée la controverse pélagienne, de l'autre par ses propres réflexions sur le mystère de l'Homme-Dieu. Le diable, par sa malice, a détruit le plan

1. S. Isidor., *Sentent.*, I, 27, 1; S. Julien, *Prognostic.*, III, 1.
2. *In Matth.*, cap. XXIV, col. 104; *Homil.* I, 12, col. 67 : « Iuxta hominis quippe naturam proficiebat sapientia, non quidem ipse sapientior ex tempore existendo, qui a prima conceptionis hora spiritu sapientiae plenus permanebat, sed eamdem qua plenus erat sapientiam caeteris ex tempore paulatim demonstrando... Iuxta hominis naturam proficiebat gratia, non ipse per accessum temporis accipiendo quod non habebat, sed pandendo donum gratiae quod habebat. »
3. V. J. Rivière, *Le dogme de la Rédemption*, chap. XVI, XVII.

primitif de Dieu et gâté son œuvre : la nature humaine créée saine et immortelle est devenue corrompue dans son âme et dans son corps par la mort et le péché. Se guérir elle-même, elle ne le peut : « Lethali vulnere tabefacta natura nullum remedium reperiret, quia conditionem suam suis viribus mutare non posset[1]. » Cette condition ne saurait même être changée par un remède appliqué pour ainsi dire par le dehors, comme le sont des enseignements et des exemples donnés[2] : il faut quelque chose de plus intime ; il faut que le Verbe de Dieu, Dieu lui-même, en s'unissant à la nature humaine, en la prenant en lui, la guérisse de son mal et opère en elle une rénovation. C'est pour cela que l'incarnation est nécessaire, nécessaire non pas absolument, mais étant supposé que la miséricorde de Dieu veut nous relever et nous sauver : « Nisi Verbum Dei caro fieret et habitaret in nobis, nisi in communionem creaturae Creator ipse descenderet, et vetustatem humanam ad novum principium sua nativitate revocaret, regnaret mors ab Adam usque in finem, et super omnes homines condemnatio insolubilis permaneret[3]. » Ainsi devenu notre chef par son incarnation, Jésus-Christ, Dieu et homme, fera passer dans ses membres, que nous sommes, la vertu qui est en lui : « Nihil enim non ad nostram salutem aut egit aut pertulit (Christus), ut virtus quae inerat capiti inesset etiam et corpori[4]. »

Ce n'est pas à dire que saint Léon regarde l'incarnation comme suffisant seule à nous sauver. Au contraire, il déclare que « la passion du Christ contient le sacrement de notre salut[5] » ; que Jésus-Christ ne

1. *Sermo* XXIV, 2 ; cf. LVI, 1 ; LXXVII, 2.
2. *Sermo* XXIII, 3.
3. *Sermo* XXV, 5 ; LII, 1.
4. *Sermo* LXVI, 4.
5. *Sermo* LV, 1 ; cf. LVII, 1.

nous sauve que par sa mort[1]; et nous verrons dans un instant que la théorie réaliste de la rédemption ne lui est pas inconnue; mais enfin il est vrai que seul, ou presque seul[2] parmi les latins de l'époque que nous étudions, il a donné à la théorie mystique une place notable dans sa doctrine et dans ses écrits.

C'est à la théorie réaliste en effet — qui voit dans la passion la vraie cause de notre salut — que s'attachent surtout les auteurs de cette période. Indépendamment de sa vérité objective, elle était plus accessible aux esprits frustes qu'il s'agissait d'évangéliser, et plus capable de faire sur eux des impressions profondes. Saint Grégoire en particulier l'a abondamment et très heureusement exposée; mais on en trouve chez d'autres écrivains aussi des traits qui méritent d'être notés.

Nos auteurs s'accordent d'abord généralement pour affirmer l'impuissance de l'homme à se délivrer lui-même des liens du péché. La raison qu'ils en donnent est que, pour cette œuvre, il était requis d'être innocent et libre, et que tout homme était et est captif et pécheur[3]. Les mérites des saints n'y pouvaient rien[4]; la nature angélique elle-même n'y aurait pas suffi, car cette nature est tombée[5]. Que fallait-il donc? Il fallait que Dieu lui-même prît notre nature, toute notre nature, et l'élevant ainsi, la rendît capable d'effacer les péchés du monde : « Nullatenus namque humana natura ad auferendum peccatum mundi sufficiens atque idonea fieret, nisi in unionem Verbi Dei, non naturali confusione, sed solum personali unitate transiret[6]. » Et

1. *Sermo* LIX, 1; LXIII, 4.
2. On pourrait noter en effet un écho de cette même théorie dans une lettre de saint Paulin de Nole, *Epist.* XII, 3, 6 (*P. L.*, LXI, 201, 203).
3. Cassien, *De incarnat.*, IV, 12; V, 15.
4. S. Léon, *Sermo* LXIV, 2.
5. S. Fulgence, *Ad Trasimund.*, II, 2.
6. S. Fulg., *Epist.* XVII, 9.

encore : « Revera homo salvari non potuit, si vel suceptor hominis naturaliter verus Deus non fuit, vel in Dei veri susceptione aliquid hominis defuit[1]. »

Un Homme-Dieu était donc nécessaire à notre relèvement. Mais encore était-ce assez que le Verbe s'incarnât? Non : car bien que l'incarnation, suivant une belle pensée de saint Grégoire[2], soit par elle-même un sacrifice perpétuel, l'expiation du péché requérait une peine positive chez celui qui venait le détruire et en détruire les suites. Voilà pourquoi « sicut propter redemptionem mundi illum (Christum) decuit nasci, ita et pati oportuit[3] ».

L'Homme-Dieu a donc souffert, mais souffert comme nous représentant et nous contenant tous en lui. Par la seule incarnation, il était déjà d'une certaine manière notre représentant, puisqu'il a pris en lui notre nature; toutefois il a fait plus en assumant sur lui volontairement la responsabilité de nos péchés, et en se mettant à notre place pour en porter le châtiment. C'est l'idée de la substitution pénale : on la retrouve à chaque pas : « Causam omnium suam fecit (Christus) », dit Cassiodore[4]. « Quoniam peccata non habuit (Christus) propria, écrit saint Fulgenee, portare dignatus est aliena[5] »; et saint Grégoire : « Poenam culpae nostrae (Christus) sine culpa suscepit[6]. » Dans ces conditions, Jésus-Christ est justement puni par le Père pour nos fautes : il est, comme nous aurions dû l'être, livré à Satan, c'est-à-dire aux membres de Satan, à Pilate et aux juifs qui le font mourir[7]. Mais par cette

1. S. Fulg., *Ad Trasimund.*, I, 7.
2. *Moral.*, I, 32.
3. S. Isid., *De fide cath. contra Iud.*, I, 5, 11.
4. *In psalm.* XXI, vers. 28.
5. *Ad Trasimund.*, III, 29; *De fide*, 12.
6. *Moral.*, XIII, 35; III, 26-29; IV, 56; IX. 61. S. Isidore, *Sentent.*, I, 14, 12.
7. S. Grég., *Moral.*, III, 26-29.

mort d'un innocent il a acquitté la dette de mort qui pesait sur nous : « Eos ille a debitis suis eripuit qui pro nobis sine debito mortis mortem solvit... Qui enim pro nobis mortem carnis indebitam reddidit nos a debita animae morte liberavit[1]. » « Poenam peccati nostri suscepit, ut per indebitam poenam suam debitam aboleret culpam nostram[2]. » Son sang est la rançon, le prix de notre délivrance[3]. Dès lors, la colère divine est apaisée, et, en même temps que l'homme recueille dans les exemples de Jésus-Christ des leçons de sainteté, Dieu est contraint, en quelque sorte, d'arrêter les effets de sa justice :

« Quia iustus in hominibus solus (Christus) apparuit, et tamen ad poenam culpae etiam sine culpa pervenit, et hominem arguit ne delinqueret, et Deo obstitit ne feriret... Patiendo ergo utrumque arguit, qui et culpam hominis iustitiam aspirando corripuit, et iram iudicis moriendo temperavit... et exemplo hominibus quae imitarentur praebuit, et Deo in se opera, quibus erga homines placaretur, ostendit[4]. »

Cet apaisement, cette disposition propice de Dieu à notre égard remonte d'ailleurs d'une certaine façon, suivant une remarque de Cassiodore, au moment même de l'incarnation, au moment où le Père nous donna le Christ comme prêtre et hostie[5]. Ces derniers mots introduisent un nouvel aspect sous lequel nos auteurs considèrent la mort de Jésus-Christ. Cette mort est un sacrifice[6] : sacrifice nécessaire, observe saint Grégoire, car la faute ne pouvait être effacée que par un sacrifice, et par un sacrifice dont la victime ne fût pas un

1. S. Grég., *In evangel. homil.* XXXIX, 8; *Moral.*, XVII, 47.
2. S. Isid., *Sentent.*, I, 14, 12.
3. Bède, *Homil.*, II, 1, col. 138; cf. S. Léon, *Sermo* LXII,
4. S. Grég., *Moral.*, IX, 61; cf. XXIV, 6. Rapprocher ce mot de saint Léon : « ... ut Pater propitiaretur, Filius propitiaret, Spiritus sanctus igniret » (*Sermo* LXXVII, 2).
5. *In psalm.* LXIV, vers. 3.
6. Cassien, *De coenob. instit.*, III, 3.

animal sans raison ni un homme coupable, mais un innocent et un saint[1]; sacrifice dont Jésus-Christ est le prêtre en même temps que la victime[2]. Ce prêtre a immolé sa vie en sacrifice : « Fecit pro nobis sacrificium, corpus suum exhibuit pro peccatoribus victimam sine peccato[3] ». Il l'a immolée librement, car la passion de Jésus-Christ n'a été ni contrainte, ni forcée[4]; et grâce à ce sacrifice, spécialement offert pour nos péchés, nous avons été délivrés de nos fautes, affranchis de la mort et réconciliés avec Dieu[5]. Dans le Christ seul, suivant une parole célèbre de saint Léon, rappelée par Cassiodore, tous les hommes ont été crucifiés, tous sont morts, ont été ensevelis, tous sont ressuscités[6].

Dans l'exposé qui précède, on a considéré la mort de Jésus-Christ, vis-à-vis de l'homme, comme un remède à sa chute, vis-à-vis de Dieu, comme une expiation du péché exigée par sa justice, et un moyen de rétablir l'homme dans son amitié. Mais le démon aussi se trouve intéressé dans ce mystère. Par le péché, l'homme était son captif, et la rédemption lui enlève cette proie. Comment cela? Par la force ou par la justice? Par la justice. On se rappelle que saint Ambroise, suivant ici Origène, avait représenté le sang de Jésus-Christ comme une rançon payée au diable par le Sau-

1. *Moral.*, XVII, 46.

2. « Per Aaron sacerdotem ille indicatur sacerdos qui veri pontificis sacramentum, non in alieni generis hostia, sed in oblatione corporis et sanguinis sui solus implevit : idem sacerdos, idem victima, propitiator et propitiatio, omniumque mysteriorum quibus nuntiabatur effector » (S. PROSPER, *In psalm.* CXXXII, vers. 2; cf. S. FULG., *Epist.* XIV, 37; *Ad Trasimund.*, III, 30; S. LÉON, *Sermo* LXVIII, 3).

3. S. GRÉG., *Moral.*, XVII, 46.

4. S. PROSPER, *In psalm.* CVIII, vers. 5; CIII, vers. 19; CASSIODORE, *In psalm.* LXXXVII, vers. 5.

5. S. LÉON, *Sermo* LIV, 3; S. FULG., *Ad Trasimund.*, I, 15; BÈDE, *In I Ioann.*, IV, col. 408; *In Ioann.*, III, col. 671.

6. S. LÉON, *Epist.* CLXV, 5; CASSIODORE, *In psalm.* LIV, conclusio.

veur, pour nous racheter. Après lui, cette explication disparaît chez les latins, et l'on revient à la théorie de l'abus du pouvoir que saint Augustin avait préférée. Saint Léon l'expose plusieurs fois. Dieu, bien qu'il l'eût pu, n'a pas voulu user de sa toute-puissance pour nous arracher au démon : il a voulu que tout se passât suivant la justice, « magis uteretur iustitia rationis quam potestate virtutis [1] » ; et il était convenable d'ailleurs que l'humanité se délivrât en quelque sorte elle-même, et que le diable fût vaincu par cette nature dont il avait triomphé : « ut nequitiae hostilis adversitas de eo quod vicerat vinceretur, et per ipsam naturam naturalis repararetur libertas per quam generalis fuerat illata captivitas [2] ». Le Verbe s'incarne donc : il prend nos infirmités et nos faiblesses : le démon y est trompé ; il croit Jésus un homme ordinaire ; il le persécute, et finalement le met à mort comme si le Sauveur lui appartenait et avait mérité ce châtiment. C'est une pure cruauté, un abus de pouvoir dont il est juste que le démon soit puni. Puisqu'il a injustement frappé l'innocent, il perdra ses droits sur les coupables : les pécheurs deviendront libres : « Per iniustitiam plus petendi, totius debiti summa vacuatur [3] ». Nous retrouvons ces mêmes idées en substance dans Fulgence Ferrand [4], dans saint Césaire [5], Cassiodore [6], saint Grégoire [7], saint Isidore [8].

Mais de plus, la poésie est venue animer ces concep-

1. *Sermo* LXIV, 2 ; XXII, 3 ; XXVIII, 3 ; LVI, 1.
2. *Sermo* LXIII, 1.
3. *Sermo* XXII, 3, 4 ; LXI, 4 ; LXIV, 2 ; LXIX, 3, 4.
4. *Epist.* III, 5.
5. *Homilia* III *de paschate*, col. 1049.
6. *In psalm.* LIV, conclusio.
7. *Moral.*, XVII, 46, 47. On remarquera que saint Grégoire qualifie ici le pouvoir du démon sur nous de *quasi-juste*. Saint Isidore imite cette réserve. J. RIVIÈRE, *Le dogme de la rédemption chez S. Augustin*, Paris, 1928.
8. *Sentent.*, I, 14, 12.

tions un peu froides, et présenter sous une forme pittoresque la déception et la défaite du démon, trompé par les apparences humaines de Jésus-Christ. On se rappelle cette comparaison, donnée par saint Grégoire de Nysse, du poisson vorace qui se jette sur l'appât et se prend à l'hameçon. Nos auteurs n'ont garde de la laisser perdre, et la répètent à l'envi [1]. Une comparaison analogue est celle de l'oiseau que le grain attire et qui se prend au filet [2] : toutes images où l'on aurait tort de voir autre chose qu'une façon vive de représenter la victoire de Jésus-Christ sur l'ennemi du genre humain.

§ 7. — Ecclésiologie.

Les écrits de saint Augustin contre les donatistes avaient mis en lumière cette vérité, que l'Église visible est un *corpus mixtum*, un champ où l'ivraie est mêlée au bon grain. Cette doctrine continue à être professée en Afrique par saint Fulgence [3], à Rome par saint Grégoire qui la transmet à saint Isidore de Séville [4]. Au ciel, remarque saint Grégoire, il n'y a que des justes; dans l'enfer il n'y a que des méchants; mais l'Église de la terre contient des uns et des autres : « In hac ergo Ecclesia nec mali sine bonis, nec boni sine malis esse possunt [5]. » Cela n'empêche pas cette Église d'être le corps de Jésus-Christ, de ne former avec lui, suivant l'expression de saint Prosper, qu'un

1. FULG. FERRAND, *Epist.* III, 5; CASSIOD., *In psalm.* LIV, conclusio; S. GRÉG., *Moral.*, XXXIII, 14, 17; *In evangel. homil.* XXV, 8; S. ISID., *Sentent.*, I, 14, 14.
2. S. GRÉG., *Moral.*, XXXIII, 31; S. ISID., *Sentent.*, I, 14, 13.
3. *De remiss. peccat.*, I, 18; *De fide*, 84.
4. *Sentent.*, I, 16, 3.
5. *In evang. homil.* XXXVIII, 7, 8.

seul homme : « Caput et corpus, Christus et Ecclesia unus homo, unus est Christus[1]. »

Aussi, comme le Christ est la source de toute vérité et de toute grâce, ne trouve-t-on que dans l'Église la vérité religieuse et la grâce de la sanctification et du salut. Elle est chargée d'enseigner les hommes, de les diriger vers le ciel, et elle le fait infailliblement; elle est la dépositaire et la dispensatrice des dons divins fruits de la rédemption, et on ne les reçoit utilement que de ses mains. Écoutons la belle apostrophe de Cassiodore : « O vere sancta, o immaculata, o perfecta mater Ecclesia quae, divina gratia largiente, sola vivificas, sola sanctificas... cuius piae confessioni nihil addi, nihil minui potest... sola inoffenso fidei cursu sine periculo diluvii constanter enavigas, nec ullis erroribus aquiescis... Nescis loqui nisi quod expedit credi[2]. » Avant lui, saint Fulgence avait écrit avec plus de rigueur : « Extra Ecclesiam catholicam nullus accipit indulgentiam peccatorum... Extra hanc Ecclesiam nec christianum nomen aliquem iuvat, nec baptismus salvat, nec mundum Deo sacrificium offertur, nec peccatorum remissio accipitur, nec aeternae vitae felicitas invenitur. Una est enim Christi Ecclesia, una columba, una dilecta, una sponsa[3]. »

Donc, en dehors de l'Église, ni les bonnes œuvres et les aumônes ne sont utiles et fructueuses, ni le martyre lui-même ne saurait être couronné[4]; c'est-à-dire que hors de l'Église il n'y a point de salut. Saint Fulgence le réaffirme dans ce texte classique : « Firmissime tene et nullatenus dubites quemlibet haereticum sive schis-

1. *In psalm.* CXXVII, vers. 4.
2. *In psalterium*, praefatio, XVII, col. 23.
3. *De remiss. peccatorum*, I, 22. Cf. S. Prosper, *In psalm.* CXXXI, vers. 7; CXLVII, vers. 13.
4. Cassiodore, *In psalm.* CXV, vers. 6; S. Grég., *Moral.*, XXV, 12, 13; S. Isid., *Sentent.*, I, 16, 12.

maticum in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti baptizatum, si Ecclesiae catholicae non fuerit aggregatus, quantascumque eleemosynas fecerit, etsi pro Christi nomine etiam sanguinem fuderit, nullatenus posse salvari[1]. »

Au moment où nous sommes, cette Église en Occident avait commencé à ouvrir son sein aux multitudes barbares qui envahissaient l'empire. Du morcellement des régions qui obéissaient autrefois aux romains, et de la formation de nouveaux royaumes indépendants résulta un arrêt dans le mouvement de concentration qui, depuis un siècle surtout, allait à resserrer, au point de vue ecclésiastique, les liens qui unissaient à l'Église romaine les églises particulières[2]. L'opposition au V[e] concile général et aux décisions de Vigile, qui au VI[e] siècle entraîna dans le schisme des provinces entières, est un fait qu'on ne saurait non plus négliger quand on se demande quelle notion avaient exactement de la primauté romaine les évêques récalcitrants. Mais enfin, et quelles qu'aient été les défaillances particulières, cette primauté était sans discussion acceptée par tout l'Occident. Il était entendu que, dans les questions de dogme et de discipline générale, les décisions du pape faisaient autorité ; que ses décrétales avaient force de loi comme les canons des conciles ; que Rome était le centre de l'unité de l'Église, et que seulement dans la communion avec le siège apostolique pouvait se conserver l'intégrité de la foi et de la vie chrétienne. Pierre a été constitué par Jésus-Christ le

1. *De fide*, 80 ; cf. 78-79 ; S. GRÉG., *Moral.*, XIV, 5 ; BÈDE, *Hexaemeron*, I, col. 85, 86. Dans les *Statuta ecclesiae antiqua*, qui sont en tout cas du VI[e] siècle (D. Morin conteste leur attribution à saint Césaire), on demande au candidat à l'épiscopat s'il croit « si extra ecclesiam catholicam nullus salvetur » (*P. L.*, LVI, col. 880).

2. Sur ce point v. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 29 et suiv.

fondement et le chef de l'Église universelle, son maître et son docteur infaillible, et Pierre vit et parle toujours en ses successeurs[1]. Ces idées et ces expressions se retrouvent un peu partout chez les auteurs que nous étudions, par exemple chez saint Pierre Chrysologue[2], chez Maxime de Turin[3], chez saint Fulgence[4], chez Bède[5]; mais elles ont été surtout magnifiquement développées par saint Léon et saint Grégoire. Qui ne connaît ces périodes d'une sérénité si large, dans lesquelles le premier expose toute l'économie de l'évangélisation du monde et du gouvernement de l'Église :

« Divinae cultum religionis, quem in omnes gentes omnesque nationes Dei voluit gratia coruscare, ita Dominus noster Iesus Christus humani generis salvator instituit, ut veritas, quae antea legis et prophetarum praeconio continebatur per apostolicam tubam in salutem universitatis exiret... Sed huius muneris sacramentum ita Dominus ad omnium apostolorum officium pertinere voluit, ut in beatissimo Petro omnium apostolorum summo principaliter collocarit; et ab ipso quasi quodam capite dona sua velit in corpus omne manare, ut exsortem se mysterii intellegeret esse divini qui ausus fuisset a Petri soliditate recedere. Hunc enim in consortium individuae unitatis assumptum, id quod ipse erat voluit nominari dicendo : *Tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam* (*Matth.*, XVI, 18); ut aeterni templi aedificatio mirabili munere gratiae Dei, in Petri soliditate consisteret : hac Ecclesiam suam firmitate corroborans, ut illam nec humana temeritas posset appetere nec portae contra illam inferi praevalerent[6] ». — « Manet ergo, dispositio veritatis, et beatus Petrus in accepta fortitudine petrae perseverans, suscepta Ecclesiae gubernacula non reliquit. Sic enim prae caeteris est ordinatus ut, dum petra dicitur,

1. Sur l'histoire du mot « *papa* » v. P. DE LABRIOLLE, dans le *Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétienne*, I (1911), p. 215 et suiv. C'est au VIe siècle que l'on commence à réserver à l'évêque de Rome l'appellation de *papa*, décernée jusqu'alors presque indistinctement à tous les évêques en Occident. P. BATIFFOL, *Papa, Sedes apostolica, Apostolatus*, dans *Rivista di archeologia cristiana*, 1925, p. 99-116.
2. *Epist. ad Eutychetem*, inter epist. S. Leonis, *Epist.* XXV, 2.
3. *Sermo* XCIV, col. 722; *Homil.* LIV, col. 353.
4. *Epist.* XVII, 21.
5. *Homil.*, II, 16, col. 223.
6. *Epist.* X, 1.

dum fundamentum pronuntiatur, dum regni caelorum ianitor constituitur, dum ligandorum solvendorumque arbiter, mansura etiam in caelis iudiciorum suorum definitione praeficitur, qualis ipsi cum Christo esset societas per ipsa appellationum eius mysteria nosceremus. Qui nunc plenius et potentius ea quae sibi commissa sunt peragit... In universa namque Ecclesia *Tu es Christus Filius Dei vivi* quotidie Petrus dicit, et omnis lingua quae confitetur Dominum magisterio huius vocis imbuitur... His itaque modis, dilectissimi, rationali obsequio celebratur hodierna festivitas, ut in persona humilitatis meae ille intellegatur, ille honoretur, in quo et omnium pastorum sollicitudo cum commendatarum sibi ovium custodia perseverat, et cuius dignitas etiam in indigno haerede non deficit[1]. »

Saint Grégoire ne parle pas cette belle langue; mais il n'est pas pour cela moins énergique à affirmer que saint Pierre « primus erat in apostolatus culmine »; qu'il est le prince des apôtres à qui « cura totius Ecclesiae et principatus committitur[2] »; que l'évêque de Rome est le chef de la foi (*caput fidei*); qu'en matière de foi son jugement est souverain; que le siège de Rome « universali Ecclesiae iura sua transmittit »; que l'Église de Constantinople lui est soumise, comme les autres; que sans l'autorité et le consentement du siège apostolique, ce qui est résolu dans les synodes ne saurait avoir aucune force[3]. Mais surtout ces deux grands papes firent passer, si l'on peut ainsi parler, ces idées, déjà existantes avant eux, dans la vie quotidienne de leurs contemporains, et, par la sollicitude effective qu'ils montrèrent pour toutes les églises, par leur incessante intervention dans toutes les parties du monde chrétien, firent de leur autorité œcuménique

1. *Sermo* III, 3, 4; V, 4. Sur l'idée que la primauté du pape est bien de droit divin, voir le décret de Gélase, II : « Romana ecclesia nullis synodicis constitutis caeteris ecclesiis praelata est, sed evangelica voce Domini et salvatoris nostri primatum obtinuit » (*Matth.*, XVI, 18).

2. *In Ezechiel*, II, homil. VI, 9; *In evang. homil.* XXIV, 4; *Epist.* V, 18, 20, col. 740, 746; VII, 40, 41.

3. *Epist.* III, 57; V, 54; IX, 12, col. 957; IX, 68, col. 1005; XIII, 37.

une réalité partout sentie[1]. Entre leurs successeurs, les papes Hormisdas[2], Martin Ier et Agathon ne montrèrent pas une moindre conviction de leur droit; et l'on sait avec quelle vigueur le dernier, à l'imitation de saint Léon, imposa sa décision doctrinale dans l'affaire monothélite. Ni l'un ni l'autre d'ailleurs ne supposèrent que l'on pût examiner à nouveau leur enseignement, ni mettre en question son orthodoxie.

D'autre part, et bien que l'Église se pose comme souveraine dans l'ordre spirituel en face de l'État souverain dans l'ordre temporel[3], leurs rapports deviennent, dans la période que nous étudions, de plus en plus étroits. L'autorité civile, affaiblie dans les régions restées romaines, inexpérimentée et sans culture dans les nouveaux royaumes barbares, s'appuie volontiers sur le prestige moral du clergé, et lui demande le secours de sa science. L'Église, dont beaucoup des envahisseurs ne sont pas moins ennemis que de l'Empire, doit recourir au bras séculier pour se défendre contre des attaques que ses anathèmes ne suffisent pas à repousser. Aussi saint Léon proclame-t-il, après saint Augustin, que le pouvoir est donné aux princes « non ad solum mundi regimen, sed maxime ad Ecclesiae praesidium[4] »; saint Fulgence, que le devoir de

1. On sait cependant que saint Grégoire repoussait pour lui-même le titre de patriarche universel (*Epist.* V, 43, col. 771; VIII, 30, col. 933).

2. Remarquer, dans la fameuse formule qu'Hormisdas fit souscrire aux évêques grecs en 519, ces deux idées : 1° que la règle de foi est dans la doctrine des Pères et plus spécialement dans celle du siège apostolique; 2° que l'on ne saurait être dans la communion de l'Église qu'à la condition d'être en communion avec le siège apostolique. *P. L.*, LXIII, col. 444, 445.

3. V. Gélase, *Epist.* VIII : « Duo quippe sunt, imperator auguste, quibus principaliter mundus hic regitur, auctoritas sacra pontificum et regalis potestas. In quibus tanto gravius est pondus sacerdotum, quanto etiam pro ipsis regibus Domino in divino reddituri sunt examine rationem » (*P. L.*, LIX, 42).

4. *Epist.* CLVI, 3; cf. CXI, 1; CLXIV, 1; CLXV, 10.

l'empereur chrétien est de faire servir son autorité à procurer « la paix et la tranquillité de l'Église[1] » ; saint Grégoire, que l'intention du ciel en conférant le pouvoir à ceux qui gouvernent est « ut qui bona appetunt adiuventur, ut caelorum via largius pateat, ut terrestre regnum caelesti regno famuletur[2] ». Saint Isidore parle de même[3].

Cette protection de l'Église par l'État entraînait la répression matérielle par celui-ci des hérésies et des schismes qui pouvaient la troubler. On a vu que cette conséquence était acceptée de saint Augustin : elle l'est aussi par nos auteurs. Saint Léon enseigne que l'empereur a le devoir de réprimer les menées des hérétiques obstinés, ennemis à la fois de la paix civile et religieuse[4]. Saint Grégoire exhorte le préfet Pantaléon à ne pas tolérer les excès des donatistes[5] ; et saint Isidore énonce le principe que « saepe per regnum terrenum caeleste regnum proficit, ut qui intra Ecclesiam positi contra fidem et disciplinam Ecclesiae agunt rigore principum conterantur[6] ».

1. *De verit. praedestin.*, II, 38.
2. *Epist.* III, 65, col. 663.
3. *Sentent.*, III, 51, 4.
4. *Epist.* CXVIII, 1. La lettre XV (col. 679, 680) semble contenir une approbation des mesures rigoureuses prises contre Priscillien et ses fauteurs. Mais il est au moins douteux que cette lettre soit authentique.
5. *Epist.* IV, 34. Quant aux païens qui pratiquent les aruspices et les sortilèges, saint Grégoire veut que les esclaves soient punis « verberibus cruciatibusque », et les hommes libres « inclusione digna districtaque », afin qu'ils reviennent à la santé de l'âme (*Epist.* IX, 65; cf. IV, 25, 26; V, 8). Ailleurs cependant et pour les juifs, il détourne des voies de rigueur pour recommander la persuasion et la douceur (*Epist.* I, 35, 47; IX, 6).
6. *Sentent.*, III, 51, 5; cf. 6.

§ 8. — Les sacrements, le baptême, la confirmation.

Saint Augustin avait vu dans le sacrement essentiellement un signe sensible de la grâce, un rite qui signifie la grâce, et qui entraîne la production certaine de cette grâce, quand il est posé dans les conditions voulues. Cette notion fut reprise par saint Isidore. Reproduisant la définition donnée par saint Augustin dans la lettre LV, 2, à Janvier, lui aussi déclara que le sacrement consiste dans une cérémonie, signe d'une chose que l'on doit recevoir saintement : « Sacramentum est in aliqua celebratione cum res gesta ita fit ut aliquid significare intellegatur, quod sancte accipiendum est[1]. » Mais il eut le tort de rechercher l'étymologie du mot *sacramentum* dans le mot *secretum*, ce qui l'amena à rapprocher le *sacrement* proprement dit du *mystère*, et à diminuer un peu ce que sa première notion avait de précis : « Sunt autem sacramenta baptismus et chrisma, corpus et sanguis. Quae ob id sacramenta dicuntur quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur, unde et a *secretis* virtutibus et a *sacris* sacramenta dicuntur... unde et graece mysterium dicitur, quod secretam et reconditam habeat dispositionem[2]. »

On a pu remarquer dans ce texte que saint Isidore distingue le sacrement ou rite extérieur de ce qu'il signifie et du *salut* qui y est opéré (*salutem eorumdem sacramentorum*). Au numéro 41, il appelle ce salut, cette grâce de salut l'*effet* du sacrement : « Quae (sacramenta) ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt quia sanctus in ea manens Spiritus eumdem sacramen-

1. *Etymol.*, VI, 19, 39.
2. *Etymol.*, VI, 19, 39, 40, 42.

torum latenter operatur effectum. » C'est la *res* ou *virtus sacramenti* de saint Augustin. Le sacrement, pour Isidore comme pour Augustin, comprend deux choses, le rite et l'effet de grâce qui en est la suite.

Sur les parties du rite lui-même, sur sa décomposition en *elementum* et en *verbum*, mise en lumière par saint Augustin, nous ne trouvons dans nos auteurs aucune considération théorique, bien qu'en pratique ils l'aient certainement connue. Notons seulement chez eux la persistance de cette conception quelque peu matérielle du sacrement, qui avait été celle de Tertullien, de saint Ambroise et de saint Augustin, et qui attribue à la matière du rite, eau du baptême, huile de la confirmation, de par la bénédiction préalable qu'elle a reçue, une vertu purificatrice et sanctificatrice. Cette bénédiction fait descendre dans les eaux baptismales l'Esprit-Saint, qui leur communique une puissance régénératrice, ou même qui opère en elles et par elles la régénération. Saint Léon écrit : « Omni homini renascenti aqua baptismatis instar est uteri virginalis, eodem Spiritu sancto replente fontem qui replevit et virginem, ut peccatum quod ibi vacuavit sacra conceptio, hic mystica tollat ablutio[1]. » Maxime de Turin esquisse la même théorie[2]; mais saint Isidore l'expose nettement : « Invocato enim Deo, descendit Spiritus sanctus de caelis, et medicatis aquis, sanctificat eas de semetipso ; et accipiunt vim purgationis, ut in eis et caro et anima delictis inquinata mundetur[3]. » Cette invocation de Dieu n'est pas la formule trinitaire, c'est la formule de la bénédiction de l'eau, bénédiction que l'on regarde, en conséquence, comme très importante pour l'efficacité du sacrement : « Nisi

1. *Sermo* XXIV, 3.
2. *Sermo* XIII, col. 558.
3. *Etymol.*, VI, 19, 49.

nomine et cruce ligni Christi fontis aquae tangantur, nullum salvationis remedium obtinetur[1]. »

Par les textes cités de saint Léon et de saint Isidore, nous voyons quelle idée les auteurs de ce temps se font plus volontiers de l'action sacramentelle. Cette action — on le dira plus longuement tout à l'heure à l'occasion du baptême — n'a nullement son principe dans la foi et la sainteté du ministre, ni dans les dispositions du sujet : elle vient du rite même ; mais dans le rite et sous le rite, on considère que c'est la vertu de Jésus-Christ ou du Saint-Esprit qui s'exerce et qui produit l'effet du sacrement. Rappelons les textes de saint Isidore : « Sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur... Quae (sacramenta) ideo fructuose penes Ecclesiam fiunt quia sanctus in ea manens Spiritus sanctus eumdem sacramentorum latenter operatur effectum[2]. » Bien plus, dans cette insistance à noter que les sacrements sont reçus fructueusement dans l'Église, parce que le Saint-Esprit demeure en elle, on trouvera aisément un écho de la pensée de saint Augustin, qui ne croyait pas que le baptême pût être reçu *salubriter* en dehors de la vraie Église, même dans le cas de bonne foi, parce que cette Église seule possède le Saint-Esprit et est la dispensatrice de toute grâce[3]. Cette opinion allait à diminuer un peu la valeur absolue du rite. C'est sans doute pour maintenir cette valeur entière que Bède, rompant ici avec l'évêque d'Hippone, enseigna au contraire que, dans le cas de bonne foi, on reçoit hors de l'Église fructueusement le baptême, sauf l'obligation de revenir à la vraie Église dès qu'on la connaîtra[4]. Il

1. S. ILDEFONSE, *De cogn. bapt.*, CIX ; cf. *Sermo ad catechumenos*, 3 (*P. L.*, XL, col. 694).
2. Et cf. MAXIME DE TURIN, *Sermo* XIII, col. 557, 558.
3. Cf. le tome II, p. 403, 404.
4. *Hexaemeron*, II, col. 101.

proclamait ainsi que le rite sacramentel reçoit tout son effet, même quand il est posé par un ministre illégitime.

La liste en quelque sorte officielle des sacrements reste ce qu'elle était dans les siècles précédents : « Sunt autem sacramenta, écrit Isidore, baptismus et chrisma, corpus et sanguis[1] » : ce sont les rites de l'initiation chrétienne. Saint Léon parle cependant du sacrement du sacerdoce[2]; Salvien des *connubii sacramenta*[3]. Mais il ne faut pas accorder à ces façons de parler trop d'importance : dans l'imprécision où restait encore la notion de sacrement[4], le fait d'appeler un rite ou un état un sacrement ne prouve pas qu'on en fît un sacrement au sens strict où nous prenons ce mot.

Sur les sacrements de l'initiation chrétienne, et sur le baptême en particulier, il reste de saint Ildefonse de Tolède un *De cognitione baptismi* dont le fond est probablement plus ancien, et qui donne une description minutieuse des cérémonies qui, en Espagne, accompagnaient le baptême chrétien. Mais ce n'est pas d'ailleurs notre unique source d'information.

Le baptême chrétien était d'abord nettement distingué du baptême de Jean. Celui-ci par lui-même ne remettait pas les péchés : celui de Jésus les remet; le premier était conféré par un homme : le nôtre l'est par le Christ comme ministre principal[5].

Dans le nouveau baptême, le baptisé était plongé trois fois dans l'eau, sauf en Espagne où, en haine de

1. *Etymol.*, VI, 19, 39.
2. *Epist.* XII, 3.
3. *De gubernatione Dei*, IV, 5.
4. Joignez-y les sens multiples qu'avait en latin le mot *sacramentum*. Saint Léon parle sans cesse de l'incarnation comme d'un *sacramentum*.
5. MAXIME DE TUR., *Sermo* XIII, col. 557 ; S. GRÉG., *In evang. homil.* XX, 2; BÈDE, *Homil.* I, 3, col. 22.

l'arianisme et pour affirmer l'unité divine, on se contentait d'une seule immersion[1]. L'immersion était accompagnée de la formule trinitaire, regardée comme absolument indispensable. Omettre le nom d'une des personnes de la Trinité était rendre le baptême nul[2]. On se demandait toujours cependant quelle est la valeur du baptême conféré *in nomine Iesu*, et, tandis que saint Fulgence n'ose au fond se prononcer pour ni contre[3], l'auteur du *De Trinitate* attribué à Vigile de Tapse admet cette valeur sans hésitation, parce que, dans le nom de Jésus, sont compris ceux du Père et du Saint-Esprit[4].

L'effet du baptême est d'effacer le péché originel et en général tous les péchés, et de donner la grâce et la vie surnaturelle[5]. On a remarqué avec raison que, depuis saint Augustin, à qui la doctrine du péché d'origine doit son développement, le rôle purificateur du baptême par rapport à ce péché est mis, par nos auteurs, dans un relief spécial, et prend le pas sur sa qualité de sacrement de l'initiation chrétienne. Or, le péché originel, enseigne saint Grégoire[6], était effacé avant Jésus-Christ, ou par la simple foi chez les enfants, et par la vertu du sacrifice chez les adultes, ou, chez les descendants d'Abraham, par la circoncision. Mais actuellement, le baptême est devenu nécessaire pour cet objet : il ne peut plus être suppléé que par

1. *Concil. Toletan. IV*, 6, tenu en 633 (MANSI, X, 618). Saint Martin de Braga, dans son livre *De trina mersione*, avait combattu la coutume espagnole comme entachée de sabellianisme; mais saint Grégoire l'avait déclarée recevable, « quia in una fide nihil officit sanctae Ecclesiae consuetudo diversa ». Cf. S. ILDEFONSE, *De cogn. bapt.*, CXVII.

2. S. FULGENCE, *Epist.* VIII, 19; S. ILDEF., *De cogn. bapt.*, CXII.

3. *Contra Fabianum*, fragm. XXXVII, col. 830-832.

4. *De Trinitate*, XII, col. 324.

5. MAXIME DE TUR., *Homil.* XCVIII, col. 481, 482; *Sermo* XVI col. 567; S. FULG., *Epist.* XII, 18; S. GRÉG., *Epist.* XI, 45, col. 1162.

6. *Moral.*, IV, praef., cap. III, col. 635 ; cf. BÈDE, *Hexaem.*, IV, col. 163, 185; *Homil.* I, 10, col. 54.

le martyre, qui lui-même est un baptême parfait[1].

Le ministre ordinaire du baptême était l'évêque assisté des prêtres et des diacres. En cas de nécessité seulement, il était permis aux clercs inférieurs ou aux fidèles laïques de baptiser[2].

Quant à la valeur du baptême administré par les hérétiques, c'est une question qui restait toujours actuelle en Occident par suite du mélange des envahisseurs ariens avec les populations catholiques, mais sur laquelle on était pleinement fixé par les décisions de l'Eglise et l'autorité de saint Augustin. Saint Léon, saint Grégoire, Gennade, saint Fulgence, saint Isidore, saint Ildefonse sont unanimes à enseigner que le baptême conféré par les hérétiques au nom de la Trinité ne doit pas être renouvelé[3]. Ce n'est pas à dire que ce baptême soit regardé comme fructueux et effaçant les péchés. On a vu que saint Isidore paraît admettre la solution augustinienne qui considérait le sacrement même reçu de bonne foi comme inefficace en ces circonstances. Et il semble bien que ce soit aussi l'opinion de saint Fulgence quand il écrit absolument : « Baptismus autem extra Ecclesiam quidem esse potest, sed nisi intra Ecclesiam prodesse non potest[4] ».

Mais de plus, celui qui, baptisé dans l'hérésie, revenait à l'Église, devait être réconcilié par un rite spécial, qui complétait en quelque sorte son baptême. Ce rite, on l'a dit ailleurs, paraît bien avoir été pendant

1. MAXIME DE TUR., *Sermo* LXXXVIII, col. 708, 709; GENNADE, *De eccl. dogm.*, 74; S. GRÉG., *Moral.*, IV, praef., cap. III, col. 635.

2. Cf. S. ILDEF., *De cogn. bapt.*, CXVI.

3. S. LÉON, *Epist.* CLIX, 7; S. GRÉG., *Epist.* XI, 67; GENNADE, *De eccl. dogm.*, 52; S. FULG., *De fide*, 41; *Contra Fabian.*, fragm. XXIX. col. 795; S. ISID., *De eccl. offic.*, II, 25, 9; S. ILDEF., *De cogn. bapt.*, CXXI. On remarquera que ces deux derniers auteurs justifient cette solution, comme saint Augustin, par la doctrine du caractère : « Character est enim regis mei : non ero sacrilegus si corrigo desertorem et non muto characterem » (S. ISID., *loc. cit.*, 10).

4. *De fide*, 41.

longtemps la confirmation elle-même. Saint Augustin cependant l'en avait distingué[1]; et il s'en distinguait effectivement au point de vue extérieur, dans les pays de rite romain, où cette réconciliation se faisait par la seule imposition de la main. C'est ce que constate saint Grégoire : « Unde arianos per impositionem manus occidens, per unctionem vero sancti chrismatis ad ingressum sanctae Ecclesiae catholicae oriens reformat[2]. » Mais l'occident dont il est ici question doit s'entendre avec grande restriction, car, en Gaule, en Espagne et dans la Haute-Italie, c'est-à-dire dans les pays de rite gallican, la cérémonie comportait l'onction du chrême et l'imposition de la main, soit tout le rite de la confirmation : « Haeretici autem, écrit saint Isidore, si tamen in Patris et Filii et Spiritus sancti attestatione docentur baptisma suscepisse, non iterum baptizandi, sed solo chrismate et manus impositione purgandi sunt[3]. » Et d'ailleurs, là même où l'on se contentait de l'imposition de la main, le but de cette cérémonie était bien de conférer le Saint-Esprit au sujet réconcilié : « Qui baptismum ab haereticis acceperunt, dit saint Léon,... sola invocatione Spiritus sancti per impositionem manuum confirmandi sunt, quia formam tantum baptismi sine sanctificationis virtute sumpserunt[4]. » L'idée qui inspirait cet usage est très nettement marquée par le même pape. Les hérétiques peuvent poser validement le rite baptismal, la *forma baptismi*, mais ils ne sauraient en donner l'effet ni

1. V. tome II, p. 441, note 4.
2. *Epist.* XI, 67, col. 1205, 1206.
3. *De eccles. offic.*, II, 25, 9. Il semble que Gennade mêle les deux rites, car, pour les adultes capables de confesser leur foi, il dit simplement : « Confirmatur manus impositione »; mais pour les enfants et les faibles d'esprit il requiert qu'ils soient « manus impositione et chrismate communiti » (*De eccles. dogm.*, 52).
4. *Epist.* CLIX, 7. V. sur tout ceci L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 325-328.

conférer le Saint-Esprit, et c'est pourquoi ceux qu'ils ont baptisés « baptizandi non sunt, sed per manus impositionem, invocata virtute Spiritus sancti, quam ab haereticis accipere non potuerunt, catholicis copulandi sunt[1] ».

La confirmation suivait, dans les cas ordinaires, immédiatement le baptême. Jusqu'au IVe siècle, elle se donnait exclusivement, en Occident, par l'imposition de la main accompagnée d'une invocation de l'Esprit septiforme. Mais, au IVe siècle, l'usage s'introduisit à Rome d'abord, puis, à partir du milieu du Ve siècle, se répandit peu à peu dans les pays de rites gallican, milanais et espagnol, d'ajouter à l'imposition de la main une onction de chrême faite sur le front avec formule appropriée : c'était proprement la *consignation*[2]. L'effet du sacrement était de conférer au nouveau chrétien la plénitude du Saint-Esprit. Car le Saint-Esprit avait agi sans doute dans le baptême du néophyte pour le purifier de ses péchés et le faire enfant de Dieu; mais, dans la confirmation, remarque Bède après saint Augustin, « amplior eiusdem Spiritus sancti gratia per impositionem manus episcopi solet caelitus dari[3] ».

Donner la confirmation était d'ailleurs en principe

1. *Epist.* CLXVII, inquis. 18; CLXVI, 2.

2. Voir GALTIER, *La consignation dans les Eglises d'Occident*, dans la *Revue d'histoire ecclés.*, XIII (1912), p. 257-391. Il y eut dès lors dans le rite total de l'initiation chrétienne deux onctions de chrême, l'une qui suivait l'ablution baptismale et qui était un complément du baptême, l'autre qui suivait l'imposition de la main et qui faisait partie de la confirmation. Celle-ci symbolisait l'action de l'Esprit-Saint. A la première les auteurs attribuent particulièrement l'effet de sacrer le chrétien, de lui conférer une royauté et un sacerdoce spirituels : « Caput vestrum chrismate, id est oleo sanctificationis infundimus. per quod ostenditur baptizatis regalem et sacerdotalem conferri a Domino dignitatem » (S. MAXIME DE TUR., *Tract.* III *De baptismo*, col. 777,778; S. ISIDORE, *De eccles. offic.*, II, 25, 2; 27, 1; Cf. S. ILDEF., *De cogn. bapt.*, CXXIII).

3. *In Marc. evang. expos.*, I, 1, col. 138.

réservé à l'évêque : « Hoc autem solis pontificibus deberi, écrit saint Isidore d'après le pape Innocent I[er], ut vel consignent, vel ut Paracletum Spiritum tradant[1] »; et la raison en avait été fournie par le même pape : c'est que « presbyteri, licet secundi sint sacerdotes, pontificatus tamen apicem non habent[2] ». En diverses circonstances cependant, on constate que les simples prêtres furent autorisés à donner la confirmation. Saint Grégoire le permit aux prêtres de Sardaigne, au cas où il n'y aurait pas d'évêque pouvant faire la cérémonie[3]. Mais en ce cas même, les prêtres devaient se servir d'huile consacrée par l'évêque : il ne leur était pas accordé de bénir le saint chrême[4].

§ 9. — L'eucharistie.

On a pu voir, dans le second volume de cet ouvrage, avec quelle fermeté la tradition latine du IVe siècle affirmait la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie. Poussant plus loin ses investigations, saint Augustin avait essayé de préciser le mode sacramentel d'exister et d'agir du corps et du sang divins. Il se l'était représenté comme un mode d'exister confinant à celui des esprits, comme un mode d'agir dont le terme était surtout spirituel, dont le principe était l'esprit vivifiant de Jésus-Christ glorieux et impassible. Mais cette explication ne détruisait pas l'affirmation première de la réalité du corps et du sang : *spirituel* ne s'opposait pas à *réel*. Saint Augustin l'avait bien en-

1. *De eccles. offic.*, II, 27, 4 ; cf. 1 ; S. ILDEF., *De cogn. bapt.*, CXXXI.
2. *Epist.* XXV, 3; cf. S. ISID., *De eccles. offic.*, II, 27, 3 ; S. ILDEF., *De cogn. bapt.*, CXXXI.
3. *Epist.*, IV, 26, col. 696; cf. IV, 9, col. 677.
4. Conc. de Tolède (400), can. 20; S. ISID., *De eccles. offic.*, II, 27, 4; S. ILDEF., *De cogn. bapt.*, CXXXI.

tendu ainsi, et les auteurs des ve-viiie siècles après lui ne le comprirent pas autrement. Si quelques-uns d'entre eux, comme saint Léon[1], Salvien[2], Fauste de Riez[3], saint Grégoire[4], Bède[5], se contentent de proclamer simplement la foi de l'Église, en se défendant de toute spéculation; si d'autres, comme l'africain Fulgence[6], se plaisent au contraire à reproduire les développements augustiniens sur le symbolisme de l'eucharistie et sa qualité de nourriture spirituelle, d'autres ne craignent pas de mêler les deux points de vue, et de tempérer en quelque sorte par ce mélange ce qu'un réalisme pur pouvait présenter de trop matériel, ce qu'un spiritualisme exclusif pouvait offrir d'indécis et de fragile. On trouve de ce procédé un spécimen assez maladroit dans les chapitres cxxxvi-cxxxviii du *De cognitione baptismi* de saint Ildefonse, qui fait suivre simplement l'exposé de l'enseignement ecclésiastique des commentaires augustiniens ; un exemple au contraire fort heureux dans ces lignes de Cassiodore : « Corpus et sanguinem suum (Salvator) in panis et vini erogatione salutariter consecravit... Sed in carne ista ac sanguine nil cruentum, nil corruptibile mens humana concipiat... sed vivificatricem substantiam atque salutarem, et

1. *Sermo* XCI, 3 : « Sic sacrae mensae communicare debetis, ut nihil prorsus de veritate corporis Christi et sanguinis ambigatis. Hoc enim ore sumitur quod fide creditur. » Saint Léon voit dans la réalité du corps eucharistique de Jésus-Christ un argument contre le monophysisme : cf. *ibid.*, 2; *Epist.* LIX, 2.

2. *Adv. avaritiam*, II, 6. Que l'on goûte ces oppositions énergiques : « Iudaei manna manducaverunt, nos Christum; Iudaei carnes avium, nos corpus Dei; Iudaei pruina o caeli, nos Deum caeli. »

3. V. l'*Homilia V^a^ de Paschate* (*P. L.*, LXVII, 1052) probablement de lui.

4. *Moral.*, XXII, 26; *In evang. homil.* XIV, 4; XXII, 7.

5. *In Marcum*, cap. XIV, col. 272; *In Lucam*, cap. XXII, col. 596; *Homil.*, II, 4, col. 151. On peut voir encore Saint Isidore, *De eccles. offic.*, I, 18, 3. Je ne ferai point état ici de la lettre VII attribuée à saint Isidore (*P. L.*, LXXXIII, 905) : elle a contre elle trop d'apparences de non-authenticité.

6. V. surtout *Contra Fabianum*, fragm. XXVIII, col. 789-791.

ipsius Verbi propriam factam, per quam peccatorum remissio et aeternae vitae dona praestantur[1]. » C'est un procédé qui se rencontre fréquemment dans les textes liturgiques de cette époque, à quelque rite d'ailleurs qu'ils appartiennent. En même temps qu'il y est question de manger, de recevoir le corps, de boire le sang de Jésus-Christ, il y est question de *cibus*, *panis*, *mensa caelestis*, de *spiritales epulae*, de *poculum spiritale*[2], autant d'expressions qui n'effacent pas les précédentes, mais qui mettent en évidence le caractère suprasensible de l'aliment divin dont il est question.

Mais le IVe siècle n'avait pas affirmé seulement la présence réelle : il avait enseigné, par la bouche de saint Ambroise et de l'auteur du *De sacramentis*, que cette présence est obtenue par la conversion du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ. Cet enseignement est aussi continué. Il l'est comme un point acquis en quelque sorte, sans explications ni discussions, impliqué dans des formules courantes. En Espagne, on prie Dieu de conformer les *oblata* au corps et au sang du Seigneur *plena transformatione*[3]. En France, on demande que le pain soit changé au corps, et le calice au sang du Christ (*translata fruge in corpore, calice in cruore*) ; on parle de *panem mutatum in carne, poculum versum in sanguine*[4] ; et saint Germain de Paris († 575-577) explique que « panis in corpore et vinum transformatur in sanguine dicente Domino de corpore suo : *Caro enim mea vere est cibus*,

1. *In psalm.* CIX, vers. 5. Cf. *In psalm.* LXIV, vers. 12.
2. V. les textes cités par Mgr Batiffol, *Etudes d'hist. et de théol. posit.*, 2e série, 3e édit., p. 341 et suiv.
3. *Missale mixtum* (*P. L.*, LXXXV, col. 250).
4. *Missale gothicum* (VIe ou VIIe siècle), *P. L.*, LXXII, col. 246, 317 cf. 237.

et sanguis meus vere est potus[1]. » En Angleterre, Bède écrit, il est vrai, moins clairement : « Panis et vini creatura in sacramentum carnis et sanguinis eius (Christi) ineffabili Spiritus sanctificatione transfertur[2]. » La doctrine de la conversion eucharistique s'affermit donc puisqu'elle entre dans la liturgie.

A ces témoignages cependant on oppose celui du pape Gélase dans son traité *De duabus naturis in Christo adversus Eutychen et Nestorium*[3]. Dans ce traité, le pape veut prouver contre les monophysites que, dans l'union hypostatique, les deux natures humaine et divine du Christ conservent ce qui les constitue proprement, et, pour le prouver, il argue de ce qui se passe dans l'eucharistie. Les sacrements du corps et du sang du Christ que nous recevons sont certainement chose divine (divina res est) ; *et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini.* L'eucharistie est une image de l'incarnation : or, dans les saints mystères, les éléments eucharistiques « *in hanc, scilicet in divinam transeunt, sancto Spiritu perficiente, substantiam, permanentes tamen in suae proprietate naturae* » ; donc aussi, dans ce mystère principal dont l'eucharistie est l'image, « dont elle nous représente vraiment l'efficacité et la vertu », les deux natures divine et humaine gardent leur être propre dans l'unique Christ[4]. Pour que ce raisonnement soit

1. *Exposit. brevis liturg. gallic.* (*P. L.*, LXXII, 93). V. aussi FAUSTE, *Homil. V^a de Paschate,* col. 1053.
2. *Homil.* I, 14, col. 75.
3. Texte dans THIEL, *Epistolae romanorum pontificum genuinae.* — On remarquera que la phrase « et in obsequium plebis tuae panem et vinum in corpus et sanguinem Filii tui immaculata benedictione transforment [presbyteri] », attestée dans la liturgie romaine par le *Missale francorum* et le *Sacramentaire gélasien,* est en réalité d'origine gallicane. Cf. *Bulletin d'anc. littérat. et d'archéologie chrétiennes,* I (1911), p. 55.
4. Voici le texte entier : « Certe sacramenta quae sumimus corporis et sanguinis Christi divina res est, propter quod et per eadem *divinae*

valable, il ne suffit pas, comme on le voit, que la mineure affirme que, dans l'eucharistie, sont conservés les accidents, espèces ou apparences du pain et du vin — car les monophysites ne niaient pas que Jésus-Christ ne se présentât extérieurement comme un homme, — il faut qu'elle affirme que les éléments eucharistiques, même consacrés, même « passant en une substance divine », conservent néanmoins leur nature propre de pain et de vin. C'est bien, semble-t-il, ce que dit Gélase : « esse non desinit substantia vel natura panis et vini... permanentes tamen in suae proprietate naturae ». On l'a contesté, il est vrai, et l'on a essayé d'interpréter bénignement ses paroles[1]. De fait, elles peuvent s'excuser, mais plus probablement, je crois, en faisant appel à une autre considération : c'est que Gélase ne donne pas ici un enseignement personnel, ne reproduit même pas l'enseignement romain et latin : il transcrit simplement, dans un ouvrage de polémique, et sans y prendre assez garde, des considérations qui ne sont pas siennes. On sait en effet que le traité *De duabus naturis* dépend de sources grecques et spéciale-

efficimur consortes naturae; et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini. Et certe imago et similitudo corporis et sanguinis Christi in actione mysteriorum celebrantur. Satis ergo nobis evidenter ostenditur hoc nobis in ipso Christo domino sentiendum, quod in eius imagine profitemur, celebramus et sumimus: ut sicut in hanc, scilicet in divinam transeunt, sancto Spiritu perficiente, substantiam, permanentes tamen in suae proprietate naturae; sic illud ipsum mysterium principale, cuius nobis efficientiam virtutemque veraciter repraesentant, ex quibus constat proprie permanentibus, unum Christum, quia integrum verumque, permanere demonstrant » (THIEL, *op. cit.*, p. 541, § 14). V. sur cette question J. LEBRETON, *Le dogme de la transsubstantiation et la christologie antiochienne du Ve siècle*, dans les *Etudes*, tom. CXVII (1908), p. 477-497.

1. *Ita* LEBRETON, *loc. cit.*, G. RAUSCHEN, *Eucharistie und Busssakrament*, p. 25, 26; et déja J. NIRSCHL, *Lehrbuch der Patrologie*, III, p. 329, note 2. Il paraît contradictoire en effet que les éléments eucharistiques « passent en une substance divine », et en même temps persévèrent dans leur nature propre.

ment antiochiennes[1]. D'autre part, l'argument formulé par Gélase se retrouve précisément dans l'*Eranistes* de Théodoret et dans la lettre à Césaire du Pseudo-Chrysostome[2]. Si on remarque de plus que, dans cet argument, l'attribution au Saint-Esprit de la transformation des *oblata*[3] accuse évidemment un emprunt aux grecs, on conclura sans difficulté que ces quelques lignes ne contiennent ni une idée personnelle du pape ni l'expression de la tradition latine : elles ne sont que la reproduction faite sans assez peser sa valeur, d'un des chefs d'attaque de la théologie orientale contre le monophysisme.

Gélase ne fut pas d'ailleurs le seul à se montrer peu favorable, par crainte de favoriser l'hérésie, à l'idée de conversion des éléments eucharistiques. On trouve dans Facundus d'Hermiane, avec le même souci, un passage qui soulève des difficultés semblables[4].

C'est aux paroles de Jésus-Christ prononcées à la dernière cène, nous l'avons dit ailleurs, que l'on attribuait très fermement en Occident, au IVe siècle, la consécration du pain et du vin et la présence du Sauveur sur l'autel. Mais, à partir du Ve siècle, si l'on n'en jugeait qu'à la surface, il semblerait qu'un certain flottement sur ce point se produit dans plusieurs parties

1. V. L. SALTET, *Les sources de l'Eranistes de Théodoret* (tirage à part), p. 52 et suiv.

2. V. plus haut, p. 249-251. Mgr Batiffol l'a retrouvé encore dans les *Confutationes* d'EUTHERIUS DE TYANE (G. FICKER, *Eutherius v. Tyana*), composées entre 431 et 433 (*Revue du Clergé français*, t. LX (1909), p. 530-534).

3. « In divinam transeunt, sancto Spiritu perficiente, substantiam. »

4. *Pro defensione trium capitulorum*, IX, 5 (*P. L.*, LXVII, 762, 763). C'est bien dans ce sens, j'incline à le croire, qu'il faut entendre le texte de Facundus, et non dans le sens d'une négation de la présence réelle. Pour Facundus, le *sacramentum corporis et sanguinis Christi* est le pain et le vin consacrés : ce *sacramentum* contient le *mysterium corporis sanguinisque Christi*, et, parce que le contenant peut se prendre pour le contenu, on peut l'appeler corps et sang du Sauveur. La présence réelle était une croyance trop générale pour que Facundus l'ait mal connue.

de l'Église latine. D'abord, on constate un progrès de l'idée, venue des grecs, que la sanctification des offrandes est l'œuvre du Saint-Esprit. Puis, l'usage liturgique se divise. A côté de la liturgie romaine, on voit paraître les liturgies de type gallican dérivées des liturgies orientales, et qui toutes, en principe du moins, contiennent l'épiclèse. Les formules épiclétiques ont pu directement suggérer l'idée que je viens de dire : en tout cas, elles n'ont pu que la fortifier; mais de plus, par leur teneur et par la place qu'elles occupent après les paroles de l'institution, elles risquaient de faire attribuer à l'épiclèse exclusivement, ou au Saint-Esprit invoqué dans l'épiclèse, la consécration effective des éléments eucharistiques. A ce danger ni saint Fulgence ni saint Isidore ne paraissent avoir complètement échappé. Le premier, se demandant pourquoi l'Église sollicite, dans l'offrande du sacrifice, la descente du seul Saint-Esprit « ad sanctificandum oblationis nostrae munus », répond entre autres choses : « Quando autem congruentius quam ad consecrandum sacrificium corporis Christi sancta Ecclesia (quae corpus est Christi) Spiritus sancti deposcat adventum? quae caput suum secundum carnem de Spiritu sancto noverit natum[1]. » De son côté, saint Isidore, parlant de l'épiclèse de la messe mozarabe, appelée *conformatio*, écrit : « Exhinc succedit conformatio sacramenti, ut oblatio quae Deo offertur, sanctificata per Spiritum sanctum, Christi corpori ac sanguini conformetur[2] »; et un peu plus loin : « Haec autem (*scil.* panis et vinum) dum sunt visibilia, sanctificata tamen per Spiritum sanctum, in sacramentum divini corporis transeunt[3] ». Autrement

1. *Ad Monimum*, II, 6, 10, col. 184, 188.
2. *De eccles. offic.*, I, 15, 3.
3. *Ibid.*, I, 18, 4. J'ai déjà remarqué qu'il fallait faire abstraction de la lettre VII à Redemptus, attribuée à saint Isidore.

dit, la conversion des *oblata*, résultat de la *sanctification* du Saint-Esprit, se produit dans la *conformation* ou épiclèse. — Malgré ces témoignages cependant, on aurait tort de croire que cette opinion fût commune en Occident, même dans les pays de liturgie gallicane. La preuve la plus péremptoire en est que, dans bon nombre des messes conservées de la liturgie gallicane, le *post secreta, post pridie* ou *post mysterium*, c'est-à-dire la prière qui représente l'épiclèse ou ne présente qu'un texte fort lâche, ou même ne fait aucune mention d'une consécration des offrandes à obtenir, non plus que de la personne du Saint-Esprit[1]. On peut même croire que saint Germain de Paris, dans l'explication qu'il a laissée de la liturgie gallicane, attribue aux paroles de l'institution le changement du pain et du vin au corps et au sang de Jésus-Christ[2]. Manifestement, on ne donnait pas en Occident à l'épiclèse la même importance qu'en Orient ; et l'enseignement de saint Ambroise sur la formule consécratoire de l'eucharistie, s'il avait été obscurci chez quelques auteurs, gardait généralement tout son crédit : « Invisibilis sacerdos, écrit nettement Fauste, visibiles creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui verbi sui secreta potestate convertit, ita dicens : *Accipite et edite, hoc est corpus meum*[3]. »

Puisque le corps et le sang de Jésus-Christ sont pré-

1. V. L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 207; F. VARAINE, *L'épiclèse eucharistique*, Brignais, 1910, p. 105 et suiv.

2. « Sanguis vero Christi ideo specialiter offertur in calice, quia in tale vasum consecratum fuit mysterium eucharistiae, pridie quam pateretur Dominus, ipso dicente : *Hic est calix sanguinis mei mysterium fidei qui pro multis effundetur in remissionem peccatorum* (*Matth.*, XXVI, 28). Panis vero in corpore et vinum transformatur in sanguine, dicente Domino de corpore suo : *Caro enim mea vere est cibus, et sanguis meus vere est potus* (*Ioann.*, VI, 56). De pane dixit : *Hoc est corpus meum*, et de vino : *Hic sanguis meus* (*Matth.*, XXVI, 26). » *Exposit. brev. ant. liturg. gallic.*, col. 93.

3. *Homil. Va de Paschate*, col. 1053.

sents dans l'eucharistie pour être la nourriture des fidèles, ceux-ci ont le devoir de les recevoir de temps en temps. Saint Augustin, on s'en souvient, avait été entraîné par la controverse contre les pélagiens à soutenir que cette réception était absolument nécessaire même aux enfants pour entrer dans la vie éternelle, suivant le texte de saint Jean, vi, 54. Saint Fulgence vit l'excès, et le corrigea en enseignant que l'enfant satisfait suffisamment à l'injonction de Jésus-Christ contenu dans le *Nisi manducaveritis*, en devenant membre de Jésus-Christ par le baptême (*de ossibus eius*), en entrant dans le corps mystique de Jésus-Christ, qui est l'Église [1]. Quant à la fréquence de la communion, les principes restaient fixes, mais la pratique, naturellement, variait beaucoup avec les lieux et les personnes. Saint Isidore enseigne, comme saint Augustin, que l'on peut communier tous les jours, pourvu que l'on soit exempt de péché grave et qu'on le fasse « cum religione et devotione et humilitate [2] ». Gennade est à peu près du même avis; mais il insiste pour que l'on communie au moins tous les dimanches [3]. Même insistance de la part de Maxime de Turin [4]. Cette communion dominicale était, en fait, pratiquée à Saint-Victor de Marseille, dans le couvent de Cassien. Cassien toutefois signale, en les blâmant, certains moines qui, dans d'autres monastères, ne communiaient qu'une fois l'an, afin de se préparer mieux à ce grand acte et d'être moins indignes du corps du Seigneur [5]. Cependant peu à peu la coutume, puis les conciles et les évêques déterminèrent des jours ou des temps de communion obligatoire. Saint Léon suppose manifestement

1. *Epist.* XII, 24-26.
2. *De eccles. offic.*, I, 18, 7, 8.
3. *De eccles. dogm.*, 53.
4. *Sermo* XCIII, col. 719, 720.
5. *Collat.* XXIII, 21.

que tout chrétien communie à Pâques [1]; saint Césaire demande qu'on le fasse à Pâques et à Noël [2], et son concile d'Agde en 506 traite d'apostats les fidèles qui ne s'approchent pas de la sainte table à Noël, à Pâques et à la Pentecôte [3]. Cette dernière règle devint, semble-t-il, le point de départ des exigences ultérieures du droit canonique en cette question [4].

Mais, quelle que soit la fréquence de la communion, nos auteurs requièrent toujours, pour qu'on la puisse faire, la pureté du cœur et l'exclusion des péchés plus graves. Les sermons de saint Léon, de saint Grégoire, de saint Césaire, sont tout remplis, aux approches des grandes solennités, d'exhortations à la pénitence, à la préparation de l'âme par la renonciation au péché : « Qui sacramentum suae reparationis intellegit carnis se vitiis debet exuere et omnes sordes abiicere peccatorum, ut intraturus nuptiale convivium, splendeat veste virtutum [5]. » Les fautes vénielles et quotidiennes ne sont pas un obstacle à la communion, parce que la communion est avant tout « propter animae medicinam et purificationem spiritus [6] »; mais encore faut-il les déplorer et les effacer par le repentir.

Cette action purificatrice et médicinale est le premier effet de la communion : l'eucharistie nous rend « sanctos et immaculatos [7] ». Sur son effet spécial et plus profond, saint Léon a écrit un mot qui dit tout : « Non enim aliud agit participatio corporis et sanguinis

1. *Sermo* L, 1, 2.
2. *Sermo* CXVI, 2; X, 5 (*P. L.*, XXXIX, 1975, 1760).
3. Canon 18 (MANSI, VIII, 327).
4. On en peut voir le détail dans A. VILLIEN, *Histoire des commandements de l'Eglise*, Paris, 1909, p. 187 et suiv.
5. S. LÉON, *Sermo* L, 1; GENNADE, *De eccles. dogm.*, 53.
6. CASSIEN, *Collat.* XXIII, 21, col. 1279. Sur l'obstacle que mettaient à la communion les rapports conjugaux, voyez S. GRÉGOIRE, *Epist.* XI, 64, col. 1197.
7. CASSIEN, *ibid.*

Christi quam ut in id quod sumimus transeamus, et in quo commortui et consepulti et conresuscitati sumus, ipsum per omnia et spiritu et carne gestemus[1]. »

C'est surtout au point de vue pratique que s'est développée, dans la période qui nous occupe, la doctrine de l'eucharistie considérée comme sacrifice. Que la messe soit un sacrifice, un sacrifice dont Jésus-Christ est le prêtre et l'hostie, on continue de l'affirmer plus nettement que jamais. Quoi de plus vénérable que l'autel, s'écrie saint Maxime de Turin, « in qua Deo sacrificium celebratur... in qua Dominus est sacerdos... super aram Christus imponitur... super altare Domini corpus offertur... pro peccatoribus Christi sanguis effunditur... mors Domini quotidie celebratur... occisionis dominicae membra ponuntur... hostia Christus est et sacerdos[2] ». La messe est un sacrifice dont celui de Melchisédec était la figure[3], et que Jésus-Christ a institué lui-même[4], pour être une perpétuelle commémoraison de sa passion et de sa mort : « In isto autem sacrificio gratiarum actio atque commemoratio est carnis Christi quam pro nobis obtulit, et sanguinis quem pro nobis idem Deus effudit[5]. » Sacrifice essentiellement commémoratif par conséquent, mais aussi sacrifice réel, non seulement parce que la victime est réellement présente sur l'autel, mais encore parce qu'elle y est réellement immolée. Saint Germain de Paris en donne, dans son explication de la messe gallicane, un témoignage expressif à propos de la fraction du pain consacré : « Confractio vero et commixtio corporis Do-

1. *Sermo* LXIII, 7. Cf. FAUSTE, *Homil. V[a] de Paschate*, col. 1053, 1054.

2. *Sermo* LXXVII, col. 689, 690; S. LÉON, *Sermo* LIX, 7; CASSIODORE, *In psalm.* XIX, vers. 3.

3. BÈDE, *Hexaemeron*, III, col. 151.

4. S. ISIDORE, *De eccles. offic.*, I, 18, 1.

5. S. FULGENCE, *De fide*, 60; *Contra Fabianum*, fragm. XXVIII, col. 89 BÈDE, *Homil.* I, 14, col. 75; *Missale gothicum*, *P. L.*, LXXII, 226.

mini tantis mysteriis declarata antiquitus sanctis Patribus fuit, ut dum sacerdos oblationem confrangeret, videbatur quasi angelus Dei membra fulgentis pueri cultro concaedere, et sanguinem eius in calicem excipiendo colligere, ut veracius dicerent verbum dicente Domino carnem eius esse cibum et sanguinis esse potum [1]. »

L'effet de ce sacrifice est d'abord d'effacer les péchés des vivants. Comme à la cène et au calvaire, le Christ s'offre sur l'autel « in remissionem peccatorum ». « Lavat itaque nos (Christus) a peccatis nostris quotidie in sanguine suo, cum eiusdem beatae passionis ad altare memoria replicatur [2]. » C'est ensuite d'effacer les péchés des morts, et de délivrer ces morts de la peine qu'ils ont à souffrir à cause de ces péchés dans l'autre vie. Le dogme du purgatoire, en se dégageant complètement à l'époque que nous étudions, entraîne comme conséquence une estime de plus en plus grande de la messe comme sacrifice expiatoire et propitiatoire, et comme moyen de soulager les défunts. Saint Grégoire a, sur ce point, donné surtout par ses *Dialogues* une impulsion décisive. A l'interrogation de Pierre : « Quidnam ergo esse poterit, quod mortuorum valeat animabus prodesse? » le pape répond : « Si culpae post mortem insolubiles non sunt, multum solet animas etiam post mortem sacra oblatio hostiae salutaris adiuvare, ita ut hanc nonnunquam ipsae defunctorum animae expetere videantur » ; et il raconte immédiatement, à l'appui de son assertion, deux traits, dont le second est l'origine de la dévotion du trentain grégorien [3]. Cette indication de saint Grégoire a été suivie [4], et elle a dû contribuer pour sa part à introduire l'usage des

1. *Exposit. brev. liturg. gallic.*, col. 94.
2. Bède, *Homil.* I, 14, col. 75; *Hexaemer.*, III, col. 151; S. Maxime de Tur., *Sermo* LXXVII, col. 690; S. Grég., *In evang. homil.* XXXVII, 7.
3. *Dialog.*, IV, 55; cf. 57.
4. V. S. Isidore, *De eccles. offic.*, I, 18, 11.

messes basses ou privées qui font leur apparition vers son époque[1].

Mais le sacrifice eucharistique n'obtient pas seulement aux vivants et aux morts la rémission de leurs péchés; il obtient encore aux vivants les autres grâces spirituelles ou même temporelles dont ils ont besoin. Saint Grégoire aime à en donner des exemples, comme il l'a fait pour le soulagement apporté aux défunts[2].

On trouve, vers la fin de ses *Dialogues*, un passage qui résume assez bien ce que nous avons dit ici sur l'eucharistie, et qui peut conclure heureusement ce paragraphe :

« Haec namque singulariter victima ab aeterno interitu animam salvat, quae illam nobis mortem Unigeniti per mysterium reparat, qui licet resurgens a mortuis, iam non moritur, et mors ei ultra non dominabitur, tamen in semetipso immortaliter atque incorruptibiliter vivens, pro nobis iterum in hoc mysterio sacrae oblationis immolatur. Eius quippe ibi corpus sumitur, eius caro in populi salutem partitur, eius sanguis non iam in manus infidelium, sed in ora fidelium funditur. Hinc ergo pensemus quale sit pro nobis hoc sacrificium, quod pro absolutione nostra passionem unigeniti Filii semper imitatur. Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora, ad sacerdotis vocem caelos aperiri, in illo Iesu Christi mysterio angelorum choros adesse, summis ima sociari, terrena caelestibus iungi, unumque ex visibilibus atque invisibilibus fieri? Sed necesse est ut cum haec agimus, nosmetipsos Deo in cordis contritione mactemus, quia qui passionis dominicae mysteria celebramus, debemus imitari quod agimus. Tunc ergo vere pro nobis hostia erit Deo, cum nos ipsos hostiam fecerimus[3]. »

§ 10. — La pénitence[4].

La période du ve au viiie siècle a vu se produire

1. La règle (retouchée) de saint Chrodegand réprouve comme un abus l'usage, qui évidemment tendait à se répandre, de dire la messe sans aucun assistant, cap. LXXVII (*P. L.*, LXXXIX, col. 1089, 1090).
2. *Dialog.*, IV, 57; III, 3; *In evang. homil.* XXXVII, 8.
3. *Dialog.*, IV, 58, 59.
4. Sur ce paragraphe voir spécialement : A. Boudinhon, *Sur l'histoire*

dans la discipline pénitentielle des transformations profondes que nous devons étudier de près. Aussi n'est-il pas inutile de rappeler brièvement quel était exactement l'état de cette discipline à la mort de saint Augustin, moment où commence notre enquête.

On peut le résumer ainsi[1].

La pénitence est due pour les péchés plus graves commis après le baptême; non seulement pour les trois fautes *ad mortem* (apostasie, adultère, homicide), mais généralement pour les fautes que nous qualifions actuellement de *mortelles*, pour celles, dit saint Augustin, dont l'apôtre affirme que leurs auteurs n'entreront point au royaume des cieux.

L'*actio paenitentiae* comporte d'abord une accusation secrète et détaillée de ces fautes, — puis l'accomplissement d'une expiation (exomologèse) imposée par le confesseur, et proportionnée à la nature des fautes et aux dispositions du pénitent. Cette expiation a deux degrés. Tantôt elle est *plénière, solennelle, publique,* quand les fautes d'ailleurs très graves (*ita*

de la pénitence, dans la *Revue d'hist. et de littér. religieuses*, II (1897), p. 496 et suiv. E. VACANDARD, article *Confession* dans le *Dictionn. de théol. catholique*. P. BATIFFOL, *Etudes d'hist. et de théologie positive*, 1re série, 3e édit., Paris, 1904, p. 145-194. P. FOURNIER, *Étude sur les pénitentiels*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, VI-IX (1901-1904). B. BRAT, *Les livres pénitentiaux et la pénitence tarifée*, Brignais, 1910. A. MALNORY, *Quid Luxovienses monachi ... ad communem ecclesiae profectum contulerint*, Parisiis, 1894. O. D. WATKINS, *A history of penance*, London, 1920. K. ADAM, *Die geheime Kirchenbusse nach dem heiligen Augustin*, Kempten, 1921.

1. Nous occupant ici de l'histoire des dogmes et non de la discipline, on comprend que nous n'entrions pas dans tous les détails que comporterait une histoire de la discipline pénitentielle. On excusera cependant la longueur relative de ce paragraphe, en raison de l'importance de la matière dont il traite, et des éléments très complexes dont il a fallu y tenir compte.

gravia) ont un caractère scandaleux : c'est celle qui est imposée notamment pour les trois péchés *ad mortem*. Le pénitent, revêtu du cilice et ayant reçu l'imposition de la main *in paenitentiam*, associe par ses larmes et ses prières la communauté chrétienne à sa pénitence[1]. D'autres fois, pour les péchés moins graves ou restés plus ou moins secrets, l'expiation s'accomplit par des exercices privés et moins durs (*quibusdam correptionum medicamentis*).

La troisième partie de l'*actio paenitentiae* est la réconciliation. Toute réserve ayant cessé, la réconciliation est accordée à tous les pécheurs, mais pas à tous dans les mêmes conditions. Il en est, comme les vierges consacrées à Dieu et les moines incontinents, dont la pénitence doit durer toute la vie, et à qui, à la fin, on n'accorde que la communion[2]. D'autres, devenus apostats et idolâtres puis repentants, sont réconciliés, mais seulement aussi au moment de la mort[3]. D'autres enfin, moins coupables, sont absous le jeudi saint. Il reste bien entendu d'ailleurs que les pécheurs peuvent toujours demander la pénitence même à leurs derniers moments, et qu'alors, quelque courte ou même nulle qu'ait été leur expiation, on ne leur refuse pas l'absolution et la communion[4].

Sauf à Rome où, depuis le pape Marcel (304-309)[5],

1. Sur le fait de savoir si le pénitent était exclu de l'église, v. A. Boudinhon, *La missa paenitentium dans l'ancienne discipline d'Occident*, dans la *Revue d'hist. et de littér. relig.*, VII (1902), p. 1-20. P. Batiffol, *La missa paenitentium en Occident*, dans le *Bulletin de littér. ecclés.*, 1902, p. 6-18.

2. Sirice, *Epist. ad Himerium*, 7 (*P. L.*, XIII, 1137). Le pape ne parle pas d'absolution, mais seulement de la communion peut-être parce qu'il s'agit de moines et de moniales. Fauste de Riez, on le verra, regardait la profession monastique comme l'équivalent de l'*actio paenitentiae*.

3. *Ibid.*, 4, col. 1136.

4. Innocent I, *Epist. ad Exuperium*, 5, 6 (*P. L.*, XX, 498).

5. *Liber pontificalis*, éd. Duchesne, I, p. 164; cf. p. 249.

les simples prêtres des paroisses étaient chargés d'entendre la confession des pénitents, de leur enjoindre la pénitence convenable et d'en surveiller l'accomplissement, et sauf le cas de nécessité en danger de mort, toutes les parties de l'*actio paenitentiae* étaient, en Occident, au commencement du ve siècle, réservées à l'évêque. C'est l'évêque qui entendait la confession du pénitent, qui fixait sa pénitence et en surveillait l'exécution, enfin qui le réconciliait à Dieu et à l'Église par l'absolution [1].

Les clercs ne sont pas soumis à la pénitence. S'ils commettent des fautes graves qui soient publiques et scandaleuses, ils sont directement déposés. Si leurs fautes n'ont pas ce caractère, ils les expient privément, mais en aucun cas ils ne sont rangés dans la catégorie des pénitents ni ne reçoivent l'imposition de la main, puisque d'ailleurs le fait d'avoir été pénitents les priverait de l'exercice de leur cléricature [2].

D'autre part, l'*actio paenitentiae* n'est accordée qu'une fois ; et elle a pour effet d'interdire au pénitent même réconcilié le mariage ou l'usage du mariage antécédent, le négoce et le service militaire. Si donc le pénitent enfreint ces défenses ou retombe dans ses anciennes fautes, il ne sera plus admis à renouveler le *cursus* de la pénitence : il devra seulement pleurer et expier privément ses rechutes. On lui permettra d'assister avec les fidèles aux offices de l'Église; mais on lui refusera la communion jusqu'au moment de la mort, moment où on lui donnera le viatique [3], et le viatique seul.

Tel était, vers 430, dans l'Église latine, l'état de la

1. *Conc. de Carthage* de 418, can. 3 et 4 (MANSI, III, 735); cf. *conc. d'Hippone* de 393, can. 34 (MANSI, III, 885, XXXII).
2. SIRICE, *Epist. ad Himer.* 8, 14, 18; INNOCENT I, *Epist. ad Exuper.*, 2-4.
3. SIRICE, *Epist. ad Himer.*, 6.

discipline pénitentielle. Or à cet état les siècles suivants devaient apporter des changements sensibles, qu'il faut maintenant étudier.

Le premier est l'introduction ou du moins l'usage rendu plus fréquent de la pénitence privée, et la pratique rendue de plus en plus rare au contraire, la disparition graduelle de la pénitence publique ou plénière.

Celle-ci présentait en effet des inconvénients qui devaient forcément en éloigner les fidèles. Ce n'est pas, comme on l'a cru et répété longtemps, qu'elle dût être précédée d'une accusation publique des fautes à expier, puisque saint Léon, dans une lettre datée de 459, interdit absolument, comme contraire à la « règle apostolique », de lire publiquement la confession écrite des pénitents, « cum reatus conscientiarum sufficiat solis sacerdotibus indicari confessione secreta... Sufficit enim illa confessio quae primum Deo offertur, tum etiam sacerdoti, qui pro delictis paenitentium precator accedit [1] » ; mais elle débutait d'abord par une humiliation très dure. Le pénitent, revêtu du sac ou du cilice, en présence de toute l'assemblée des fidèles, recevait l'imposition des mains de l'évêque et était séparé au moins moralement de la communauté chrétienne : il devait couper ses cheveux, et porter pendant tout le temps que durait son expiation des vêtements de deuil [2]. Cette expiation elle-même était rigoureuse et souvent fort longue [3] ; et surtout la pénitence plénière entraînait des conséquences infiniment gênantes :

1. *Epist.* CLXVIII, 2. Le pape suppose cependant qu'il y a eu des abus de ce genre dans quelques églises d'Italie.

2. S. JÉROME, *Epist.* LXXIII ; S. CÉSAIRE, *Sermo* CCLXI, 1 (*P. L.*, XXXIX). *Conc. d'Agde* de 506, can. 15 (MANSI, VIII, 327) ; S. ISIDORE, *De eccles. offic.*, II, 17, 3-5. En Espagne, au VIIe siècle, on laissait, au contraire, croître les cheveux et la barbe, « ut demonstrent abundantiam criminum quibus caput peccatoris gravatur ».

3. Voir quelques détails dans S. CÉSAIRE, *Sermo* CCLXI, 3.

le pénitent même réconcilié, on l'a dit plus haut, ne pouvait plus ni porter les armes, ni se livrer au négoce, ni se marier s'il ne l'était pas ou user du mariage s'il était déjà marié[1]. Ajoutons que cette pénitence, comme on l'a remarqué, ne pouvait pas se renouveler et laissait les relaps dans une situation plutôt dangereuse pour leur salut. Toutes ces circonstances expliquent bien la répugnance que les pécheurs, et surtout les barbares convertis, éprouvaient à s'y soumettre, et la tendance de plus en plus marquée, que l'on constate au ve et au vi^e^ siècle, à en retarder l'acceptation jusqu'à la dernière maladie.

Pour obvier à ces inconvénients et enrayer le relâchement dont ils étaient l'occasion, on usa généralement de palliatifs; dans quelques provinces on préféra des mesures d'une rigueur outrée.

Les palliatifs eurent pour objet d'atténuer les conséquences de la discipline en vigueur. Par exemple, on ne donnait la pénitence à un sujet marié que moyennant le consentement de l'autre partie[2]. On ne devait point la donner aux jeunes gens, trop exposés par la ferveur de leur âge à violer leurs engagements et à rechuter[3]. De ces engagements on accordait même des sortes de dispenses. Saint Léon, dans sa lettre CLXVII[4], examine le cas de ceux qui, après avoir reçu la pénitence, soutiennent des procès, font du négoce, rentrent dans l'armée ou prennent un service public, ou enfin se marient. Il ne veut absolument pas qu'après l'*actio paenitentiae* on revienne « ad militiam saecularem »;

1. SIRICE, *Epist. ad Himer.*, 6; S. LÉON, *Epist.* CLXVII, inquisit. 10-13.
2. *Conc. d'Arles* de 443 ou 452, can. 22; *conc. d'Orléans* de 538, can. 24 (MANSI, IX, 18).
3. *Conc. d'Agde* de 506, can. 15; *d'Orléans* de 538, can. 24 (MANSI, VIII, 327; IX, 18); cf. S. CÉSAIRE, *Sermo* CCLVI, 3.
4. Écrite en 458 ou 459; inquisitio 10-13.

mais il tolère, bien qu'avec répugnance, que l'on soutienne, surtout devant le for ecclésiastique, un procès nécessaire, et que l'on exerce un commerce honnête, s'il en est où l'on puisse éviter le péché. Quant aux jeunes gens qui, se trouvant en danger de mort ou devenus captifs, ont accepté la pénitence, puis qui, délivrés du péril, se sont mariés pour éviter l'incontinence, il ne voit dans leur cas qu'une faute légère sur laquelle il convient de fermer les yeux [1]. « In quo tamen, ajoute-t-il, non regulam constituimus, sed quid sit tolerabilius aestimamus. » Saint Léon apercevait donc les vices du système pratiqué jusque-là, et son défaut d'adaptation aux conditions nouvelles de la vie chrétienne ; mais lié par des règles vénérables et par son respect du passé, il avait peine à passer outre.

D'autres évêques d'ailleurs étaient moins clairvoyants et plus sévères. Dans la Viennoise et la Narbonnaise, quelques rigoristes, pour empêcher qu'on ne renvoyât au moment de la mort de demander la pénitence, refusèrent de l'accorder aux mourants qui la sollicitaient. Le pape Célestin protesta au nom de la miséricorde divine et de la puissance de la grâce [2] ; et saint Léon, tout en blâmant la négligence de ces chrétiens qui retardent leur pénitence jusqu'au moment « quo vix inveniat spatium vel confessio paenitentis vel reconciliatio sacerdotis », décida cependant qu'on ne devait leur refuser ni l'*actio paenitentiae*, ni la réconciliation (*nec satisfactio interdicenda est nec reconciliatio deneganda*) [3] ; et cela même quand, les ayant demandées une première fois, ils les avaient ensuite refusées, à la suite d'une amélioration de leur état [4]. Le concile

1. Cf. *conc. de Tolède* de 638, can. 8 (MANSI, X, 666)
2. *Epist.* IV, 3. La lettre est de 428.
3. *Epist.* CVIII, 4, 5, écrite en 452.
4. *Epist.* CLXVII, inquis. 9.

d'Orange de 441 donna une première satisfaction à la doctrine romaine en déclarant que l'on accorderait le viatique, mais le viatique seulement, aux moribonds qui auraient demandé la pénitence, à charge pour eux s'ils revenaient à la santé, de compléter leur expiation (can. 3). Le canon 20 des *Statuta Ecclesiae antiqua*[1] alla plus loin, et établit qu'on leur donnerait l'absolution avant le viatique. Mais la résistance rigoriste ne fut point vaincue pour autant. Ses fauteurs discutèrent la valeur de la pénitence ainsi entreprise *in extremis*, et Fauste de Riez, entre autres, déclara tout net que cette pénitence ne lui inspirait aucune confiance, qu'elle était une insulte plus qu'un hommage à Dieu, que la seule pénitence salutaire était la pénitence faite et accomplie, et non pas seulement reçue[2]. L'opinion de Fauste fit scandale. Gennade se déclara contre elle[3]; de même saint Avit de Vienne[4]; saint Césaire la discuta et, tout en admettant qu'il y avait, à la mort, des pénitences fausses et inutiles, il enseigna cependant qu'il y en avait aussi de sincères et de fructueuses[5]. Mais il insista sur le péril que courait le pécheur, en renvoyant sa pénitence au dernier moment, de n'avoir ni le temps ni la possibilité de se convertir, et de périr misérablement. C'est un thème qu'il a souvent repris, preuve que sa parole ne trouvait pas tout l'écho qu'il aurait voulu[6]. Contre la pénitence plénière, telle qu'elle était pratiquée, on élevait toujours la difficulté de l'accomplir, les suites qu'elle entraînait, et aussi sans doute l'impossibilité de la renouveler en cas de re-

1. V. le texte plus exact donné dans *P. L.*, LVI.
2. *Epist.* V, p. 184 (*P. L.*, LVIII, 845); *Sermo* CCLV (*P. L.*, XXXIX, 2216). Ce sermon paraît en effet devoir être attribué à Fauste.
3. *De eccles. dogm.*, 80. Gennade qualifie de novatiens les partisans de Fauste.
4. *Epist.* II, édit. U. CHEVALIER (SIRMOND, IV).
5. *Sermo* CCLVI; CCLVII, 3, 4 (*P. L*, XXXIX).
6. V. les sermons CCLVI-CCLIX (*P. L.*, XXXIX).

chute[1]. Ne pouvait-on, tout en la conservant pour les fautes d'une gravité vraiment exceptionnelle, organiser à côté d'elle, pour les fautes plus communes et, hélas! trop fréquentes bien que graves encore, une *actio paenitentiae* d'un usage plus commode ?

Oui, on le pouvait, et il semble bien que, lentement, cette organisation fut ébauchée çà et là dans le courant des v[e] et vi[e] siècles pour être complètement achevée au vii[e]. La pénitence privée conserva tel qu'elle le trouvait le rite de la confession qui était déjà secrète : elle conserva également, du moins pendant un certain temps, le rite de l'absolution publique du jeudi saint : le pénitent privé recevait son absolution mêlé aux pénitents publics; mais elle se distingua de la pénitence plénière ou solennelle en ce que le pénitent, sa confession faite, accomplit privément et en son particulier, sans qu'aucune cérémonie le mît à part de la communauté des fidèles, les œuvres satisfactoires que le confesseur lui avait imposées. De plus, elle n'entraîna pas, pour celui qui s'y était soumis, les interdictions qu'entraînait la pénitence publique et dont il a été question plus haut; et enfin nous verrons qu'elle devint assez vite renouvelable. C'était le remède trouvé aux inconvénients que présentait l'ancienne discipline.

On en rencontre, en Occident, les premiers vestiges dans saint Augustin. Comme nous l'avons déjà remarqué[2], celui-ci distinguait deux sortes de satisfaction pénitentielle, l'une plus douce pour les péchés secrets, qui s'opère « quibusdam correptionum medicamentis », l'autre *luctuosa, lamentabilior, gravior,*

1. S. CÉSAIRE, *Sermo* CCLVIII, 2.

2. V. plus haut, p. 388, et tome II, p. 422. Je dis qu'on en rencontre les premiers vestiges, car il peut se faire — et j'inclinerais à le croire — que la pratique en soit plus ancienne.

quand les péchés sont énormes, connus et scandaleux (*ita gravia*). Vers le même temps, le pape Innocent Ier, écrivant à l'évêque d'Eugubio, Decentius, lui mande que tous les pénitents sont, à Rome, sauf urgence et nécessité, absous le jeudi saint; mais il les partage en deux catégories, ceux qui font pénitence *ex gravioribus*, et ceux qui font pénitence *ex levioribus commissis*[1]. Un peu plus tard, en 458 ou 459, saint Léon juge le cas d'enfants baptisés, devenus captifs des païens, et qui, rendus à la liberté, sollicitent la communion. Il décide que ceux d'entre eux qui se sont rendus coupables d'idolâtrie, d'homicide ou de fornication ne seront admis à la communion que moyennant la pénitence publique; mais que ceux qui ont simplement mangé des viandes immolées aux idoles « possunt ieiuniis et manus impositione purgari[2] ». En même temps, et tout en déclarant que l'économie établie par Dieu pour le pardon des péchés après le baptême est que ce pardon ne peut être obtenu que par les supplications des prêtres[3], saint Léon ne cesse de presser de faire pénitence, et cela chaque année surtout aux approches de Pâques, ces chrétiens que l'on ne voit pas dans les rangs des pénitents publics, et qui ont vécu cependant toute l'année dans la négli-

1. *Epist.* XXV, 10 (*P. L.*, XX, 559) : « De paenitentibus autem qui sive ex gravioribus commissis sive ex levioribus paenitentiam gerunt, si nulla interveniat aegritudo, quinta feria ante pascha eis remittendum romanae Ecclesiae consuetudo demonstrat. » La lettre est de 416. Les *leviora commissa* ne sont pas ici ce que nous appelons des péchés véniels : ce sont des péchés *non ita gravia* au sens de saint Augustin.

2. *Epist.* CLXVII, inquis. 19. Cf. la note de Quesnel, col. 1503, 19.

3. *Epist.* CVIII, 2 : « Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis ut non solum per baptismi gratiam, sed etiam per paenitentiae medicinam spes vitae reparetur aeternae, ut qui regenerationis dona violassent, proprio se iudicio condemnantes ad remissionem criminum pervenirent, sic divinae bonitatis praesidiis ordinatis ut indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. » La lettre est de 452.

gence de leurs devoirs[1]. Il n'a pas l'intention pourtant de leur imposer la pénitence plénière, et leurs fautes — fautes d'omission surtout et de relâchement moral — ne l'exigent probablement pas ; et c'est donc qu'il leur demande une pénitence privée dans laquelle interviennent cependant les « supplicationes sacerdotum ».

Et la chose est bien plus claire encore dans les sermons de saint Césaire d'Arles. Le saint distingue très nettement, comme toute l'antiquité chrétienne, des *peccata minuta* qui ne tuent pas l'âme, mais qui la défigurent et qu'il faut expier par les bonnes œuvres, et des *peccata capitalia* qui méritent l'enfer, et dont il faut absolument faire pénitence sous peine de damnation[2]. Quelle sera cette pénitence? demande-t-il. Elle pourra être publique[3]; mais cela n'est pas nécessaire au salut. Saint Césaire met une différence entre *accipere paenitentiam*, ce qui représente la pénitence plénière, et *agere paenitentiam*, ce qui est accomplir privément la pénitence[4]. Or il est requis, dit-il, que l'on *fasse* pénitence, mais non pas qu'on *reçoive* la pénitence : « Qui haec (opera paenitentiae) implere voluerit, etiamsi paenitentiam non accipiat, quia semper illam fructuose et fideliter egit, bene hinc exiet[5]. » « Et ille quidem qui paenitentiam publice accepit poterat eam secretius agere : sed, credo, considerans multitudinem peccatorum suorum, videt se contra tam gravia mala solum non posse sufficere, ideo adiutorium totius populi cupit expetere[6]. » Il est impossible d'être plus clair, et de marquer plus précisément l'existence, à côté de la pénitence publique ou

1. *Sermo* XLIII, 2, 3 ; XLIV, 1 ; XLIX, 1, 2 ; L, 1, 2.
2. *Sermo* CIV, 1-4, 6-8.
3. *Sermo* CIV, 7 ; CCLXI, 1.
4. *Sermo* CCLVI, 1, 4 ; CCLIX, 1.
5. *Sermo* CCLVI, 1.
6. *Sermo* CCLXI, 1.

plénière, d'une pénitence privée. Et cette distinction permet à Césaire de répondre aux difficultés de ses auditeurs : « Ego iuvenis homo uxorem habens, quomodo possum aut capillos minuere aut habitum religionis assumere[1] ? » Ce n'est pas ce que l'on vous demande, répond le prédicateur : on peut faire pénitence utilement sans cela : « Vera enim conversio sine vestimentorum commutatione sufficit sibi[2]. »

Maintenant, cette pénitence privée, dont parle saint Césaire, consistera-t-elle uniquement en des œuvres expiatoires et un changement de vie, sans aucun recours aux préposés de l'Église soit pour la confession, soit pour l'absolution? Non : la confession s'impose. Saint Césaire en formule très généralement la loi au *Sermo* CCLIII, 1 : La volonté de Dieu est que nous confessions nos péchés non seulement à lui, mais aux hommes ; et il continue : « Quomodo enim nobis peccatorum vulnera nunquam deesse possunt, sic et confessionis medicamenta deesse non debent[3]. » Au *Sermo* CCL, après avoir expliqué l'*Alligate per fasciculos ad comburendum* des pécheurs que les anges lieront ensemble pour les jeter au feu, « rapaces cum rapacibus, adulteros cum adulteris, fornicatores cum fornicatoribus, homicidas cum homicidis, avaros cum avaris, iracundos cum iracundis, falsos testes cum falsis testibus, fures cum furibus, derisores cum derisoribus, similes cum similibus », il exhorte les coupables à éviter cette condamnation par la pénitence, par la confession et les œuvres satisfactoires imposées par les prêtres : « Confessionem quaeramus puro corde, et paenitentiam donatam a sacerdotibus perficiamus » ;

1. Allusion à la retraite dans un monastère que pratiquaient souvent dès lors les pénitents publics.
2. *Sermo* CCXLIX, 6 ; cf. CCLVIII, 2.
3. *Sermo* CCLIII, 1.

et ailleurs, « confitendo et paenitentiam agendo[1] ». Et il semble bien qu'il veuille parler, en ces occasions, de pénitence simplement privée[2].

Quant à l'absolution pour la pénitence privée, saint Césaire, il est vrai, ne la mentionne nulle part explicitement; mais aussi allait-elle de soi, puisqu'elle se confondait avec l'absolution publique du jeudi saint; et ce n'est pas d'ailleurs sur quoi il avait à exhorter ses auditeurs.

Saint Avit, en tout cas, en parle nettement dans sa lettre XVI, et pour un cas où sa doctrine se révèle absolument semblable à celle de saint Césaire. Un vieillard du diocèse de Grenoble est engagé dans un commerce incestueux, et paraît peu disposé à expier sa faute. L'évêque Victorius demande à saint Avit ce qu'il pense de ce cas difficile. Après avoir vu le coupable, saint Avit répond que, puisque le vieillard s'engage à éloigner sa complice, il est prudent de ne pas lui imposer la pénitence plénière : « De caetero quod ad paenitentiam exspectat, moneatur interim agere, accipere non cogatur. » C'est un esprit ombrageux (*homo crudus*), qu'une trop grande sévérité ferait s'obstiner dans sa résistance; la suppression de l'occasion du péché lui servira de pénitence, et on pourra le réconcilier après ce sacrifice : « Excussus ab scelere, suscipiatur ad veniam; patiatur paenitentiam cum perdit peccandi occasionem; profiteatur, cum amiserit voluntatem[3]. »

1. *Sermo* CCL, 1, 2; CCLVIII, 1.

2. Saint Césaire en effet, quand il parle de pénitence publique, en fait ordinairement mention expresse.

3. Gennade remarque que l'on pouvait commuer en quelque sorte la pénitence publique, quand elle était due, en pénitence privée, par l'entrée dans un monastère; et il ne semble pas qu'alors l'absolution fût donnée : la rémission des fautes était obtenue par la vie d'expiation du moine : « Sed et secreta satisfactione solvi mortalia crimina non negamus, sed mutato prius saeculari habitu et confesso religionis

Il est donc avéré que, au plus tard au temps de Césaire et de saint Avit, c'est-à-dire dans la première moitié du VIe siècle, la pénitence privée était pratiquée dans le midi de la Gaule et probablement en Italie. Deux faits contribuèrent à étendre et confirmer cette pratique.

Le premier est la fondation de l'ordre et la rédaction de la règle de saint Benoît (vers 480-543). L'influence de cette règle se fit certainement sentir en dehors des monastères pour lesquels elle avait été écrite. Or, elle demandait aux moines des coulpes et des confessions fréquentes. Les fautes publiques étaient publiquement amendées; « si animae vero peccati, continue la règle, causa latens fuerit, tantum abbati aut spiritualibus senioribus patefaciat, qui sciant curare sua et aliena vulnera non detegere et publicare[1] ».

L'autre fait, d'une influence plus directe, fut l'importation en France et en Italie, par saint Colomban, des usages bretons sur la pénitence privée[2]. A l'extrémité nord-ouest du monde chrétien d'Occident en effet, en Irlande et en Angleterre, vivaient des chrétientés qui paraissent avoir ignoré ou du moins laissé tomber très tôt chez elles la pratique de la pénitence

studio per vitae correctionem et iugi, immo perpetuo luctu miserante Deo » (*De eccles. dogm.*, 53). Cf. FAUSTE, *Sermo* III (*P. L.*, LVIII, 875): « Detur paenitentia saeculari, cuius adhuc cervix sub iugo dependet saeculi... Caeterum, si abrenuntians saeculo et eius militiae, et spondens se cunctis diebus serviturum Deo, cur paenitentiam mereatur?... Igitur abrenuntianti publica paenitentia non est necessaria, quia conversus ingemuit, et cum Deo aeternum pactum inivit. Ex illo igitur die non memorantur eius delicta quae gessit in saeculo... Ergo post chirographum de quo se monachus debitum ex tota fide promiserit adimplere, etsi fidelis factus peccaverit in saeculo, post abrenuntiationem iterum factam, dominicum corpus non dubitet accipere. » La profession monastique était regardée comme un second baptême.

1. *Regula*, XVI (*P. L.*, LXVI, 694). Les *spirituales seniores* dont il est ici question n'étaient cependant pas l'équivalent des πατέρες πνευματικοί des grecs, c'est-à-dire des moines confesseurs.

2. Sur ce qui suit v. D. L. GOUGAUD, *Les chrétientés celtiques*, Paris. 1911, p. 274 et suiv.

publique, et ne connaissaient que la pénitence privée. A la fin du ve ou au début du vi^e^ siècle, une littérature commence à s'y former, la littérature des *pénitentiels*, dont les monuments, se rattachant aux noms vénérés de saint David († 564), de saint Vennian († 552), de saint Gildas († 565 ou 570) et plus tard de Cumméan († 661), fixent pour chaque espèce de péché l'expiation à imposer au pénitent[1]. L'emploi de ces petits livrets, d'abord restreint aux églises celtiques et bretonnes, se répandit, au viie siècle, après la conquête anglo-saxonne, dans les églises établies chez les vainqueurs par saint Augustin de Cantorbéry et ses successeurs. Théodore de Cantorbéry († en 690) écrivit lui aussi un pénitentiel ; de même Bède et son disciple Ecgbert d'York (év. de 735 à 766)[2]. Or le pénitentiel de Théodore déclare explicitement que « Reconciliatio ideo in hac provincia publice statuta non est, quia et publica paenitentia non est[3] ». C'est précisément cet usage breton de la pénitence exclusivement privée que saint Colomban avait apporté sur le continent, vers 590 à Luxeuil, puis à Bobbio en 613[4]. Malgré l'opposition que rencontrèrent d'abord en général saint Colomban

1. Voir ces différents écrits dans les éditions de Wasserschleben et de Schmitz, *opp. cit.* Nous ne les avons plus dans leur teneur originale : on les retrouve engagés et combinés avec d'autres éléments dans des pénitentiels postérieurs, où l'on peut, dans une certaine mesure, les discerner.

2. V. ces documents dans Wasserschleben et Schmitz.

3. Schmitz, *Die Bussbücher*, II, p. 580.

4. On a, sous le nom de saint Colomban, un pénitentiel dont l'absolue authenticité n'est pas établie. Il contient la disposition suivante : « Confessiones autem dari diligentius praecipitur, maxime de commotionibus animi, antequam ad missam eatur, ne forte quis accedat indignus ad altare, id est, si cor mundum non habuerit » (30; Schmitz, *Die Bussbücher*, I, p. 601). La règle de saint Colomban porte au chapitre X : « Diversitas culparum diversitatis paenitentiae medicamento sanari debet. Itaque, fratres, huiusmodi statutum est a sanctis Patribus ut demus confessionem de omnibus non solum capitalibus criminibus sed etiam de maioribus negligentiis : quia confessio et paenitentia de morte liberant » (*P. L.*, LXXX, 246).

et ses coutumes, la pénitence privée et l'usage des pénitentiels se firent d'autant mieux accepter qu'ils trouvaient des antécédents ou correspondaient à des nécessités réelles. Les disciples de saint Colomban d'ailleurs ne se renfermèrent pas dans les cloîtres : devenus évêques, abbés, missionnaires et pasteurs ayant charge d'âmes, beaucoup d'entre eux introduisirent naturellement et d'autorité, dans l'exercice de leurs fonctions et de leurs charges, les usages de leur ordre. Et c'est ainsi que la pénitence privée, que l'on voit paraître au ve siècle en France et en Italie, s'organisa définitivement au VIIe comme la pénitence ordinaire et normale. La pénitence publique demeura l'exception pour certaines fautes scandaleuses et révoltantes. Au VIIIe siècle, les pénitentiels étaient partout répandus[1].

L'adoption de la pénitence privée conduisait naturellement à admettre comme possible la réitération de la pénitence, puisque le principe fermement maintenu de l'unicité de la pénitence n'en visait que la forme solennelle. Ces pénitents, que le pape Innocent Ier nous montre expiant pendant le carême leurs *commissa leviora,* devaient évidemment renouveler cette pénitence au moins de temps en temps, sinon chaque année. Mais nous avons d'ailleurs de cette époque, en cette matière, une donnée doctrinale précise. Ce sont les paroles d'un évêque africain du milieu du ve siècle, Victor de Cartenna. Dans son traité *De paenitentia*[2], l'auteur insiste d'abord sur la grande loi de la confession des péchés : « Age igitur, paenitens, propria scelera confitere, pande Deo tuae iniquitatis arcana, denuda secreta pectoris tui » (1). Cet aveu est nécessaire, non pas que

1. Sauf, naturellement, en Afrique et en Espagne. Les plus anciens pénitentiels que nous possédions d'Allemagne, de France ou d'Italie, datent, dans leur forme actuelle, de la fin du VIIIe siècle.

2. Edité parmi les œuvres de Saint Ambroise, *P. L.*, XVII, 791 et suiv.

Dieu ignore les fautes qu'on lui confesse, mais parce que cette confession révèle le pénitent à lui-même et est déjà un remède; parce que, aussi, le médecin a besoin qu'on lui fasse connaître le mal, sinon il ne saurait appliquer le remède convenable : « Tunc enim poteris perfectum consequi beneficium medicinae si non celes medico tuae vulnera conscientiae. Caeterum qualiter curandus eris qui ea quae sunt in te absconsa non pandis? » (3). Puis l'évêque répond successivement aux excuses que cherche le coupable. Celui-ci, entre autres choses, prétexte qu'il est un relaps, que relevé une première fois de ses fautes, il y est retombé et s'y est en quelque sorte enlisé : « Peccata peccatis adieci, et qui iam cadens erectus fueram, iterum cecidi, et conscientiae meae vulnus iam pene curatum peccati exulceratione recruduit ». Que répond l'auteur? Qu'il faut encore recourir au même médecin, au même remède : « Quid trepidas? Quid vereris? Idem semper est, qui ante curavit, medicum non mutabis... noto te sanabit antidoto... Unde dudum curatus fueras, inde iterum curaberis » (12, et cf. 24).

La règle de conduite tracée ici par Victor de Cartenna fut sans doute goûtée, en Espagne, d'un certain nombre de pécheurs; car nous trouvons en 589 un concile de Tolède qui, dans son canon 11, se plaint qu'en plusieurs églises, des chrétiens font de leurs péchés une pénitence détestable, « ut quotienscumque peccare libuerit, totiens a presbytero reconciliari expostulent[1] ». Le concile condamne cette pratique, mais il la constate; et elle devait être plus forte que ses proscriptions. L'influence des moines et l'usage des pénitentiels ne tardèrent pas à rendre ordinaire la réitération de la pénitence privée. Au milieu du

1. MANSI, IX, 995.

VIIIe siècle, la loi commence à se dessiner qui impose l'obligation de se confesser une ou plusieurs fois par an. Un concile de Bavière de 740-750 ne fait que conseiller la confession pure et simple [1]; mais saint Chrodegand, évêque de Metz (742-764), l'impose à son clergé au moins deux fois par an : « Constituimus ut in anno vel binas vices clerus noster confessiones suas ad suum episcopum pure faciat, eis temporibus, una vice in initio quadragesimae ante Pascha, illa alia vice a medio mense augusto usque kalend. novembris [2]. »

Il est dit dans ce texte que les clercs doivent se confesser *à l'évêque :* un peu plus loin cependant, saint Chrodegand ajoute que, si les clercs en éprouvent le besoin, ils se confesseront, en dehors de ces temps, « ad episcopum, vel ad alium sacerdotem cui episcopus decreverit ». Le *sacerdos* ici n'est plus l'évêque, mais un simple prêtre. Et c'est encore un des changements que la période dont nous nous occupons a introduits dans la discipline pénitentielle : l'attribution aux prêtres, comme ministres ordinaires, du pouvoir de recevoir les confessions et d'absoudre les pénitents. Sans doute, on ne le leur avait jamais complètement refusé. On a vu qu'à Rome, dès le IVe siècle, des prêtres pénitentiers recevaient la confession des pécheurs et leur imposaient la pénitence à accomplir; et les conciles mêmes qui interdisaient aux prêtres de réconcilier publiquement les pénitents, leur reconnaissaient en même temps le droit et leur imposaient le devoir de les absoudre, avec l'agrément de l'évêque et en cas de nécessité pressante, si l'évêque était absent [3]. Mais il

1. MANSI, XIII, 1027.

2. *Regula canonicorum*, XIV (*P. L.*, LXXXIX, 1104). La recension plus longue, publiée dans le même volume, col. 1057 et s., contient (col. 1071-1073) un dispositif plus complet, mais elle a été retouchée.

3. « Ut presbyter inconsulto episcopo non reconciliet paenitentes nisi absentia episcopi et necessitate cogente. » *Conc. d'Hippone* de

était naturel que, la pénitence devenant plus fréquente et moins solennelle, les simples prêtres en devinssent aussi plus souvent les ministres. C'est bien de quoi se plaint le concile de Tolède de 589, cité plus haut. On en vient à réitérer la pénitence aussi souvent que l'on tombe, et c'est à un prêtre (*presbytero*) que l'on demande la réconciliation. Mais ces plaintes ne pouvaient rien contre un développement en somme légitime. L'évêque ne pouvant plus suffire à la tâche d'entendre les pénitents et de les absoudre, il fallait bien qu'il déléguât à cet effet des prêtres pour le remplacer. L'évolution qui aboutit au nouvel état de choses s'acheva dans le courant du VIIe siècle, où l'on vit, en France, les moines de saint Colomban s'adonner au ministère de la confession. Dans le premier tiers du VIIIe siècle, le vénérable Bède ne met aucune différence entre l'évêque et le prêtre, au point de vue qui nous occupe : « Etiam nunc in episcopis ac presbyteris omni Ecclesiae officium idem ita committitur, ut videlicet, agnitis peccantium causis, quoscumque humiles ac vere paenitentes aspexerit, hos iam a timore perpetuae mortis miserans absolvat; quos vero in peccatis quae egerint persistere cognoverit, illos perennibus suppliciis obligandos insinuet[1]. »

Cette introduction des prêtres comme ministres ordinaires de la pénitence ne dut pas être étrangère à la diffusion rapide des pénitentiels en France, en Allemagne et dans la Haute-Italie. Il est certain, en effet, que la pénitence tarifée telle qu'ils la représentaient constituait un recul sur ce qui s'était pratiqué antérieurement. Jusque-là, le grand principe sur lequel

393, canon 30; *de Carthage* de 387 ou 390, can. 3 et 4; *de Séville* de 619, can. 7; *d'Agde* de 506, can. 44 (MANSI, III, 885, XXXII; III, 693; X, 559; VIII, 332).

1. *Homil*, II, 16, col. 223.

reviennent constamment les papes et les conciles, c'est que la satisfaction à imposer au coupable doit sans doute être proportionnée à la nature des fautes qu'il a commises, mais aussi à ses dispositions, à sa condition, à son âge : le confesseur reste juge, en définitive, de ce qu'il doit exiger, et les canons pénitentiaux n'ont qu'une valeur d'indication[1]. Il n'y a pas de péchés abstraits, il y a seulement des pécheurs qu'il faut juger et surtout relever : « Tempora paenitudinis, habita moderatione tuo constituente iudicio, écrit saint Léon, prout conversorum animos perspexeris esse devotos : pariter etiam habens senilis aetatis intuitum, et periculorum quorumque aut aegritudinis respiciens necessitates[2]. » Dans la pénitence tarifée, ce point de vue est changé. Et sans doute, les pénitentiels n'oublient pas complètement les recommandations anciennes. Celui de Bède, par exemple, commence par rappeler au confesseur qu'il doit considérer le sexe, l'âge, la condition, l'état, les dispositions intimes du pénitent, et y attempérer son jugement[3]; mais les diverses sortes de fautes n'en sont pas moins classées en catégories, auxquelles on assigne en particulier une pénitence fixe : « *Adulescens, si cum virgine peccaverit, annum I paeniteat.* » Or il est clair que ce mode simpliste de procéder convient à des confesseurs peu instruits, peu soucieux et peu capables d'analyse psychologique, tels qu'étaient bon nombre de prêtres aux VIe-VIIIe siècles. A ce clergé les pénitentiels fournissaient des recettes tout indiquées pour chaque genre de maladies morales, des comptes faits pour

1. INNOCENT I, *Epist. ad Decentium*, 10; S. LÉON, *Epist.* X, 8; CLIX, 5, 6; S. GRÉGOIRE, *In evang. homil.* XXVI, 6; *Conc. d'Hippone* de 393, can. 30 *d'Angers* de 453, can. 12 (MANSI, III, 585, XXXI; VII, 902).
2. *Epist.* CLIX, 6.
3. SCHMITZ, *Die Bussbücher*, I, p. 556.

chaque péché commis : sa médiocrité devait nécessairement les trouver commodes.

Il ne semble pas qu'avec eux la coutume ait été universellement changée, qui exigeait qu'en principe et en dehors d'une nécessité urgente, la pénitence fût accomplie avant que l'absolution fût accordée. Cette nécessité existait surtout lorsque le coupable demandait la pénitence dans sa dernière maladie; et c'est pourquoi saint Léon pressait les pécheurs de ne pas attendre, pour revenir à Dieu, le moment « quo vix inveniat spatium vel confessio paenitentis vel reconciliatio sacerdotis[1] ». Mais si le malade revenait à la santé, il était mis au nombre des pénitents[2]. Il était inévitable cependant que l'instabilité et les périls multiples créés par les invasions barbares et les querelles continuelles entre les princes rendissent plus nombreux les cas où l'on devait absoudre immédiatement le pénitent[3]. C'est cette situation que vise le statut xxxi de saint Boniface de Mayence († 755) : « Et quia varia necessitate praepedimur canonum statuta de conciliandis paenitentibus pleniter observare; propterea omnino non dimittantur. Curet unusquisque presbyter statim post acceptam confessionem paenitentium singulos data oratione reconciliari. Morientibus vero sine cunctamine communio et reconciliatio praebeatur[4]. » On gardera autant que possible les prescriptions canoniques, mais, en cas de nécessité, on n'hésitera pas à réconcilier immédiatement les pénitents.

Quoi qu'il en soit, c'est par une formule dépréca-

1. *Epist.* CVIII, 5; *Statuta Ecclesiae antiq.*, 20; *Conc. de Tolède* de 675, can. 12 (Mansi, XI, 144).

2. *Conc. d'Orange* de 441, can. 3; *d'Epaone* de 517, can. 36 (Mansi, VI, 436; VIII, 563); *Statuta Eccl. ant.*, 21.

3. A en croire le pénitentiel qui porte le nom de saint Colomban (30), la pratique d'absoudre immédiatement le pénitent aurait été courante en Angleterre et en Irlande (Schmitz, *Die Bussbücher*, I, 601).

4. *P. L.*, LXXXIX, 823.

toire que l'absolution est donnée : *supplicationibus sacerdotum... sacerdotali supplicatione,* dit saint Léon[1]. Saint Grégoire, reproduisant saint Augustin, l'interprète en ce sens qu'elle délie des nœuds du péché ceux à qui la grâce de Dieu a déjà intérieurement rendu la vie spirituelle. La confession fait sortir le pénitent du tombeau : « Prius mortuum Dominus vocavit et vivificavit dicens, *Lazare, venis foras* »; l'absolution fait ensuite tomber ses liens : « Et postmodum is qui vivens egressus fuerat a discipulis est solutus... Ecce illum discipuli iam viventem solvunt quem magister resuscitaverat mortuum. » D'où l'auteur tire la conclusion : « Ex qua consideratione intuendum est quod illos nos debemus per pastoralem auctoritatem solvere quos auctorem nostrum cognoscimus per suscitantem gratiam vivificare. » Saint Grégoire a, comme on le voit, présenté comme successifs deux effets en réalité simultanés, et qui ont l'un et l'autre leur source immédiate dans l'absolution. Mais il n'a pas, pour autant, donné à celle-ci une portée purement déclaratoire. La délivrance et la réconciliation du pécheur sont bien l'œuvre de la « pastoralis auctoritas »; c'est bien la « pastoralis sententia » qui l'absout. Bien plus, le pape en fait la remarque, même lié injustement par son pasteur, le pénitent reste lié; et si les confesseurs doivent veiller à ne porter que des sentences justes, les fidèles doivent craindre de mériter, par leurs péchés, d'être l'objet de décisions fausses[2].

Reste à dire un mot du clergé. Les changements de la discipline pénitentielle à l'époque que nous exami-

1. *Epist.* CVIII, 2, 3. V. l'ordre de la cérémonie du jeudi saint et les formules dans L. Duchesne, *Origines du culte chrétien*, p. 424.
2. *In evang. homil.* XXVI, 6; *Moral.*, XXII, 31; S. Pierre Chrysol., *Sermo* LXXXIV, col. 438; S. Fulgence, *De remiss. peccat.*, I, 24; *De fide,* 37.

nons se résument, en ce qui le concerne, en deux points : 1° des gens ayant fait pénitence sont admis dans les rangs du clergé ; 2° les clercs des ordres supérieurs, comme les autres, sont admis à la pénitence.

Sur le premier point, la discipline du IVe siècle était très ferme : un homme qui avait reçu la pénitence canonique ne pouvait entrer dans le clergé[1]. Mais il semble que la règle fléchisse d'abord pour les ordres inférieurs[2], puis même pour les supérieurs au VIe siècle, à voir les protestations que ces infractions soulèvent : « Ex paenitentibus quamvis bonus clericus non ordinetur », portent les *Statuta antiqua*[3]. Les causes de ce fléchissement sont d'ailleurs aisées à comprendre. C'était, d'une part, la difficulté de trouver pour le clergé des recrues convenables ; c'était surtout l'usage, qui tendait manifestement à se généraliser, de demander la pénitence en danger de mort. Les sermons de saint Césaire supposent que c'était là une pratique fréquente[4], et saint Isidore, écrivant moins d'un siècle après, déclare que, tout le monde étant pécheur, la pénitence s'impose à tous, et que tous doivent s'y soumettre[5]. Or, il arrivait de temps à autre que ces pénitents de la dernière heure ne mouraient pas. C'étaient des chrétiens réguliers, pieux même, qui avaient sollicité la pénitence comme un remède à des fautes quotidiennes, et sans lequel on

1. SIRICE, *Epist. ad Himerium*, 18, 19 ; *Concile de Rome* de novembre 465, can. 3 (MANSI, VII, 961).

2. Un concile de Tolède de 400 tolère que l'on prenne parmi les pénitents, s'il y a nécessité ou si l'usage l'autorise, des portiers et des lecteurs, canon 2 (MANSI, III, 998).

3. *Statuta*, 84 ; *Conc. d'Agde*, can. 43 (MANSI, VIII, 332).

4. D'après les auteurs de sa *Vie*, saint Césaire ne voulait pas que personne mourût sans avoir reçu préalablement le remède de la pénitence : « cum nullum sine medicamento paenitentiae de hoc mundo vir Dei voluisset recedere » (*S. Caesarii vita*, II, 9 ; *P. L.*, LXVII, 1029).

5. *De eccles. offic.*, I, 17, 6.

ne devait point paraître devant Dieu, mais qui d'ailleurs auraient pu s'en passer. Fallait-il les exclure du clergé au cas où ils désireraient y entrer? Un concile de Girone de 517 ne le pensa pas, et décréta que, si le malade n'avait pas accusé de faute notoire, et n'avait pas été, une fois revenu à la santé, soumis à la pénitence publique, on pouvait l'admettre dans la cléricature[1]. Cette décision fut confirmée par le concile de Tolède de 633[2], et par un autre concile de la même ville de 683[3]. Entre temps, un concile de Lérida, de 524, avait admis qu'un clerc servant à l'autel, et ayant fait pénitence pour une faute charnelle, pouvait être réintégré dans ses fonctions, tout en restant inhabile à monter à un ordre supérieur[4].

Le fait d'avoir *reçu* la pénitence, si d'ailleurs on n'avait pas accusé de faute méritant la pénitence plénière, et si l'on n'avait pas effectivement subi cette pénitence, ne fut donc plus, à partir du VI[e] siècle et au moins en Espagne, une cause qui empêchât d'entrer dans le clergé. Une évolution analogue et parallèle fit que l'on admit aussi et peu à peu que les clercs supérieurs pussent faire pénitence sans déchoir de leurs fonctions. Il existe sur ce point un canon d'un concile d'Orange de 441, d'une interprétation difficile à cause de sa brièveté : « Paenitentiam desiderantibus clericis non negandam[5]. » Peut-être ne s'agit-il ici que d'une pénitence absolument privée, accomplie en dehors de toute intervention de l'autorité épiscopale, et pour laquelle le clerc demande qu'on l'exempte, pour un temps, de son service liturgique[6]. Cependant la disci-

1. Can. 9, MANSI, VIII, 550.
2. Canon 54, MANSI, X, 632.
3. X, MANSI, XI, 1071.
4. Canon 5, MANSI, VIII, 613.
5. Canon 4, MANSI, VI, 437.
6. C'est l'explication de D. Leclercq (*Hist. des conc.*, II, 1, p. 438). Je

pline à cette époque était formelle : un prêtre ou diacre coupable d'une faute grave et scandaleuse ne pouvait pas, restant en fonctions, être soumis à la pénitence canonique. Il devait être déposé; et, même déposé, le concile de Carthage de 401 ne veut pas qu'on le soumette, comme les laïcs, à la pénitence publique[1]. C'est ce que répond saint Léon à la question de Rusticus de Narbonne : « Alienum est a consuetudine ecclesiastica ut qui in presbyterali honore aut in diaconii gradu fuerint consecrati, ii pro crimine aliquo suo per manus impositionem remedium accipiant paenitentiae... Unde huiusmodi lapsis ad promerendam misericordiam Dei privata est expetenda secessio, ubi illis satisfactio, si fuerit digna, sit etiam fructuosa[2]. » Le prêtre et le diacre [et l'évêque] coupables de fautes capitales, publiques ou secrètes, devront faire privément pénitence, mais ils ne seront pas mis au rang des pénitents[3]. Le pape parle généralement d'une *privata secessio,* mais nous savons que cette retraite consista bientôt et pratiquement dans l'internement plus ou moins long dans un monastère[4]. Or c'est cette coutume qui devint précisément une des

croirais plutôt qu'il s'agit bien ici de la pénitence canonique, et que c'est cette décision qui a motivé la demande de Rusticus de Narbonne à saint Léon, dont on va parler. — Le mot *pénitence canonique* dont je me sers dans cette partie de mon travail, désigne, dans mon esprit, la pénitence officielle, publique ou privée : elle s'oppose à la pénitence absolument privée, qui se fait en dehors de toute intervention du clergé, sans confession ni absolution.

1. V. supra, p. 390, et le canon 12 du concile de Carthage de 401 (MANSI, III, 726, XXVII).

2. *Epist.* CLXVII, inquis. 2.

3. Je ne vois pas de raison de restreindre la décision de saint Léon au cas de fautes secrètes : la pape parle généralement « pro crimine aliquo ». La règle qu'il pose est encore celle que rapporte saint Isidore : tout le monde doit faire pénitence, mais « a sacerdotibus et levitis, Deo tantum teste... a caeteris vero attestante coram Deo solemniter sacerdote » (*De eccles. offic.*, II, 17, 6).

4. *Conc. d'Epaone* de 517, can. 22 (MANSI, VIII, 561); S. GRÉGOIRE, *Epist.* IX, 63; XII, 31.

causes qui introduisirent dans le clergé l'usage de la pénitence canonique. Dans les monastères en effet, les clercs coupables furent soumis, au VIIe siècle, comme les moines avec qui ils vivaient, à l'imposition de la main et à la réconciliation sacramentelle : ils reçurent la pénitence. D'autre part, le clergé ne resta pas étranger au mouvement qui portait les fidèles à demander la pénitence au lit de mort; et de cette pratique naquirent parfois des cas embarrassants. Le concile de Tolède de 683 eut précisément à trancher un cas de ce genre, à propos de l'évêque de Valeria, Gaudentius, « quod incommodae valetudinis nimietate praeventus, per manus impositionem subactus fuisset paenitentiae legibus ». Gaudentius, revenu à la santé, demandait s'il pouvait conserver ses fonctions épiscopales. Le concile décida qu'il le pouvait, parce qu'il n'avait pas d'ailleurs accusé de faute grave et scandaleuse[1]. Ainsi, au VIIe siècle, la discipline tombait qui interdisait aux clercs supérieurs le bénéfice de la pénitence canonique. Au VIIIe siècle, saint Chrodegand, on l'a vu plus haut, enjoignait par sa règle à son clergé de se confesser au moins deux fois l'an[2]; et les livres pénitentiels contiennent, aussi bien pour les clercs des différents ordres que pour les laïcs, les tarifs des diverses fautes qu'ils peuvent commettre.

Voici donc le terme auquel avait abouti le développement du dogme et de la discipline pénitentiels vers le milieu du VIIIe siècle.

L'*actio paenitentiae* comprend toujours trois parties : la confession, l'expiation, l'absolution.

La confession est secrète : elle a pour objet tous les *peccata capitalia*, c'est-à-dire tous les péchés qui méri-

1. X, Mansi, XI, 1071.
2. V. supra, p. 404.

tent l'enfer et qu'actuellement nous appelons *mortels*[1].

L'expiation est publique et plénière pour certains crimes énormes et scandaleux : plus ordinairement, elle est privée. Cette pénitence privée se substitue de plus en plus à l'ancienne pénitence publique, et devient à peu près la seule pratiquée. Mais de plus, elle tend à se tarifier par l'usage des pénitentiels, chaque catégorie de fautes ayant sa peine fixée d'avance.

L'absolution reçue d'abord publiquement le jeudi saint, en dehors du cas de maladie, se donne maintenant privément et à tout moment de l'année. En principe cependant, elle n'est accordée qu'après l'accomplissement de la satisfaction pénitentielle; mais on constate déjà des exceptions à cette règle, et ces exceptions ont tendance à se multiplier de plus en plus.

La pénitence plénière et solennelle ne se réitère pas; mais la pénitence privée peut se réitérer. De celle-ci le simple prêtre devient le ministre ordinaire : il reçoit la confession, fixe la satisfaction, et réconcilie le pénitent.

1. C'est le sens que donne saint Césaire à l'expression *peccata capitalia*. Présentant des exemples de cette sorte de péchés, il énumère : « sacrilegium, homicidium, adulterium, falsum testimonium, furtum, rapina, superbia, invidia, avaritia et, si longo teneatur, iracundia, et ebrietas si assidua sit in eorum numero computatur » (*Sermo* CIV, 2; cf. XIII, 5; LXVIII, 3). On remarquera que le *sacrilège*, plus général, a remplacé l'*apostasie* ou l'*idolâtrie*. La tendance est d'ailleurs de considérer les trois anciens péchés *ad mortem* comme les trois types des péchés contre Dieu, contre le prochain et contre soi-même, sous lesquels on range tous les autres. Saint Fulgence, distinguant les *peccata levia*, qui sont le fait des justes, des *peccata gravia*, qui sont le fait des méchants (*iniqui*), dit que ceux-ci commettent ces péchés de trois façons : « aut enim sacrilegiis, aut flagitiis, aut facinoribus implicantur ». Les *sacrilegia* comprennent l'apostasie et l'hérésie, les *flagitia* sont les péchés contre soi-même (*in seipsis immoderati atque obsceni turpiter vivunt*); et enfin par les *facinora* il faut entendre les dommages causés au prochain : « quando alios aut damnis aut quibuslibet oppressionibus crudeliter laedunt » (*De incarnatione*, 36, 37). — On sait que saint Grégoire compte sept vices capitaux qui naissent de l'orgueil, leur racine : « inanis gloria, invidia, ira, tristitia, avaritia, ventris ingluvies, luxuria » (*Moral.*, XXXI, 87; cf. S. Isidore, *Different.*, II, 161-168).

Enfin le fait d'avoir reçu la pénitence même plénière, si d'ailleurs on n'a point confessé de crime scandaleux et si l'on n'a pas de fait accompli la pénitence publique, n'est plus un obstacle à l'entrée dans le clergé et à la réception des ordres supérieurs. Réciproquement, les clercs même des ordres supérieurs sont admis à la pénitence canonique, et ils conservent néanmoins leurs fonctions, si d'ailleurs les fautes commises par eux n'exigent pas qu'ils fassent publiquement pénitence et n'ont pas entraîné leur déposition.

§ 11. — L'extrême-onction, l'ordre, le mariage.

La mention de l'extrême-onction, que nous avons rencontrée au commencement du ve siècle sous la plume du pape Innocent Ier écrivant à Decentius, se retrouve plus fréquemment à mesure que l'on descend dans le haut moyen âge, et presque toujours avec rappel du texte de saint Jacques, v, 14, 15, où l'on voit cette cérémonie clairement indiquée : « Quoties aliqua infirmitas supervenerit, écrit saint Césaire [1], corpus et sanguinem Christi ille qui aegrotat accipiat : et inde corpusculum suum ungat; ut illud quod scriptum est impleatur in eo, *Infirmatur aliquis, inducat presbyteros, et orent super eum ungentes eum oleo; et oratio fidei salvabit infirmum, et alleviabit eum Dominus; et si in peccatis sit, dimittentur ei.* » Des textes analogues reparaissent dans Cassiodore [2], dans Sonnatius de Reims (600-631) [3], dans saint Éloi de Noyon (640-659) [4], dans le vénérable

1. *Sermo* CCLXV, 3 (*P. L.*, XXXIX, 2238).
2. *Complexio in epist. sancti Iacobi*, 11 (*P. L.*, LXX, 1380).
3. *Statuta*, 15 (*P. L.*, LXXX, 445).
4. *De rectitudine catholicae conversationis* (*P. L.*, XL, 1172).

Bède[1], Ecgbert d'York[2], saint Boniface de Mayence[3]. On remarquera que Bède présente cette cérémonie comme un usage reçu dans l'Église de son temps : « nunc Ecclesiae consuetudo tenet »; mais que, d'autre part, il observe, à la suite du pape Innocent Ier à qui il se réfère, que les fidèles peuvent eux-mêmes s'oindre ainsi de l'huile des infirmes, encore que cette huile doive être nécessairement consacrée par les évêques. Saint Boniface, dans le statut mentionné plus haut, prescrit à tous ses prêtres d'avoir avec eux de cette huile, et de prévenir les fidèles qu'ils aient à réclamer leur ministère en cas de maladie.

Saint Léon donne au sacerdoce le nom de *sacramentum*[4], mais sans préciser le sens qu'il attribue à ce mot. Au ve et au vie siècle, le nombre des ordres est depuis longtemps fixé dans l'Église latine, bien qu'on semble ne pas s'accorder sur la dignité respective des ordres mineurs. Les *Statuta Ecclesiae antiqua* (90-98) présentent la hiérarchie actuelle, *episcopus, presbyter, diaconus, subdiaconus, acolythus, exorcista, lector, ostiarius,* [*psalmista id est cantor*]. Saint Isidore, dans ses *Etymologies*[5], la répète, sauf qu'il met le chantre avant le portier; mais dans son *De ecclesiasticis officiis,* il en traite dans l'ordre suivant : l'évêque, le prêtre, le diacre, le sous-diacre, le lecteur, le psalmiste, l'exorciste, l'acolythe, le portier[6]. Il remarque d'ailleurs, avec les *Statuta,* que les chantres ou psalmistes n'étaient pas proprement ordonnés, mais pou-

1. *In Iacobi epistulam* (*P. L.*, XCIII, 39).
2. *Paenitentialis libri I pars altera,* 15 (*P. L.*, LXXXIX, 416). V. aussi la règle retouchée de saint Chrodegand, LXXI (*P. L.*, LXXXIX, 1088).
3. *Statuta,* XXIX (*L. P.*, LXXXIX, 823).
4. *Epist.* XII, 3.
5. VII, 12, 3.
6. II, 5-15.

vaient être délégués à leur office par un simple prêtre.

On trouve dans les mêmes *Statuta* que je viens de mentionner les cérémonies à observer pour la collation des ordres, et de plus, pour les trois derniers, les formules à réciter. C'est l'*ordo* gallican que l'on comparera avec celui que donne saint Isidore dans le *De ecclesiasticis officiis*, et qui s'est combiné avec l'*ordo* romain pour devenir le pontifical actuel [1].

Sur les divers degrés de la hiérarchie d'ailleurs, mais surtout sur les degrés supérieurs, les documents de cette période, et entre autres les lettres des papes et les textes des conciles contiennent de nombreuses prescriptions disciplinaires dans lesquelles on n'a pas à entrer ici. Notons seulement que la continence, imposée aux évêques, prêtres et diacres dès le IVe siècle, ne paraît pas l'avoir été aux sous-diacres avant le Ve. La lettre de saint Léon à Anastase de Thessalonique [2] est peut-être le premier témoin de cette discipline, discipline romaine qui ne fut pas immédiatement appliquée partout [3].

La question la plus importante qui, à l'époque où nous sommes, se pose à propos des ordinations, est celle de leur réitération. Que penser de la valeur des ordinations conférées par les hérétiques ou les schismatiques, ou de celles faites contre les canons? A cette question la réponse, d'après la théologie augustinienne, n'est pas douteuse. Ces ordinations, bien qu'illicites, sont valides, et si le sujet ordonné doit conserver sa charge, il ne faut pas le réordonner. C'est bien en ce sens que répond saint Léon aux évêques de la Mauritanie césarienne, en 446 [4]. C'est en ce sens encore

1. Sur tout ceci voir L. DUCHESNE, *Origines du culte chrétien*, p. 339 et suiv.
2. *Epist.* XIV, 4. Jaffé en fixe la date dubitativement en 446.
3. V. S. GRÉGOIRE, *Epist.* I, 44 (col. 505, 506).
4. *Epist.* XII, 6.

que le pape Pélage écrit à l'occasion de la consécration de Paulin d'Aquilée, en 557, par l'évêque schismatique de Milan, Vitalis, et à l'occasion de la fuite d'un autre Paulin, évêque schismatique de Fossombreuse, en Tuscie[1]. Si Pélage ne mesure pas assez ses expressions[2], sa pensée cependant n'est pas douteuse. Mais, dans les siècles suivants, les préjugés, l'ignorance et la passion obscurcirent manifestement la doctrine que le génie d'Augustin avait éclaircie. Les grecs, on l'a vu, inclinaient à rejeter les ordinations des hérétiques. Dans le conflit qui divisa, au VIe et au VIIe siècle, les églises anglo-saxonnes et bretonnes, le moine cilicien Théodore, devenu archevêque de Cantorbéry, n'hésita pas à appliquer les principes dont il avait été imbu dans sa jeunesse, et s'en fit une arme contre ceux qu'on appelait *hérétiques quartodécimans*, c'est-à-dire contre le clergé breton[3]. Ceadda, northumbrien de naissance, avait été ordonné évêque d'York par l'évêque de Winchester assisté de deux évêques bretons : Théodore le fit déposer et, regardant comme nulles les ordinations qu'il avait reçues, les lui fit toutes renouveler avant d'en faire un évêque de Lichfield[4]. En même temps, il insérait dans son pénitentiel la prescription 26 : « Si quis ab ereticis ordinatus sit, iterum

1. *P. L.*, LXIX, 411, 412. Sur ces faits v. L. SALTET, *Les réordinations* p. 79-81.

2. « Pudenda, ut ita dicam, rapina in divisione non est consecratus sed execratus episcopus. Si enim ipsum nomen consecrationis rationabili ac vivaci intellectu discutimus, is qui cum universali detrectat consecrari Ecclesia, consecratus dici vel esse nulla ratione poterit » (col. 411). Et ailleurs : « Non est Christi corpus quod schismaticus conficit, si veritate duce dirigimur » (col. 412).

3. Une des particularités des églises bretonnes était de célébrer la fête de Pâques suivant un vieux comput romain de 343, abandonné à Rome depuis longtemps, mais qui n'avait rien à voir avec l'ancien comput quartodéciman : on n'en traitait pas moins ceux qui le suivaient d'hérétiques quartodécimans.

4. *Eddii Stephani vita Wilfridi episcopi*, XV, ap. SALTET, *op. cit.*, p. 89; BÈDE, *Hist. eccles.*, III, 28; IV, 2, 3.

debet ordinari[1]. » Une brèche plus grave encore fut faite dans les principes augustiniens par le concile romain de 769, qui déclara nulles toutes les ordinations faites par le pape Constantin, usurpateur il est vrai, mais véritablement évêque, et obligea ceux qu'il avait ordonnés à recevoir de nouveau l'ordination, dans le cas où ils seraient choisis pour les fonctions auxquelles Constantin les avait élevés[2]. Ces faits et les formules exagérées de Pélage dont j'ai parlé jetèrent dans la pensée théologique, sur la question de la validité des ordinations conférées par les hérétiques et les schismatiques, un trouble qui ne fit que s'accroître dans les siècles suivants, et dont elle fut bien longtemps à se délivrer.

On a vu plus haut[3] que saint Augustin avait déjà donné au mariage chrétien, en tant que figure de l'union de Jésus-Christ et de son Église, et en considération de son indissolubilité, le nom de *sacramentum*. Cette expression, empruntée à saint Paul, se retrouve, nous l'avons dit aussi, sous la plume de Salvien : *connubii sacramenta, venerabilis connubii sacramenta*[4]; et saint Isidore l'explique : « Sacramentum autem ideo inter coniugatos dictum est, quia sicut non potest Ecclesia dividi a Christo, ita et uxor a viro. Quod ergo in Christo et in Ecclesia hoc in singulis quibusque viris atque uxoribus cuniunctionis inseparabile sacramentum est[5]. »

C'est donc du symbolisme du mariage que saint

1. Schmitz, *Die Bussbücher*, II, p. 524; cf. 541; I, p. 528.
2. Voir les faits et les textes dans L. Saltet, *op. cit.*, p. 101 et suiv. Le concile fut composé d'une quarantaine d'évêques italiens et de treize évêques français.
3. Tome II, p. 428.
4. *De gubernatione Dei*, IV, 5; VII, 3.
5. *De eccles. offic.*, II, 20, 11.

Isidore, à la suite de saint Augustin, conclut à son indissolubilité. Cette indissolubilité en général est proclamée par Innocent Ier dans sa réponse à saint Exupère de Toulouse[1], par saint Léon dans sa réponse à Nicetas d'Aquilée[2], et par saint Grégoire[3]. En dehors du cas d'adultère, il est absolument interdit aux époux de se séparer. Mais dans le cas d'adultère, l'innocent peut-il répudier le coupable et se remarier, et le coupable lui-même est-il libre de se remarier? A propos de cette question, il faut s'attendre à trouver dans la théologie de Théodore de Cantorbéry des traces de son éducation grecque, comme on en a trouvé dans la question des réordinations. Ces traces sont visibles en effet. Parmi les *Dicta Theodori*, nous rencontrons les suivants : 66, « Si cuius uxor fornicata fuit, licet dimittere eam et aliam accipere »; 67, « Mulieri non est licitum virum suum dimittere licet fornicator, nisi forte pro monasterio. Basilius iudicavit »; 70, « Si mulier discesserit a viro suo dispiciens eum, et nolens ad eum revertere et reconciliare cum illo viro suo, post v annos cum sensu episcopi aliam accipere licebit ». Et encore, 82, « Si vir dimiserit uxorem propter fornicationem, si prima fuerit, licitum est ut aliam accipiat uxorem; illa vero, si voluerit penitere peccata sua, post quinque annos alium virum accipiat[4] ».

Ces décisions dictées ou inspirées par l'archevêque de Cantorbéry ne paraissent pas cependant, même en Angleterre, avoir eu une fortune universelle. Bède[5]

1. *Epist.* VI, 12 (col. 500).
2. *Epist.* CLIX, 1-4.
3. *Epist.* XI, 45 (col. 1161), 50.
4. Schmitz, *Die Bussbücher*, II, p. 529-531. V. p. 530, n° 72, la solution plus large encore qui autorise un mari dont la femme est devenue captive et qui ne peut la racheter, à en épouser une autre; et la captive, une fois délivrée, à prendre un autre mari.
5. On remarquera que Bède interprète l'*excepta fornicationis causa*

mentionne un concile de Herutford, tenu en 673, dont le dixième canon porte : « Nullus coniugem propriam, nisi, ut sanctum evangelium docet, fornicationis causa, relinquat. Quod si quisquam propriam expulerit coniugem legitimo sibi matrimonio cuniunctam, si christianus esse recte voluerit, nulli alteri copuletur; sed ita permaneat, aut propriae reconcilietur coniugi [1]. » A plus forte raison, ne se firent-elles point accepter des églises du continent. A Rome, la doctrine était fixée [2]. En Afrique, un concile de Carthage de 407 avait consacré la solution augustinienne [3]. En Espagne, saint Isidore [4] la reproduisait, faisant écho au concile d'Elvire (v. 305), qui déjà interdisait à la femme dont l'époux était adultère, de se remarier. En Gaule, le concile d'Arles de 314 avait déclaré que les jeunes époux séparés de leurs femmes pour cause d'adultère de ces dernières devaient être exhortés à ne pas se remarier [5]. Cette sévérité ne put que s'accentuer davantage avec saint Césaire. Toutefois, au nord de la France, la doctrine, influencée sans doute par les usages antérieurs, était moins ferme. Si un concile de Soissons (744) paraît se prononcer dans le sens d'une indissolubilité absolue [6], ceux de Verberie (756) [7] et de Compiègne (757) [8] se montrent moins exigeants. Longtemps encore, on devait voir à ce sujet se produire des résistances locales à la discipline romaine.

de « omnis concupiscentia vel avaritia vel idololatria quae hominem faciunt a lege Dei aberrare » (*In Matth.*, cap. V, col. 28).

1. Bède, *Hist. eccles.*, IV, 5, col. 182.

2. V. le septième *capitulum* du pape Zacharie en 747 (Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, III, 2, p. 890).

3. Canon 8 (Mansi, III, 806, CII). Ce canon est cité par saint Isidore comme celui d'un concile de Milève.

4. *De eccles. offic.*, II, 20, 12.

5. Canon 10.

6. Canon 9 (Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, III, 2, p. 858, 859).

7. Canon 9 (Hefele-Leclercq, *ibid.*, p. 919).

8. Canons 11 et 19 (Hefele-Leclercq, *ibid.*, p. 942, 943).

Le mariage, ayant une signification religieuse, était ordinairement bénit par l'Église[1]. Bien qu'il n'y eût pas sur ce point de loi absolue et formelle, les chrétiens tenaient assez à cette cérémonie pour que la crainte d'en être privés fît sur eux une impression salutaire[2]. On leur inculquait d'ailleurs fortement, suivant la pensée de saint Augustin, que les relations conjugales ne sont pleinement justifiées que par l'intention de procréer des enfants, et que, en dehors de là, elles renferment toujours quelque faute vénielle parce qu'elles sont le fait de la concupiscence désordonnée[3].

Reste la question des empêchements canoniques au mariage. L'époque dont nous parlons les a vus se préciser, et recevoir dans les décrétales des papes et les canons des conciles un commencement de codification[4]. Il n'entre pas dans le sujet de ce livre d'en faire l'histoire. On ne sera pas surpris seulement des différences que ces empêchements présentent parfois d'un pays à l'autre. Ces différences s'expliquent par la diversité des coutumes ou des lois auxquelles l'Eglise a emprunté

1. S. Isidore, *De eccles. offic.*, II, 20, 5 : « Connubia a sacerdote benedicuntur. »

2. S. Césaire, *Sermo* CLXXXVIII, 5; CLXXXIX, 5.

3. S. Césaire, *Sermo* CLXXXVIII, 4; S. Grégoire, *Moral.*, XXXII, 39, *Epist.* XI, 64, col. 1197; S. Isidore, *De eccles. offic.*, II, 20, 10.

4. V. par exemple S. Grégoire, *Epist.*, VII, 1; XI, 64 (col. 1189); *Regula pastoralis*, III, 27 (col. 104); *Conciles d'Agde*, can. 61; *d'Orléans* (511), can. 18; *d'Epaone* (517), can. 30; *de Clermont* (535), can. 12; *de Tolède* (527 ou 531), can. 5 (Mansi, VIII, 335, 354, 562, 861, 786); S. Boniface, *Allocutio sacerdotum de coniugiis illicitis ad plebem* (*P. L.*, LXXXIX, col. 819). Voici à titre de spécimen ce dernier morceau : « Ne quis polluatur cum matre, non cum noverca, non cum sorore ex patre nata, non cum sorore ex matre nata, sive intus sive foris nata sit. Non cum filia filii filiae, non cum nepte ex filia nata, non cum filia novercae, non cum sorore patris, non cum sorore matris, non cum uxore patrui, non cum nuru, non cum uxore fratris, non cum filia uxoris, non cum filia filii uxoris tuae, non cum filia filiae eius, non cum sorore uxoris tuae... non cum socru tua... Non vir cum filia et matre, non cum uxore avunculi tui. »

ses règlements, aussi bien que par le caractère des peuples pour qui étaient portées ses prescriptions.

§ 12. — Mariologie, culte des saints, pratiques chrétiennes.

Les controverses christologiques et la doctrine du θεοτόκος avaient fort peu, en somme, agité l'Église latine. La piété envers la sainte Vierge cependant, piété dont nous avons saisi au IVe siècle les premiers développements, ne put que profiter, pour s'accroître, des définitions nouvelles portées par les conciles, et de l'attention qui fut donnée, à cette occasion, aux privilèges de Marie. La maternité divine était définie; la virginité *ante partum, in partu, post partum*, sans l'avoir été aussi directement et solennellement, était regardée comme une croyance intangible : « Integra fide credendum est, écrit Gennade, beatam Mariam Dei Christi matrem et virginem concepisse, et virginem genuisse, et post partum virginem permansisse[1]. » Un point seulement restait indécis, qui fut plus tard discuté entre Ratramne et Paschase Radbert, celui de savoir si le Christ était sorti miraculeusement du sein de sa mère, de la même manière qu'il traversa plus tard la porte du cénacle, sans l'ouvrir (*uterus clausus*), ou si, tout en la laissant vierge, il était né de Marie à la façon ordinaire. L'attention n'étant pas encore attirée sur ce détail délicat, nos auteurs parlent les uns dans un sens, d'autres dans un autre. Saint Fulgence paraît admettre la seconde hypothèse[2]; saint Maxime de

1. *De eccles. dogm.*, 69; S. Pierre Chrys., *Sermo* CXVIII (col. 521) ; LXII (col. 374); S. Maxime de Turin, *Homil.* V (col. 235); S. Fulgence, *De verit. praedestin.*, I, 5 ; S. Ildefonse, *Liber de virgin. perpet. sanctae Mariae*.

2. « Solus est (Christus) masculus adaperiens vulvam qui in veritate sanctus Domino vocaretur. Vulvam quippe matris eius non concupi-

Turin et saint Grégoire se rangent à la première[1]. Saint Ildefonse, qui semble aussi y incliner, écrit toutefois plus discrètement : « Qualiter introierit (Christus) nemo novit; qualiter exierit egressio sola cognoscit[2]. »

Saint Augustin ayant affirmé qu'il ne voulait point entendre parler de péché (actuel) quand il s'agit de la mère de Jésus-Christ, la croyance ne pouvait que se fortifier de plus en plus que Marie avait traversé la vie sans aucune tache. C'est l'avis de saint Césaire : « Absque contagione vel macula peccati (Maria) perduravit[3]. » Si quelques auteurs supposent encore que, pour la conception ou par la conception de son Fils, la Vierge a été purifiée, ils l'entendent, semble-t-il, ou du péché originel, ou plutôt de cette espèce de souillure qui résulte des mouvements irréfléchis de la concupiscence[4].

Car nos auteurs ne vont pas jusqu'à exempter la Vierge de la faute héréditaire. Saint Augustin, en faisant de la naissance *ex virgine* la condition de cette exemption, avait posé un principe qui, trop fidèlement suivi jusqu'à saint Anselme et au delà, entrava certainement le développement de la croyance en l'immaculée conception : « Caro quippe Mariae, écrit saint Fulgence, quae in iniquitatibus humana fuerat solem-

scentia mariti cocumbentis, sed omnipotentia Filii nascentis aperuit » (*Epist.* XVII, 27).

1. S. MAXIME, *Sermo* LIII (col. 638, 639); S. GRÉGOIRE, *In evang. homil.* XXVI, 1.

2. *Liber de virginitate perpetua*, II, col. 61; cf. VI, col. 75.

3. *Sermo* CCXLIV, 1 (*P. L.*, XXXIX).

4. S. LÉON, *Sermo* XXII, 3; S. ILDEFONSE, *Lib. de virg. perp.*, II, col. 61; BÈDE : « Superveniens in virginem Spiritus sanctus... mentem illius... ab omni vitiorum sorde castificavit, ut caelesti digna esset partu... Spiritus sanctus cor illius cum implevit, ab omni aestu concupiscentiae carnalis temperavit, emundavit a desideriis temporalibus ac donis caelestibus mentem simul consecravit et corpus » (*Homil.* I, 1, col. 12, 13).

nitate concepta, caro fuit utique peccati, quae Filium Dei genuit in similitudinem carnis peccati[1]. »

En revanche, on met en relief le rôle que la Vierge a joué dans l'œuvre de la rédemption, et la part qu'elle y a prise. Non seulement on reproduit le vieux parallèle d'Ève et de Marie déjà connu au IIe siècle, mais on en développe les conséquences : « Ob hoc namque Christus nasci voluit, déclare saint Pierre Chrysologue, ut sicut per Evam venit ad omnes mors, ita per Mariam rediret omnibus vita[2] ». « Iam veni mecum ad hanc Virginem, dira saint Ildefonse à son adversaire juif, ne sine hac properes ad gehennam[3]. »

L'écrit de saint Ildefonse d'où est tirée cette citation, le *Liber de virginitate perpetua sanctae Mariae*, peut donner, dans la prolixité de ses effusions tout orientales, une idée de la piété intense qui portait, au VIIe siècle, certaines âmes vers la très sainte Vierge. Ce n'est qu'à cette époque cependant que l'Église romaine, en dehors de la commémoraison spéciale qui était faite de la Vierge mère au 1er janvier, reçut de Byzance les quatre fêtes de la Purification, de l'Annonciation, de la Nativité et de la Dormition de Marie. En Gaule, il en existait, dès le VIe siècle, une autre placée vers le milieu de janvier, et qu'un concile de Tolède de 656 fixa, pour l'Espagne, au 18 décembre[4].

A côté du culte de la sainte Vierge se développe le culte des saints, des saints martyrs surtout, mais aussi des confesseurs les plus célèbres, et de leurs reliques.

1. *Epist.* XVII, 13; FULGENCE FERRAND, *Epist.* III, 4; cf. S. LÉON, *Sermo* XXIV, 3; S. GRÉGOIRE, *Moral.*, XVIII, 84; BÈDE, *Homil.* I, 1, col. 13.

2. *Sermo* XCIX, col. 479; S. MAXIME DE TURIN, *Homil.* XV, col. 254.

3. *Liber de virgin. perpet.*, IV, col. 69.

4. V. L. DUCHESNE, *Les origines du culte chrétien*, p. 258-262. Le récit de la résurrection et de l'assomption de Marie était connu par des recensions latines du Κοίμησις Μαρίας. Le décret de Gélase signale une de ces recensions : « Liber qui appellatur *Transitus*, id est *assumptio sanctae Mariae* apocryphus ».

On les honore, on les prie, on a confiance en leur intercession :

« (Deus) est mirabilis in sanctis suis, in quibus nobis et praesidium constituit et exemplum... Cuius (beati Laurentii) oratione et patrocinio adiuvari nos sine cessatione confidimus[1] ». — « Quisquis ergo honorat martyres honorat et Christum, et qui spernit sanctos spernit Dominum nostrum[2] ». — « Sanctorum corpora et praecipue beatorum martyrum reliquias, ac si Christi membra sincerissime honoranda... credimus[3]. »

Saint Grégoire met cependant au culte des reliques une condition, c'est que l'authenticité de ces reliques soit assurée[4]; et saint Isidore explique la nature du culte rendu aux saints. D'abord, on célèbre la mémoire des apôtres et des martyrs, mais on n'offre le sacrifice qu'à Dieu. Ensuite :

« Colimus ergo martyres eo cultu dilectionis et societatis quo in hac vita coluntur sancti homines Dei... sed illos tanto devotius quanto securius post certamina superata... At vero illo cultu, quae graece latria dicitur, latine uno verbo dici non potest, cum sit quaedam propriae Divinitati debita servitus, nec colimus nec colendum docemus nisi unum Deum... Honorandi sunt ergo martyres propter imitationem, non adorandi propter religionem, honorandi charitate, non servitute[5]. »

A ces pratiques, qui tiennent de plus près au dogme, s'en joignaient une multitude d'autres qui ont en lui, et particulièrement dans la croyance au pouvoir surnaturel de la prière et de la bénédiction de l'Eglise, dans la foi à l'exercice continuel de la providence de Dieu sur le monde et en particulier sur les chrétiens, leur source plus ou moins éloignée. On en trouve dans les

1. S. Léon, *Sermo* LXXXV, 4; cf. LXXXIV, 2.
2. S. Maxime de Turin, *Sermo* LXIX, col. 675.
3. Gennade, *De eccles. dogm.*, 69; S. Maxime de Tur., *Sermo* LXXXVIII, col. 710; S. Grégoire, *Moral.*, XVI, 64; cf. *Epist.* IV, 30.
4. *Epist.* XI, 64, col. 1193.
5. *De eccles. offic.*, I, 35, 1-6. Il sera question plus loin et spécialement du culte des images.

lettres et surtout dans les *Dialogues* de saint Grégoire des mentions fréquentes. Ces pieuses pratiques n'allèrent pas toujours sans mélange et sans abus; et il n'est besoin que de parcourir les conciles des temps mérovingiens, les prohibitions portées par les pénitentiels ou les statuts des évangélisateurs des peuples barbares, de saint Boniface par exemple, pour voir quel amas de superstitions menaça à cette époque d'altérer la foi et la morale des simples chrétiens. Mais il serait profondément injuste de rendre l'Église responsable de ces corruptions du sens religieux qu'elle condamna toujours, et qui n'étaient, dans la plupart des cas, que les restes d'un paganisme encore à moitié vivant.

Signalons enfin, pour être moins incomplet, le développement que le monachisme prend alors dans l'Église latine. L'idée toujours plus prononcée de la supériorité de la virginité sur l'état du mariage [1], jointe, chez beaucoup de fidèles, à un sentiment intense de la nécessité de la pénitence, suscite la fondation d'une multitude de monastères, où hommes et femmes s'efforcent de pratiquer une vie plus parfaite. C'est dans ces asiles que se conserveront, au milieu de la décadence profonde des siècles suivants, les restes de la pensée antique, et que grandiront silencieusement les germes de la future civilisation chrétienne.

§ 13. — Eschatologie.

Saint Augustin avait refoulé, en eschatologie, la poussée origéniste qui s'était produite en Occident à la fin du IVe siècle, et avait mis en lumière la doctrine du

1. CASSIEN, *Col.* XXII, 6; S. PIERRE CHRYSOL., *Sermo* CXLIII, col. 583; GENNADE, *De eccles. dogm.*, 65, 68; S. FULGENCE, *Epist.* II, 10; *De Trinitate*, XII; etc.

purgatoire, plus ou moins confusément entrevue avant lui. En précisant encore cette dernière doctrine, et en développant celle de la rétribution immédiate après la mort, les siècles suivants, héritiers de sa pensée, donnèrent à l'eschatologie chrétienne sa forme à peu près complète et définitive.

La mort, déclare saint Julien de Tolède, n'est pas un bien en soi, mais elle est « plerumque bonis bona, quia per eam pertransitur ad immortalitatem futuram[1] ».

Tous les hommes mourront-ils? On le pensait généralement en Occident. Gennade fait remarquer cependant que ce n'est point là un dogme, des auteurs catholiques, « eruditi viri », pensant que la « commutatio » qui se produira dans les hommes vivants au dernier jour pourra leur tenir lieu de résurrection[2].

La mort sera suivie d'un jugement particulier dont saint Césaire est peut-être le premier à faire mention expresse[3], mais qui se trouve d'ailleurs impliqué dans la doctrine de la rétribution immédiate après la mort. Car, si l'on excepte Cassien, qui n'accorde aux âmes, avant le jugement général, qu'un avant-goût de ce qui les attend après[4], nos auteurs sont unanimes à déclarer que les âmes reçoivent, incontinent après le trépas, leur récompense ou leur châtiment entier : « Quando caro, quae modo tantum diligitur, dit Césaire, vermibus coeperit devorari in sepulcro, anima Deo ab angelis praesentatur in caelo, et ibi iam, si bona fuerit, coronatur, aut si mala, in tenebras proiicitur[5]. »

1. *Prognosticon*, I, 8.
2. *De eccles. dogm.*, 7. Gennade fait ici allusion à l'opinion des grecs, et au texte original de *I Corinth.*, XV, 51.
3. *Sermo* CCCI, 5.
4. *Coll.* 1, 14.
5. *Sermo* CCCI, 5. Cf. GENNADE, *De eccles. dogm.*, 79; S. GRÉGOIRE, *Moral.*, IV, 56; XIII, 48; *In evang. homil.* XIX, 4; *Dialog.*, IV, 28; S

Une exception est faite cependant — et elle doit être fréquente — à cette rétribution définitive immédiate, quand l'âme, quoique juste, s'est trop attachée aux biens de la terre, et se trouve souillée de menues fautes qu'elle n'a pas suffisamment expiées par la pénitence et l'aumône. Alors son bonheur est retardé, et avant d'entrer au ciel, elle doit être purifiée par la souffrance. C'est le purgatoire. La doctrine en est aussi nette que possible dans saint Césaire [1], saint Grégoire [2] et les auteurs qui dépendent de lui, saint Isidore [3], saint Julien de Tolède [4], le vénérable Bède [5]. Les fautes mortelles (*peccata capitalia*) dont on n'a pas fait pénitence mènent au feu éternel; les fautes légères (*peccata minuta*) [6] non expiées conduisent à l' « ignis purgatorius ». Les atteintes de ce dernier feu sont terribles, et saint Césaire, qui a entendu l'expression de l'ordinaire insouciance vis-à-vis du purgatoire : « Non pertinet ad me quamdiu moras habeam, si tamen ad vitam aeternam perrexero », la relève vivement en assurant que « ille purgatorius ignis durior erit quam quidquid potest in hoc saeculo poenarum aut cogitari, aut videri, aut sentiri [7] ». C'est un fleuve de feu que l'âme devra traverser, et dont la traversée durera autant qu'il sera nécessaire pour sa parfaite purification [8]. Bède estime que si leur peine n'est pas abrégée par les prières, aumônes et suffrages des fidèles, certaines âmes resteront en pur-

Isidore, *Sentent.*, I, 14, 16; S. Julien, *Prognost.*, II, 13; Bède, *Hist. eccles.* V, 12, col. 250.

1. *Sermo* CIV, 1, 5; CCLII, 3.
2. *Dialog.*, IV, 25, 39; cf. 40.
3. *De eccles. offic.*, I, 18, 12; *De ordine creatur.*, XIV, 6-12.
4. *Prognost.*, II, 9, 10, 19, 22.
5. *Homil.*, I, 4, col. 30; *Hist. eccles.*, V, 12, col. 248 et suiv.
6. Voir une énumération de ces fautes dans S. Césaire, *Sermo* CIV, 3; S. Isidore, *De ord. creatur.*, XIV, 11.
7. *Sermo* CIV, 5; S. Isidore, *De ordine creatur.*, XIV, 12.
8. *Sermo* CCLII, 3; CIV, 5; S. Julien, *Prognost.*, II, 22.

gatoire jusqu'au jugement dernier. De ce nombre sont en particulier celles qui n'ont fait pénitence qu'au moment de la mort [1].

Mais ces âmes, comme Bède vient de l'assurer, peuvent être soulagées et délivrées plus tôt de leur peine par les prières, aumônes, bonnes œuvres accomplies en leur faveur, et par l'offrande du saint sacrifice de la messe [2]. En retour, saint Julien avance, bien qu'avec une certaine timidité, et en s'appuyant sur l'autorité des anciens et sur la pratique des fidèles, que les âmes du purgatoire peuvent prier pour les vivants et leur être secourables [3].

Le purgatoire, quelle que doive être sa durée, ne constitue cependant pour l'homme, après la mort, qu'un état transitoire. C'est dans le ciel ou dans l'enfer que sa vie trouve sa sanction définitive.

L'enfer est le lieu où sont châtiés ceux qui meurent

1. *Homil.*, I, 4, col. 30; *Hist. eccles.*, V, 12, col. 250. Dans ce chapitre de son *Histoire ecclésiastique*, Bède rapporte la vision d'un chrétien mort, puis ressuscité, à qui le purgatoire et l'enfer ont été montrés. Le purgatoire comprend deux lieux différents. Dans l'un, à côté de tourbillons de flammes dévorantes, soufflent des ouragans glacés de neige et de frimas, et les âmes vont des uns aux autres, sans jamais trouver de repos. Ces âmes sont « animae illorum qui, differentes confiteri et emendare scelera quae fecerant, in ipso tandem mortis articulo ad paenitentiam confugiunt, et sic de corpore exeunt : qui tamen, quia confessionem et paenitentiam vel in morte habuerunt, omnes in die iudicii ad regnum caelorum perveniunt ». L'autre lieu du purgatoire est au contraire un lieu agréable, fleuri et joyeux : « ipse est in quo recipiuntur animae eorum qui in bonis quidem operibus de corpore exeunt, non tamen sunt tantae perfectionis ut in regnum caelorum statim mereantur introduci : qui tamen omnes in die iudicii ad visionem Christi et gaudia regni caelestis intrabunt. Nam quicumque in omni verbo et opere et cogitatione perfecti sunt, mox de corpore egressi ad regnum caeleste perveniunt ». Ce dernier lieu ne mérite pas, à vrai dire, le nom de purgatoire : il est plutôt une réminiscence des habitacles heureux que les justes étaient censés occuper, d'après la théorie qui ne faisait immédiatement entrer au ciel que les apôtres et les martyrs. Comparez une vision analogue dans S. Boniface, *Epist.* XX (*P. L.*, LXXXIX, 713).

2. Et cf. S. Grégoire, *Dialog.*, IV, 55; S. Julien, *Prognost.*, I, 21.

3. *Prognost.*, II, 26.

sans avoir fait pénitence de leurs *peccata capitalia*. L'erreur des *miséricordieux* est nettement repoussée. Ni la foi, ni le baptême ne suffisent au salut : il y faut la fuite du péché et les bonnes œuvres[1]. Les pécheurs obstinés sont donc, immédiatement après leur mort, précipités en enfer[2], pour y endurer des tourments inouïs. Nos auteurs ne tarissent pas sur la rigueur de ces tourments : « Mentem urit tristitia et corpus flamma[3]. » Les damnés endurent la faim, la soif; ils ne sont l'objet d'aucune pitié de la part des élus[4]; mais surtout ils sont dévorés par le feu, feu matériel qui n'a pas besoin d'aliment pour brûler toujours, et qui torture les âmes spirituelles aussi bien que les démons[5]. Leurs supplices sont gradués sans doute et proportionnés à la culpabilité de chacun : « Impios dispar poena constringit[6] »; ils offrent toutefois ce caractère commun d'être éternels. C'est une vérité qui rencontrait encore des contradicteurs, même après le plaidoyer de saint Augustin[7], mais que l'Eglise, par ses docteurs, ne se lassait pas d'inculquer en termes saisissants. Saint Fulgence : « In retributione, (reprobi) nec immortales nec incorruptibiles erunt; sed corrumpentur, nec consumentur; morientur, non exstinguentur... Ibi mors animae corporisque non moritur, quia cruciatus corporis et animae non finitur[8]. »

1. FAUSTE, *Epist.* V (p. 184); S. FULGENCE, *De remiss. peccat.*, II, 13; S. GRÉGOIRE, *In Ezechiel.*, I, homil. IX, 4; *Epist.* VII, 15; S. CÉSAIRE, *Homil.* XVII, col. 1080.
2. GRÉGOIRE, *Dialog.* IV, 28; S. JULIEN, *Prognost.*, II, 13.
3. S. ISIDORE, *Sentent.*, I, 28, 1.
4. S. GRÉGOIRE, *Moral.*, VI, 47, 48.
5. S. GRÉGOIRE, *Moral.*, XV, 35; *Dialog.*, IV, 29; S. JULIEN, *Prognost.*, II, 47; III, 41.
6. CASSIODORE, *De anima*, XII, col. 1302; FAUSTE, *Epist.* V, p. 193; S. JULIEN, *Progn.*, III, 42; S. CÉSAIRE, *Homil.* XVII, col. 1080.
7. V. S. GRÉGOIRE, *Moral.*, XXXIV, 34-38; *Dialog.*, IV, 44. Le pape y réfute les objections des *miséricordieux*.
8. *De remiss. peccat.*, II, 13.

Cassiodore : « Dolor sine fine, poena sine requie, afflictio sine spe, malum incommutabile [1] ». « Iste tamen ignis sic absumit ut servet ; sic servat ut cruciet ; dabiturque miseris vita mortalis et poena servatrix [2]. » S. Grégoire : « (Reprobus) cruciatur et non exstinguitur, moritur et vivit, deficit et subsistit, finitur semper et sine fine est [3]. »

En face du malheur des réprouvés se place la félicité des élus. C'est aussi immédiatement après leur mort que les âmes des justes, qui n'ont point de fautes à expier, entrent au ciel [4]. Salvien [5] et Cassiodore [6] ont décrit leur béatitude. Le principal élément de cette béatitude est la vue de Jésus-Christ, de sa sainte humanité [7], la vision intuitive de Dieu même [8]. Les élus ne voient pas Dieu « in eius claritate » mais « in eius natura » ; ils voient les mystères de la Trinité, de la génération du Fils, de la procession du Saint-Esprit, la consubstantialité et l'unité des trois personnes divines [9] ; et cette vue, en excitant leur amour, les établit dans une joie sans mélange et sans fin : « Remuneratio sanctorum visio Dei est, quae nobis ineffabile gaudium exhibebit [10] ». « Ibi vacabimus et videbimus, videbimus et amabimus, amabimus et laudabimus. Ecce

1. *De anima*, XII, col. 1302.
2. *In psalm.* XX, vers. 10.
3. *Moral.*, XV, 21 ; et cf. S. Maxime de Tur., *Tract.* IV, col. 792 ; *Tract.* II *De baptismo*, col. 777 ; Fauste, *Epist.* V, p. 194 et suiv.
4. S. Grégoire, *Moral.*, IV, 56 ; XIII, 48 ; *In evang. homil.* XIX, 4 ; S. Isidore, *Sentent.*, I, 14, 16 ; S. Julien, *Prognost.*, II, 1, 8, 12, 37.
5. *Adv. avaritiam*, II, 10.
6. *In psalm.* XXXVI, vers. 12 ; LXXXVI, vers. 7 ; *De anima*, XII.
7. S. Maxime de Turin, *Sermo* XLVII, col. 629.
8. Cassiodore, *De anima*, XII, col. 1304 ; S. Isidore, *De ordine creatur.*, XV, 6, 7.
9. S. Grégoire, *Moral.*, XVIII, 90 ; XXX, 17. S. Julien se demande si, après la résurrection, les élus verront Dieu des yeux du corps : il fait à cette question la même réponse que saint Augustin qu'il reproduit (*Prognost.*, III, 54 ; cf. tom. II, p. 435).
10. S. Julien, *Prognost.*, III, 50, 55.

quod erit in fine sine fine. Nunquid alius est noster finis, nisi pervenire ad regnum cuius nullus est finis [1] ? »

Cependant la vision de Dieu, tout en étant substantiellement la même pour tous les élus, sera en chacun d'eux plus ou moins parfaite suivant son mérite, et lui procurera un degré de béatitude proportionné à ce qui lui est dû [2]. Cette béatitude essentielle sera accompagnée de joies et de privilèges secondaires qui l'étendront sans précisément l'augmenter. Au ciel, on se reconnaît [3].

La félicité des justes aussi bien que le supplice des méchants ne seront toutefois complets qu'après la résurrection de la chair et le jugement dernier, lorsque le corps partagera la récompense ou le châtiment de l'âme qui l'a possédé. Quand auront lieu cette résurrection et ce jugement? Cassiodore pense qu'il est inutile de le rechercher [4]; mais, malgré une attente depuis longtemps déçue, saint Léon et saint Grégoire estiment bien que la fin du monde et la venue du juge suprême sont proches [5].

Le premier acte de la suprême tragédie sera donc la résurrection des morts. Les auteurs chrétiens ont toujours aimé à rappeler cette croyance, soit pour en montrer le côté consolant, soit pour résoudre les objections qu'elle soulève. Aux ve-viiie siècles, ils n'y ont pas manqué [6]. La résurrection se produira au même moment pour tous, bons et méchants [7], dans le corps

1. *Ibid.*, 62.
2. S. Grégoire, *In Ezechiel.*, II, homil. IV, 6.
3. S. Grégoire, *Dialog.* IV, 33; S. Julien, *Prognost.*, II, 24.
4. *In psalm.* VI, Prooem.
5. S. Léon, *Sermo* XIX, 1; S. Grégoire, *In evang. homil.* I, 5; IV, 2; *Epist.* III, 29; etc.
6. S. Pierre Chrys., *Sermo* CXVIII; S. Maxime de Tur., *Homil.* LXXXIII, col. 438, 439; *Sermo* LXVI, col. 665; S. Grégoire, *Moral.*, XIV, 69, 70, 75; *In evang. homil.* XXVI, 12; S. Julien, *Prognost.*, III, 14.
7. Gennade, *De eccles. dogm.*, 6; S. Julien, *Prognost.*, III, 16.

même que chacun aura eu pendant sa vie : « Eadem caro corruptibilis quae cadit, tam iustorum quam iniustorum incorruptibilis resurget[1] »; le sexe sera conservé[2]; mais, dans les justes du moins, il se fera une *commutatio* qui, sans changer la nature de leur corps, les rendra jeunes, immortels, glorieux, exempts d'infirmités et de défauts : « non naturam aut sexum mutantes, sed tantum fragilitatem et vitia deponentes[3] ».

Le jugement général sera le second acte du drame final. Sauf pour les hommes vivant encore à la fin du monde, Dieu ne fera qu'y promulguer solennellement la sentence déjà portée sur chacun au jugement particulier. Saint Grégoire donne une description de ces dernières assises dans ses *Morales*, XVII, 54 et XXXIII, 37; mais au livre XXVI, 50, 51, il divise, par rapport au jugement, les hommes en quatre catégories. Parmi les élus, les uns règnent et sont jugés : ce sont les chrétiens ordinaires qui ont péché, puis qui ont fait pénitence; les autres règnent, jugent et ne sont pas jugés : ce sont les parfaits qui ont vécu d'après les conseils évangéliques. Parmi les réprouvés, les uns périssent et ne sont pas jugés : ce sont les impies et les idolâtres qui n'ont point connu Dieu; les autres périssent et sont jugés : ce sont les mauvais chrétiens[4].

La sentence de chacun étant irrévocablement prononcée et son sort fixé, alors aura lieu la consomma-

1. GENNADE, *De eccles. dogm.*, 6; S. GRÉGOIRE, *Moral.*, XIV, 71-77; S. ISIDORE, *De eccles. offic.*, II, 24, 7; S. JULIEN, *Prognost.*, III, 17.

2. GENNADE, *De eccles. dogm.*, 77; S. FULGENCE, *De fide*, 35; S. JULIEN, *Prognost.*, III, 24. On peut voir à cet endroit (16-31) les multiples questions que se pose Julien à propos de la résurrection.

3. S. ISIDORE, *De eccles. offic.*, II, 24; *Sentent.*, I, 26, 2; S. FULGENCE, *De fide*, 35; *De Trinit.*, XIII; S. GRÉGOIRE, *Moral.*, XIV, 71-77; S. JULIEN, *Prognost.*, III, 16.

4. On reconnaît là du moins en partie un vieux thème déjà développé au IVe siècle. Même division dans S. ISIDORE, *Sentent.*, I, 27, 10; S. JULIEN, *Prognost.*, III, 33; BÈDE, *Homil.*, II, 17, col. 225.

tion. Le ciel et la terre paraîtront s'anéantir; mais ils ne périront pas: ils seront seulement renouvelés, transformés en mieux, afin de se trouver en harmonie avec l'état des bienheureux: « non ut non sint, sed ut aliter sint, novatione scilicet substantiae, non defectione naturae »; « in melius commutanda [1] ».

La doctrine et l'esprit de saint Augustin ont pénétré, on peut le dire, tout l'enseignement des siècles latins qui l'ont suivi; mais nulle part peut-être, leur influence ne paraît plus sensible que dans la partie eschatologique de cet enseignement.

1. S. PROSPER, *In psalm.* CI, vers. 26-28; GENNADE, *De eccles. dogm.*, 70; S. MAXIME DE TUR., *Sermo* LXVI, col. 665; S. JULIEN, *Prognost.*, III, 46, 47.

CHAPITRE X

LA CONTROVERSE DES IMAGES.

§ 1. — L'usage et le culte des images du Ier au Ve siècle.

Il n'a pas été question jusqu'ici, dans cet ouvrage, du culte rendu aux images dans l'Église, parce que, cette question ayant fait au VIIIe et au IXe siècle l'objet d'un débat spécial et bien limité, il a paru avantageux de grouper ensemble ce qui la concerne. Le moment est venu de lui donner notre attention.

Usage et *culte* ne sont point la même chose, et il y a donc lieu de les distinguer l'un de l'autre. Les iconoclastes proprement dits n'admettaient ni l'usage ni le culte des images religieuses. D'autres, moins rigides, admettaient bien l'usage mais répugnaient au culte. C'est du culte et de l'usage qu'il s'est agi entre orientaux : c'est du culte exclusivement qu'il s'est agi entre occidentaux et byzantins [1].

1. Qu'on me permette de préciser ici en quelques mots la question théorique, en faveur des personnes à qui ces études ne seraient pas familières. Au point de vue de l'*usage*, les images religieuses (peintures ou sculptures) peuvent avoir comme trois fonctions principales : une fonction d'*ornement :* elles décorent les lieux où elles se trouvent; une fonction d'*instruction :* elles parlent aux yeux des ignorants, et leur apprennent les mystères de la foi ; une fonction d'*excitant à la piété :* en mettant sous nos regards les scènes de l'évangile, l'histoire et la figure des saints, la représentation des croyances chrétiennes, elles provoquent en nous des sentiments religieux d'amour, de respect, etc., envers Dieu,

L'Ancien Testament semble prohiber strictement, on le sait, non seulement la vénération mais encore l'usage des images et représentations figurées [1]. Cette défense cependant ou bien n'était pas aussi absolue qu'elle le paraît [2], ou bien ne fut prise absolument à la lettre qu'à partir de l'époque des Macchabées [3]. Le Nouveau Testament ne la renouvela pas, et aussi, dès l'origine de l'Église, nous voyons l'art chrétien travailler à orner les lieux du culte de peintures religieuses, sculpter des sarcophages ou graver des médailles. Le principal et le plus ancien témoin ici, bien qu'il ne soit pas le seul, ce sont les catacombes romaines [4]. On a divisé en six caté-

Notre-Seigneur, ses mystères et ses saints. Ici l'usage touche de près au culte : il n'est cependant pas encore le culte. — Le culte proprement dit des images consiste à rendre extérieurement à l'image des hommages qui sont intérieurement dirigés vers celui qu'elle représente. L'image est considérée comme tenant la place de l'original, nous le *présentant* : c'est lui que nous voyons en elle, et à lui, à travers elle, que nous adressons nos hommages et nos prières : il en est l'objet direct et premier : elle n'en est que l'objet accidentel et indirect. Ainsi entendu, ce culte ne peut être rendu proprement qu'aux personnages dont l'image nous est présente : des scènes historiques, même religieuses, ne peuvent pas être vraiment l'objet d'un culte. — Mais, à côté de ce culte principal et strictement dit des images, les auteurs distinguent un autre culte secondaire et au sens large qui a pour objet direct l'objet matériel, peinture ou sculpture, lui-même. Ce morceau d'étoffe ou de marbre n'est sans doute qu'une matière inerte ; toutefois, par le fait qu'il reproduit l'image d'une personne sainte, il a acquis avec elle un rapport assez étroit pour qu'il ait droit à notre respect, et à un respect religieux. Nous ne devons pas le traiter absolument comme un objet vulgaire, car notre indifférence ou notre mépris retomberait d'une certaine façon sur la personne dont il porte l'image. Nous lui devons des égards, *in se*, bien que non *propter se*. Cette sorte de culte, on le voit, est bien inférieur à celui dont il a été question plus haut, encore qu'il ait au fond la même raison dernière. V. Franzelin, *De Verbo incarnato*, thesis XLV, p. 457-459.

1. *Exode*, XX, 4.

2. *Exode*, XXV, 18, 19; XXXVII, 7-9; *Nombres*, XXI, 8, 9; *III Reg.*, VII, 25.

3. Josèphe, *Antiquités*, VIII, cap. 7, § 5; XV, cap. 8, §§ 1, 2; XVIII, cap. 6, § 3; *De bello iud.*, I, cap. 33, §§ 2, 3; Origène, *Cont. Cels.*, IV, 31.

4. V. De Rossi, *Roma sotterranea*, Romae, 1864 et suiv., et les ouvrages qui en dépendent ou qui le continuent. Brownlow-Northcote, traduit par P. Allard, *Rome souterraine*, Paris, 1872; F.-X. Kraus, *Roma sotterranea*, Freiburg-im-Br., 2e édit., 1879. L. Bréhier, *L'art chrétien*,

gories les peintures que l'on y rencontre : 1° Les sujets *symboliques*, objets, animaux qui symbolisent des personnes ou des mystères chrétiens (l'ancre, l'agneau, la colombe, le poisson, etc.) ; 2° les sujets *allégoriques*, représentant les paraboles de Notre-Seigneur et les figures sous lesquelles il s'est dépeint lui-même (la vigne, le bon pasteur, les vierges sages et les vierges folles); 3° les sujets *bibliques* de l'Ancien Testament souvent figures eux-mêmes des mystères du Nouveau (Noé dans l'arche, Daniel, Jonas, Moyse frappant le rocher). On a de ces trois premières catégories de sujets des exemples remontant au Ier ou au IIe siècle. 4° Les images directes de Notre-Seigneur, de la Vierge et des saints. Un peu plus récentes en général que les précédentes, plus importantes aussi pour notre objet, peintes sur le stuc des murailles ou sur des fonds de verres dorés, ou même frappées en médailles, ces images présentent quelques spécimens qui paraissent remonter tout à fait à l'âge apostolique, au Ier ou au IIe siècle, mais appartiennent surtout au IIIe et au IVe siècle. 5° Les scènes tirées des vies des saints et de l'histoire de l'Église, qui n'apparaissent guère avant le IVe siècle, après la pacification de Constantin. 6° Enfin les sujets *liturgiques* dont les plus remarquables exemples se trouvent dans les chambres du cimetière de Calliste dites *Chambres des sacrements*, Moyse frappant le rocher, le pêcheur tirant de l'eau un poisson, le baptême, le sacrifice eucharistique, le repas des sept disciples devant le pain et le poisson, etc., ornementation exécutée à la fin du IIe ou tout au commencement du IIIe siècle.

Que l'on joigne à ces représentations figurées des catacombes les sculptures des sarcophages (généra-

son développement iconographique dès origines à nos jours[2], Paris, 1928. F. GROSSI GONDI, *I monumenti cristiani iconografici ed architettonici dei sei primi secoli*, Roma, 1923.

lement du IV[e] ou V[e] siècle), quelques statues du bon Pasteur, dont deux au moins paraissent antérieures à Constantin, et l'on aura une idée du témoignage que fournissent les plus anciens monuments pour établir l'usage que l'Église a fait, dès son origine, des images religieuses.

A ce témoignage des monuments s'ajoutent quelques textes d'auteurs. Si l'on ne peut faire état ni de celui d'Eusèbe sur la statue élevée à Notre-Seigneur à Panéas par l'hémorrhoïsse de l'évangile[1], ni de celui de saint Irénée relatif aux images honorées par les carpocratiens[2], ni de celui de Lampridius, concernant les statues d'Abraham et de Jésus placées par Alexandre Sévère (222-235) dans son *lararium*[3], on peut citer le texte de Tertullien parlant de la représentation du bon Pasteur sur les calices[4], et celui d'Eusèbe qui affirme avoir vu lui-même des images peintes des saints Pierre et Paul et de Jésus-Christ[5].

Ainsi, pendant les trois premiers siècles, l'usage des images s'établit dans l'Église d'une façon à peu près générale[6] et, semble-t-il, sans contradiction sérieuse. Si quelques auteurs, comme Clément d'Alexandrie[7] et Tertullien[8], prennent à la lettre la prohibition de l'Ancien Testament, et paraissent lui attribuer encore force de loi; si Clément d'Alexandrie

1. *Hist. eccles.*, VII, 18.
2. *Adv. haeres.*, I, 25.
3. *Alexandre Sévère*, 29.
4. *De pudicitia*, 7, 10.
5. *Hist. eccles.*, VII, 18. Photius (*Biblioth.*, cod. 119) remarque que l'écrit de Pierius d'Alexandrie sur saint Luc contenait un passage utile pour établir le culte des images; mais il ne cite pas le texte.
6. V. dans P. ALLARD, *op. cit.*, p. 319 et KRAUS, *op. cit.*, p. 216, la fresque de la catacombe d'Alexandrie dont M. de Rossi fait remonter la première composition à la première moitié du IV[e] ou même au III[e] siècle.
7. *Cohortatio ad gent.*, IV (*P. G.*, VIII, 161).
8. *De idololatria*, 4; *De spectaculis*, 23; *Adv. Hermogenem*, 1.

encore[1] et d'autres écrivains comme Minucius Félix[2], Arnobe[3] et Lactance[4], ne croient pas qu'il soit possible et permis de représenter Dieu sous une figure humaine, ces protestations ou ces restrictions n'émeuvent ni la piété des fidèles ni la vigilance de ceux qui les dirigent. L'usage des représentations figurées religieuses ne s'est introduit ni par lutte, ni par surprise, ni à la dérobée. Du premier coup et dès le premier jour, l'Église a accepté l'art et s'en est servie.

L'Église, disons-nous, s'est servie des images. Leur a-t-elle, dès ces commencements, rendu un culte? Nous n'avons aucun texte qui autorise absolument à l'affirmer. Dans la discussion qui remplit l'*Octavius,* le païen Cecilius dit à Octavius (12) : « Iam non adorandae sed subeundae cruces »; à quoi Octavius répond (29) : « Cruces etiam nec colimus nec optamus. » Cecilius a semblé dire que les chrétiens vénéraient toutes sortes de croix : c'est ce que nie Octavius, qui se met aussitôt à démontrer que l'on peut trouver en une multitude d'objets l'image de la croix. Ni l'objurgation de l'un ni la négation de l'autre n'ont donc un caractère suffisamment précis[5]. On peut croire d'ailleurs que les chrétiens étaient détournés d'honorer les images par la crainte de paraître imiter les païens qui adoraient les idoles. C'est un danger que les apologistes dénoncent avec force[6]. Il ne faut pas croire que les statues ou les images soient des dieux, ni leur rendre un culte qui supposerait en elles cette qualité. On peut

1. *Stromates*, VII, 5 (*P. G.*, IX, 437).
2. *Octavius*, 32.
3. *Adv. gentes*, I, 31.
4. *Institutiones*, II, 2.
5. L'adoration de la croix était une des folies que les païens reprochaient aux chrétiens (cf. Tertullien, *Apologet.*, 16). Remarquons d'ailleurs que, dans cette question du culte des images, le culte de la croix mérite une considération spéciale. On y reviendra.
6. V. Origène, *Cont. Celsum*, VII, 66.

aisément glisser du culte légitime dans l'idolâtrie, et les chrétiens doivent donc être sur leur garde.

Cependant Constantin rend la paix à l'Église, et le culte chrétien, jusque-là plus ou moins confiné dans des lieux secrets ou d'étroites constructions, peut s'étaler au grand jour et dans la splendeur des basiliques. Il est inutile d'insister sur les représentations de la croix qui se multiplient aux IVe et Ve siècles[1]. Le ciel lui-même en semblait donner l'exemple par les apparitions miraculeuses qui se produisaient de ce signe du salut[2]. Aussi s'emploie-t-on à le peindre sur les murailles, à le sculpter dans le bois ou la pierre, à le fondre dans des métaux[3]. La fréquence et la continuité de ces reproductions est attestée en Orient par Asterius d'Amasée[4], saint Jean Chrysostome[5], Julien l'Apostat lui-même[6]; en Occident, par saint Augustin[7] et autres.

Rendait-on à ces images de la croix quelque culte? La chose paraît certaine. Julien († 363), dans le passage que je viens de signaler, reproche aux chrétiens d'adorer le bois de la croix et d'en peindre l'image sur leurs maisons : Τὸ τοῦ σταυροῦ προσκυνεῖτε ξύλον, εἰκόνας αὐτοῦ σκιαγραφοῦντες ἐν τῷ μετώπῳ, καὶ πρὸ τῶν οἰκημάτων

1. La croix bien formée n'apparaît guère avant le IVe siècle (il y en a cependant un exemple du IIe ou du IIIe; cf. P. ALLARD, *op. cit.*, p. 336). Avant cette époque elle se dissimule généralement sous la figure du tau grec ou de lignes qui s'entrecroisent. V. L. BRÉHIER, *Les origines du crucifix*, Paris (Collect. *Science et religion*).

2. V. EUSÈBE, *De vita Constantini*, I, 28, 2 (τούτῳ νίκα); S. CYRILLE DE JÉRUS., *Epist. ad Constantium* (authenticité douteuse), 3-5 (*P. G.*, XXXIII, 1168, 1169, apparition d'une vaste croix dans le ciel); S. GRÉGOIRE DE NAZ., *Orat.* IV, 54 (*P. G.*, XXXV, 577, apparition de croix à Julien l'Apostat).

3. V. MARTIGNY, *Dictionn. des antiqu. chrétiennes*, 2e édit., artic. *Croix*.

4. *In laudem sanctae Euphemiae* (*P. G.*, XL, 337).

5. *Quod Christus sit Deus*, 9 (*P. G.*, XLVIII, 826).

6. Apud CYRILL. ALEX., *Contra Iulian.*, VI (*P. G.*, LXXVI, 796, 797).

7. *Sermo* LXXXVIII, 9; *Tract. in Ioann.* CXVII, 3.

ἐγγράφοντες[1]. A la fin de ce même ɪᴠᵉ siècle, Asterius d'Amasée, décrivant les peintures qui représentent le martyre de sainte Euphémie, parle de ce signe (de la croix) que les chrétiens ont coutume d'adorer (προσκυνεῖσθαι) et de peindre[2]. Au ᴠᵉ siècle, Théodoret mentionne l'honneur que les grecs et les barbares rendaient au signe de la croix : Τὸν ἐσταυρωμένον θεολογοῦντες καὶ τοῦ σταυροῦ τὸ σημεῖον γεραίροντες[3]. En Occident, Prudence († 410-415) nous montre les empereurs désormais adorant la croix[4], et saint Jérôme rapporte à la croix l'*Adorate scabellum pedum eius* du psaume xcviii[5]. Ni l'un ni l'autre cependant ne spécifient de quelle croix précisément il s'agit.

Passons aux images proprement dites de Jésus-Christ, de la Vierge et des saints. Ici encore les témoignages abondent qui signalent ou supposent l'usage des images religieuses dans la vie et le culte chrétien. Nous ne ferons qu'indiquer ceux de saint Basile[6], de saint Grégoire de Nazianze[7], de saint Grégoire de Nysse[8], d'Asterius d'Amasée[9] et de saint Nil[10] pour l'Orient; pour l'Occident, ceux de saint Jérôme[11],

1. Ap. Cyrill. Alex., *Contra Iulian.*, VI, *loc. cit.* Ce bois de la croix dont parle Julien est-il celui de la vraie croix? C'est peu probable.
2. *In laudem sanctae Euphemiae*, *loc. cit.*
3. *Graecar. affection. curatio*, VI; *De provid. Dei* (*P. G.*, LXXXIII, 989).
4. « Vexillumque crucis summus dominator adorat » (*Apotheos.*, vers 448, *P. L.*, LIX, 960).
5. *P. L.*, XXVI, 1124.
6. *Homilia* XVII *in Barlaam martyrem*, 3 (*P. G.*, XXXI, 489). On a invoqué à tort une lettre CCCLX ad Iulianum, fort douteuse.
7. *Carmen*, X, Περὶ ἀρετῆς, *P. G.*, XXXVII, 737, 738.
8. *Oratio laudat. sancti Theodori*, *P. G.*, XLVI, 737.
9. *In laudem sanctae Euphemiae* (*P. G.*, XL, 333-337). Tout le discours n'est que la description des peintures du *velum* qui ornait l'oratoire de la sainte.
10. *Epist.* IV, 61. Il donne à son correspondant un projet d'ornementation et de peintures pour une église.
11. *In Ionam*, IV, vers. 6 (*P. L.*, XXV, 1147, 1148).

de saint Augustin[1], de Prudence[2] et de saint Paulin de Nole[3].

Du culte de ces images il est beaucoup moins question. Saint Grégoire de Nysse et saint Nil, en mentionnant expressément, dans leurs ouvrages, l'instruction des ignorants et l'édification des spectateurs comme le but des peintures dont ils s'occupent, semblent presque l'exclure. Cependant, saint Grégoire de Nazianze parlant, dans le passage que j'ai signalé, de l'image du saint homme Polémon, dont la vue convertit une pécheresse, qualifie cette image de « vénérable », καὶ γὰρ ἦν σεβασμία. Théodoret, de son côté, rapporte que telle était, à Rome, la célébrité de saint Siméon Stylite que l'on plaçait de lui, dans les vestibules des maisons, de petites statues, pour être comme le secours et la protection des habitants, φυλακήν τινα σφίσιν αὐτοῖς καὶ ἀσφάλειαν ἐντεῦθεν πορίζοντας[4]. Pareille confiance religieuse est évidemment un sentiment qui tient au culte.

On peut donc dire qu'au IVe et au Ve siècle l'usage des images est universel, que leur culte, plus marqué en ce qui regarde les images de la croix, commence, pour les autres, à s'affirmer timidement. Le fait que Vigilance, si animé contre le culte des reliques, ne dit rien contre le culte des images, paraît bien prouver que ce culte n'avait pas encore grand relief à son époque, c'est-à-dire vers l'an 400.

Ce culte en effet, et même parfois cet usage rencontraient chez certains esprits quelque défiance ou

1. *De consensu evangelist.*, I, 16 (*P. L.*, XXXIV, 1049); *Contra Faustum*, XXII, 73 (*P. L.*, XLII, 446).
2. *Peristephanon*, hymn. IX, vers. 7 et suiv. ; XI (*P. L.*, LX, 433-435, 530 et suiv.).
3. *Poema* XXVII; XXVIII; *Epist.* XXXII (*P. L.*, LXI, 660 et suiv.; 663 et suiv.; 330 et suiv.).
4. *Historia religiosa*, XXVI (*P. G.*, LXXXII, 1473).

même une opposition formelle. Les uns persistaient à croire que la prohibition de l'*Exode* s'imposait au peuple chrétien; d'autres étaient frappés de la ressemblance que le culte des images offrait avec l'idolâtrie, et craignaient toujours que l'un ne conduisît à l'autre. Les païens, en effet, au reproche que leur adressaient les chrétiens d'adorer le bois ou la pierre, répondaient que l'idole matérielle n'était pour eux qu'une image qui leur rappelait la divinité invisible à qui s'adressaient en réalité leurs hommages : « Nec simulacrum nec daemonium colo, sed effigiem corporalem eius rei signum intueor quam colere debeo[1]. » Les controversistes chrétiens n'admettaient pas cette défaite, car, en supposant qu'elle excusât des philosophes raffinés, on ne pouvait vraiment prétendre que le vulgaire entendît ainsi le culte des idoles. Ils montraient, en tout cas, que la pente était glissante de la considération philosophique de l'idole à son culte grossier, et que la plupart vraisemblablement n'en évitaient pas le danger. Mais, en ce faisant, on le voit, ces controversistes émettaient forcément des réflexions qui n'allaient pas seulement contre le culte païen des idoles, mais aussi contre le culte chrétien des images : « Ducit enim, et affectu quodam infimo rapit infirma corda mortalium formae similitudo et membrorum imitata compago... Quis autem adorat vel orat intuens simulacrum qui non sic afficitur ut ab eo se exaudiri putet, ab eo sibi praestari quod desiderat speret[2] ? » Ces observations, qui sont de saint Augustin, l'ont fait considérer par quelques auteurs comme un adversaire du culte des images. Non,

1. Ap. AUGUSTIN., *Enarratio in psalm.* CXIII, sermo II, 4 (*P. L.*, XXXVII, 1483); cf. 3; MACARIUS MAGNES, Ἀποκριτικός, IV, 21 (édit. BLONDEL, p. 200; PITRA, *Spicil. solesm.*, I, 317, 318).
2. S. AUGUSTIN. *Enarr. in psalm.* CXIII, sermo II, 1, 5; cf. *Epist.* CII, 20.

il ne l'est pas, parce que ce n'est pas ce culte qu'il a en vue dans les passages que j'ai cités; mais il est certain qu'il parle d'une manière générale et que l'on peut, de ses paroles, tirer un argument contre ce culte[1].

D'autres oppositions étaient plus directes et aussi plus radicales. La plus connue est celle du concile d'Elvire tenu en 305 ou 306, dans son canon 36 : « *Placuit picturas in ecclesia esse non debere, ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur*[2]. » On s'est demandé quelles raisons précises ont inspiré ce canon, et si le concile, en le portant, a obéi à une véritable antipathie pour les images, ou s'est simplement préoccupé de prévenir des abus ou des profanations possibles. La première hypothèse s'accorde mieux avec le caractère généralement rigoriste de ses décisions, et avec le texte même de sa défense. Le concile ne veut pas d'images dans les églises, parce qu'il voit une sorte d'opposition entre la sainteté et la majesté des mystères de la foi (*quod colitur et adoratur*) et les productions plus ou moins amollissantes de l'art humain[3]. En tout cas, sa prohibition a été limitée à l'Espagne, et ne s'est pas — nous l'avons vu par Prudence — soutenue longtemps.

Après l'opposition du concile d'Elvire, il faut signaler celle d'Eusèbe de Césarée, fondée plutôt sur l'Écriture et la théologie. Eusèbe a eu l'occasion de s'expliquer clairement sur cette question dans sa réponse à la sœur

1. Le point de vue de saint Augustin serait aussi, d'après M. Duchesne (*De Macario Magnete et scriptis eius*, Paris, 1877, p. 32-34), celui de Macarius Magnes dans son Ἀποκριτικός. De fait, Macarius ne croit pas qu'il soit licite de représenter les anges, créatures spirituelles ; mais, tout en condamnant le culte des idoles, il ne s'attaque pas à la vénération chrétienne des images (édit. BLONDEL, p. 214, 215).

2. MANSI, II, 11.

3. C'est la raison que fera valoir Boileau pour exclure du théâtre les mystères chrétiens.

de Constantin, Constantia, qui lui avait demandé une image du Christ[1]. Constantia, écrit-il, lui a demandé une image du Christ : mais de quelle image veut-elle parler? Désire-t-elle une image du Verbe qui est en Jésus-Christ? Mais le Père seul connaît le Fils comme il doit l'être. S'agit-il d'une image de son humanité glorifiée? Mais comment représenter par d'inertes couleurs cette humanité transfigurée et toute immergée dans la lumière divine? Veut-elle enfin une image de l'humanité avant la résurrection et l'ascension? Mais Constantia ignore-t-elle la défense des Livres Saints de faire aucune image de ce qui est sur la terre ou dans les cieux? Il ne lui accordera donc pas ce qu'elle demande; et l'évêque de Césarée, pour appuyer son refus, ajoute qu'ayant trouvé lui-même une femme tenant en ses mains des images qu'elle croyait être de Notre-Seigneur et de saint Paul, il les a confisquées, pour empêcher que pareille pratique ne s'introduisît dans le vulgaire, et que l'on ne semblât, comme les idolâtres, porter Dieu dans une peinture.

J'ai analysé en détail cette lettre d'Eusèbe, parce que les raisons qu'il fait valoir contre la possibilité de représenter le Sauveur glorifié seront reprises plus tard : elle deviendront une sorte de lieu commun opposé par les iconoclastes à leurs adversaires[2].

1. Pitra, *Spicil. solesm.*, I, 383-386. Eusèbe manifeste le même sentiment dans son *Hist. ecclés.*, VII, 18, où il excuse l'érection de la statue de Jésus-Christ, à Panéas, par des restes de préjugés païens.

2. Après l'opposition du concile d'Elvire et celle d'Eusèbe, on signale généralement, pour le IVe siècle, celle de saint Épiphane. Une lettre adressée par lui à Jean de Jérusalem, vers 394, et dont on ne possède que la traduction latine faite par saint Jérôme (*P. G.*, XLIII, 390; *P. L.*, XXII, 526). contient en effet au n° 9 le récit d'un incident de voyage assez caractéristique. Saint Épiphane y rappelle qu'étant entré à Anablatha dans une église, il y avait trouvé un voile portant l'image de Jésus-Christ ou d'un saint. « Cum ergo hoc vidissem, continue-t-il, et detestatus essem in ecclesia Christi, contra auctoritatem Scripturarum, hominis pendere imaginem, scidi illud. » Le voile déchiré, il conseilla

§ 2. — L'usage et le culte des images pendant les VIe et VIIe siècles.

Malgré les protestations dont il vient d'être question, l'usage des images était, on l'a vu, à peu près général dans l'Église à la fin du ve siècle. Les siècles suivants virent cet usage s'étendre encore, et il est inutile, je crois, à cause de la notoriété du fait, d'en apporter la preuve.

Le culte était moins apparent; mais il se développe, et même on en fait la théorie au vi^e et au viie siècle : « Adoramus omnem crucem, écrit le diacre Rusticus, mêlé à l'affaire des trois chapitres, et per ipsam illum cuius est crux; non tamen crucem coadorare dicimur

aux gardiens du lieu d'en faire un linceul pour envelopper un mort; et maintenant, il envoie à son correspondant un autre voile pour remplacer le premier, mais en ajoutant : « Et precor ut iubeas presbytero eiusdem loci accipere velum a lectore quod a nobis missum est, et deinceps praecipere in ecclesia Christi istiusmodi vela quae contra religionem nostram veniunt non appendi. Decet enim honestatem tuam hanc magis habere sollicitudinem ut scrupulositatem tollat, quae indigna est ecclesia Christi et populis qui tibi crediti sunt. » Il paraissait déjà assez invraisemblable que saint Épiphane, qui a tant voyagé, n'eût pas remarqué jusqu'à cette époque le développement pris par l'art chrétien à la fin du ive siècle. Mais une découverte de M. D. Serruys a rendu tout à fait problématique l'authenticité de ce passage de la lettre d'Épiphane. Ce passage en effet s'est retrouvé en grec dans un ouvrage inédit du patriarche Nicéphore de Constantinople contre le concile iconoclaste de 815 (cf. infra, p. 470). Or, de la comparaison du texte grec avec la traduction latine, il appert manifestement, d'abord que cette traduction, absolument lâche et peu scrupuleuse, ne saurait être attribuée à saint Jérôme; puis que ce fragment qui, dans le grec, a son introduction propre, a été ajouté après coup à la lettre de l'évêque de Constantia. Quelle est donc son origine? Nicéphore nous l'apprend en indiquant qu'il apparut pour la première fois dans un recueil iconoclaste de textes des Pères, les uns authentiques, d'autres apocryphes, contraires aux saintes images. M. Serruys n'hésite pas à regarder celui-ci comme un faux (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, 1904, p. 360-363). — Au VIIe concile général, on cita de saint Epiphane un autre fragment qui condamnait l'usage des images dans les églises et les cimetières, et que le concile rejeta comme apocryphe (Mansi, XIII, 292 et suiv.).

Christo, nec per hoc una est crucis et Christi natura [1]. » Evagrius (vers 593) rapporte un miracle arrivé à Apamée pendant l'ostension et l'adoration de la croix [2]; et l'on sait qu'un des reproches faits aux pauliciens était précisément de ne point adorer la croix.

D'autre part, nous sommes au moment où fait son chemin en Orient la croyance aux images de Jésus-Christ ou de la Vierge ἀχειροποιηταί, c'est-à-dire non faites de main d'homme, et ayant une origine miraculeuse. L'histoire de celle de Notre-Seigneur envoyée par lui au roi d'Édesse, Abgar, est déjà racontée à la fin du IV[e] ou au début du V[e] siècle par la *Doctrine d'Addaï* syriaque [3]. Evagrius connaît les destinées subséquentes de cette image, et sait comment, grâce à elle, la ville d'Édesse a été protégée contre les attaques de Chosroès [4]. Le voile de sainte Véronique a sa plus ancienne attestation dans la *Mors Pilati*, dont la première rédaction remonte au milieu du IV[e] siècle [5]. Zacharie de Mitylène (vers 562) parle d'images analogues, et des temples élevés pour les recevoir [6]. De pareils récits ne pouvaient qu'encourager le culte rendu aux images, et aussi le voyons-nous, à cette époque, s'affirmer nettement. Le VII[e] concile général, dans sa cinquième session, a cité une lettre de saint Siméon Stylite le Jeune († 596) à l'empereur Justin, réclamant la punition de malfaiteurs qui ont, dans une église, profané l'image du Fils de Dieu et de sa sainte Mère : c'est, aux yeux de Siméon, une impiété et une

1. *Contra acephalos disput.* (*P. L.*, LXVII, 1218).
2. *Hist. eccles.*, IV, 26 (*P. G.*, LXXXVI, 2, col. 2745).
3. Edit. PHILLIPS, texte, p. 4, 5; trad., p. 5. V. ma thèse : *Les origines de l'Église d'Edesse et la légende d'Abgar*, Paris, 1888; et E. VON DOBSCHUTZ, *Christusbilder*, Leipzig, 1899.
4. *Hist. eccles.*, IV, 27.
5. TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*, 1[re] édit., p. 432 et suiv.
6. Cf. *Les origines de l'Eglise d'Edesse*, p. 121, 122.

abomination[1]. Dans un autre passage cité par saint Jean Damascène[2], le même auteur repousse l'accusation d'idolâtrie portée contre les chrétiens parce qu'ils honorent (προσκυνοῦντες) les images. La relation de la conférence de saint Maxime le Confesseur avec l'évêque de Césarée, Théodose, en 656, porte que Théodose, Maxime et ceux qui se trouvaient là se jetèrent à genoux et baisèrent les évangiles, la vénérable croix, l'image de Notre-Seigneur et de sa Mère[3].

Mais le témoignage le plus complet et le plus intelligent que nous ayons de cette époque sur le culte des images est celui que le second concile de Nicée a tiré du cinquième discours apologétique contre les juifs de Leontius, évêque de Néapolis en Chypre, sous l'empereur Maurice (582-602)[4]. Ce n'étaient plus les chrétiens alors qui reprochaient aux païens leur culte des idoles : c'étaient les juifs qui reprochaient aux chrétiens comme une idolâtrie, leur culte des images et de la croix. Que répond Leontius? Il ne nie pas l'existence de ce culte : il avoue que les chrétiens adorent la croix, qu'ils vénèrent les images, qu'ils se prosternent devant elles, qu'ils les baisent, qu'ils les placent dans les églises;

1. Mansi, XIII, 160, 161 ; *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 3216-3220.

2. *P. G.*, LXXXVI, 2, col. 3220; cf. XCIV, 1409-1412.

3. *P. G.*, XC, 156; cf. 164. — Dans un discours cité par le second concile de Nicée, Jean de Thessalonique, qui assista au concile de 680 comme vicaire du pape, revendique le droit de peindre les images des saints, non qu'on adore les images (προσκυνοῦντες οὐ τὰς εἰκόνας), mais parce qu'on honore les saints dont elles reproduisent les traits (ἀλλὰ τοὺς διὰ τῆς γραφῆς δηλουμένους δοξάζομεν). Il revendique le même droit pour les images de Jésus-Christ qui a été visible dans un corps; mais il ne croit pas possible d'avoir des images du Verbe et de la Trinité; car sous quelle forme les représenter? Quant aux anges, continue Jean, on en peut faire des images, parce qu'ils ne sont point absolument spirituels, et possèdent un corps subtil, circonscrit, invisible ordinairement, visible quelquefois pour certains privilégiés de Dieu. Que si on les peint sous une forme humaine, c'est parce qu'ils se sont montrés sous cette forme à ceux à qui ils étaient envoyés (Mansi, XIII, 164, 165).

4. Mansi, XIII, 44-53; *P. G.*, XCIII, 1597-1609.

mais il soutient qu'il n'y a en cela rien d'idolâtrique, parce qu'il s'agit toujours d'un culte relatif qui s'adresse à la personne représentée ou figurée par l'image, et non au bois, à la pierre, aux couleurs de la peinture ou de la statue :

« Tant que les deux bois de la croix sont unis, j'adore la figure à cause du Christ, qui y a été crucifié ; dès qu'ils sont séparés, je les rejette et je les brûle [1]. » — « Nous, fils de chrétiens, quand nous adorons l'image de la croix, nous n'honorons pas la substance du bois ; mais la considérant comme le sceau, le cachet et la signature du Christ, nous saluons et nous adorons par elle celui qui a été crucifié sur elle [2]. » — « Ainsi nous tous, chrétiens, possédant et saluant de corps l'image du Christ, ou d'un apôtre, ou d'un martyr, nous pensons en esprit que nous possédons le Christ lui-même ou son martyr [3]. »

Ce ne sont pas les signes extérieurs, c'est l'intention qu'il faut considérer dans tout salut et toute adoration. Et l'auteur poursuit ainsi sa démonstration, empruntant ses exemples à l'Écriture, à la vie civile, à la vie de famille, où l'on voit constamment honorer l'image, le sceau, le vêtement même d'une personne et tout ce qui lui appartient. Et si l'on place dans les églises des croix et des images, continue-t-il, ce n'est pas qu'on regarde ces objets comme des dieux : c'est πρὸς ἀνάμνησιν καὶ τιμὴν, καὶ εὐπρέπειαν ἐκκλησιῶν. Ainsi, conclut Léonce, « celui qui craint Dieu honore conséquemment et vénère et adore comme Fils de Dieu le Christ, notre Dieu, et la représentation de sa croix et les images de ses saints [4] ».

Les témoignages rapportés jusqu'ici émanent de

1. MANSI, col. 44 ; *P. G.*, 1597.
2. MANSI, col. 45 ; *P. G.*, 1600.
3. MANSI, col. 45 ; *P. G.*, 1600.
4. MANSI, col. 53 ; *P. G.*, 1608, 1609. Le concile quinisexte de 692 s'est occupé des images dans son canon 82. Il les appelle « vénérables », mais prescrit de représenter désormais Jésus-Christ sous sa forme humaine, et non sous celle d'un agneau (MANSI, XI, 977-980).

l'Orient et concernent surtout l'Orient. L'Occident avait aussi accepté le culte des images, bien qu'il ait probablement gardé dans les manifestations de ce culte plus de froideur et de réserve. On a lu plus haut l'affirmation du diacre Rusticus relative à l'adoration de la croix. Fortunat, dans son poème sur saint Martin, écrit avant le mois de mai 576, parle de l'image du saint devant laquelle brûlait une lampe : une onction de l'huile de cette lampe l'avait guéri lui-même d'un mal d'yeux :

Hic paries retinet sancti sub imagine formam,
Amplectenda ipso dulci pictura colore.
Sub pedibus iusti paries habet arte fenestram :
Lychnus adest, cuius vitrea natat ignis in urna [1].

Le témoignage de saint Grégoire, pape, mérite d'autant mieux d'être examiné qu'on a souvent présenté ce pontife sinon comme un ennemi du culte des images, du moins comme voulant délibérément l'ignorer. En 599, saint Grégoire écrit à l'évêque de Caralis, Januarius, au sujet d'une synagogue juive dont les chrétiens s'étaient emparés, et dans laquelle ils avaient transporté une croix et une image de la Vierge. Le pape ordonne à l'évêque de rendre aux juifs leur synagogue, après qu'on en aura retiré avec l'honneur qui convient l'image et la croix : « ut, sublata exinde cum ea qua dignum est veneratione imagine atque cruce, debeatis quod violenter ablatum est reformare [2] ». C'est

1. *De vita S. Martini*, lib. IV, vers. 690, 693 (*P. L.*, LXXXVIII, 426).
2. *Epist.*, IX, 6, col. 944. On cite de saint Grégoire un passage plus explicite en faveur du culte des images qui se trouve dans l'*Epist.* IX, 52 à Secundinus. Dans ce passage, le pape dit à Secundinus qu'il lui envoie les images que celui-ci lui a demandées, à savoir une croix, et des images de Notre-Seigneur, de la Vierge et des apôtres Pierre et Paul, puis il continue : « Scio quidem quod imaginem Salvatoris nostri non ideo petis ut quasi deum colas, sed ob recordationem Filii Dei in eius amore recalescas cuius te imaginem videre desideras. Et nos quidem non quasi ante divinitatem ante illam prosternimur, sed illum

donc avec un respect religieux (*cum veneratione*) que saint Grégoire veut que l'on traite l'image et la croix. Mais, en l'an 600, nouvelle lettre au sujet des images. L'évêque de Marseille Serenus, dans un mouvement de zèle excessif, et craignant que son peuple ne tombât dans l'idolâtrie, avait brisé les images de son église. Saint Grégoire l'en blâme. L'antiquité a admis les images, non comme objet d'adoration, mais comme moyen d'instruction pour les ignorants qui, par les images, apprennent ce qu'ils doivent adorer et comment ils doivent se conduire. C'est le point de vue auquel le pape se met exclusivement :

« Aliud est enim picturam adorare, aliud per picturae historiam quid sit adorandum addiscere. Nam quod legentibus scriptura hoc idiotis praestat pictura cernentibus, quia in ipsa etiam ignorantes vident quid sequi debeant, in ipsa legunt qui litteras nesciunt. Unde et praecipue gentibus pro lectione pictura est... Frangi ergo non debuit quod non ad adorandum in ecclesiis, sed ad instruendas solummodo mentes fuit nescientium collocatum [1]. »

C'est à tort, à mon avis, qu'on a voulu conclure de ces paroles que saint Grégoire condamnait absolument toute espèce de culte rendu aux images. Le texte de la lettre à Januarius prouve le contraire. Si le pape ne parle pas ici de culte, c'est qu'ayant affaire, d'une part, à un peuple porté à la superstition — Serenus avait cru saisir quelques pratiques idolâtriques, — de l'autre à un évêque mal disposé vis-à-vis des images,

adoramus quem per imaginem aut natum, aut passum, sed et in throno sedentem recordamur. Et dum nobis ipsa pictura quasi scriptura ad memoriam Filium Dei reducit, animum nostrum aut de resurrectione laetificat, aut de passione demulcet. » Il est juste de remarquer que ce témoignage sur les images n'existe que dans un très petit nombre de manuscrits de cette lettre : « Pauci sunt qui habent », disent les éditeurs bénédictins. Il a été cité cependant par le pape Hadrien dans sa réponse aux *reprehensiones* de Charlemagne (vers 795). V. plus bas, p. 477.

1. *Epist.* XI, 13, col. 1128.

il a cru plus utile de se borner à des considérations aisément acceptées de tous et dont on ne pouvait abuser. Retenons plutôt le mot par lequel l'auteur constate que le zèle iconoclaste de Serenus est en opposition avec la conduite universelle de l'épiscopat : « Dic, frater, a quo factum sacerdote aliquando auditum est quod fecisti? Si non aliud, vel illud te non debuit revocare ut, despectis aliis fratribus, solum te sanctum et esse crederes sapientem? »

Au début du VIIIe siècle, au moment où va commencer la lutte iconoclaste, le culte des images aussi bien que leur usage est donc généralement reçu. Et cependant, avec l'opposition déjà mentionnée des juifs et des pauliciens [1], nous avons à signaler, dans la période du Ve au VIIe siècle, la résistance à cet usage de nouveaux adversaires : c'est celle des monophysites.

Théophane assure dans sa *Chronique* [2] que Philoxène de Mabboug rejetait les images de Notre-Seigneur et des saints. Son assertion est confirmée par la réfutation des résolutions iconoclastes, lue au VIIe concile général [3], et par un passage de l'*Histoire ecclésiastique* du monophysite Jean, lu dans la cinquième session du même concile [4]. Il y est dit que Philoxène ne pensait pas qu'on honorât le Christ en en faisant des images, qu'il regardait comme illicite de représenter dans un corps les anges, êtres spirituels, et comme puéril de figurer le Saint-Esprit sous la forme

1. Les pauliciens sont une branche de manichéens nés dans la deuxième moitié du VIIe siècle, et dont l'histoire est assez bien connue. Il est vraisemblable qu'ils repoussaient toute espèce d'images; mais il est certain qu'ils se refusaient à adorer la croix : Τὸν τύπον καὶ τὴν ἐνέργειαν καὶ δύναμιν τοῦ τιμίου καὶ ζωοποιοῦ σταυροῦ μὴ ἀποδέχεσθαι, dit Pierre de Sicile dans l'exposé qu'il fait de leur doctrine (*Historia manichaeorum*, 10; cf. 7, 29; *P. G.*, CIV, 1256, 1249, 1284).

2. Ad ann. mundi 5982, col. 325.

3. Session sixième, MANSI, XIII, 317.

4. MANSI, XIII, 180, 181.

d'une colombe : et qu'en conséquence, il détruisait les images des anges, et cachait dans des lieux obscurs celles du Christ.

Ces reproches adressés à Philoxène sont étendus par le VII[e] concile général à Sévère, à Pierre le Foulon, et généralement à tous les acéphales [1]. C'est qu'il y avait en effet un lien entre le monophysisme et l'iconoclasme. On se rappelle que la raison apportée par Eusèbe de Césarée, pour déclarer impossible la représentation de l'humanité glorifiée de Jésus-Christ, est que cette humanité est transformée, divinisée : elle est ἄληπτος [2]. Pour les monophysites stricts, c'est-à-dire pour les eutychiens et tous ceux qui admettaient en Jésus-Christ une transformation ou absorption de l'humanité en la divinité, il est clair que cette raison valait aussi bien pour l'humanité avant la résurrection. Pour les monophysites moins stricts, pour les sévériens, tracer l'image de Jésus-Christ, c'était toujours séparer en lui l'humain du divin, distinguer deux natures, ce qui n'était point permis. Un des arguments que firent valoir les iconoclastes pour défendre leur opinion fut précisément cette impossibilité de séparer en Jésus-Christ le borné et le circonscrit de l'infini et de l'illimité. Si on prétend ne peindre que l'humanité, disaient-ils, on divise le Christ, et on est nestorien : on fait le Christ ἀθέωτον : si on prétend représenter à la fois les deux natures, on les confond et on est eutychien; mais de plus on enferme l'incirconscriptible

1. Mansi, XIII, 317, 253. Une lettre écrite en 518 par le clergé d'Antioche au patriarche Jean II de Constantinople, et insérée dans les actes du concile de Constantinople de 536, action cinquième, accuse Sévère d'avoir enlevé et de s'être approprié les colombes d'or et d'argent représentant le Saint-Esprit, suspendues au-dessus des baptistères et des autels, sous prétexte que l'on ne devait point représenter ainsi l'Esprit-Saint (Mansi, VIII, 1039).

2. Pitra, *Spicil. solesm.*, I, 385.

divinité dans les limites de la chair[1]. Le monophysisme conduisait donc assez naturellement à repousser les images, celles au moins de Jésus-Christ, et il ne faut pas s'étonner que ses principaux fauteurs n'aient pas échappé à cette conséquence.

§ 3. — L'hérésie iconoclaste sous Léon l'Isaurien (726-740). L'opposition de saint Jean Damascène[2].

Dans les pages qui précèdent, on a eu l'occasion de noter les diverses manifestations d'une opposition à l'emploi et au culte des images qui vient tantôt de l'extérieur, tantôt de l'intérieur de l'Église. Au dehors les juifs et plus tard les musulmans et les pauliciens reprochent aux chrétiens le culte et l'usage des images comme une idolâtrie[3]. Au dedans, des évêques et des

1. MANSI, XIII, 252, 256-260.

2. Sources pour la connaissance de l'hérésie iconoclaste : 1° Avant tout les actes des conciles relatifs à cette affaire, ceux notamment du VII° concile œcuménique (MANSI, XII et XIII) et du concile iconoclaste de 815 (HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conc.*, III, 2). 2° Les écrits théologiques contemporains sur la question : SAINT JEAN DAMASCÈNE, ses trois discours *Adversus eos qui sacras imagines abiiciunt* (*P. G.*, XCIV, col. 1232-1420). Les trois opuscules, *De sacris imaginibus adversus Constantinum Cabalinum* (*P. G.*, XCV, 309-344), *Epistula ad Theophilum imperatorem* (*ibid.*, 345-385), *Opusculum adversus iconoclastas* (*P. G.*, XCVI, 1348-1361) ne sont pas de saint Jean; l'*Epistula* est de 845; l'*Opusculum* de 771. NICÉPHORE le patriarche, *Antirrhetica* (*P. G.*, C, 205-533). THÉODORE STUDITE, *Antirrhetici* (*P. G.*, XCIX) et sa correspondance (*ibid.*). 3° Au point de vue historique, les *Chroniques* de THÉOPHANE (*P. G.*, CVIII) et de ses continuateurs (THEOPHANES CONTINUATUS, *P. G.*, CIX); celles de LÉON LE GRAMMAIRIEN (*P. G.*, CVIII), de NICÉPHORE (*P. G.*, C) et de GEORGES LE MOINE (*P. G.*, CX); de plus les vies des empereurs et des saints confesseurs engagés dans la querelle, que l'on trouvera dans *P. G.*, XCIX, C, CVIII, CXV. — Les sources spéciales de la querelle des images en Occident seront données plus loin. — Travaux : HEFELE-LECLERCQ, *Hist. des conc.*, III, 2. Paris, 1910. K. SCHWARZLOSE. *Der Bilderstreit*, Gotha, 1890; TOUGARD, *La persécution iconoclaste*, Paris, 1897; E. MARIN, *Les moines de Constantinople*, Paris, 1897; L. BRÉHIER, *La querelle des images*, Paris, 1904; J. PARGOIRE, *L'Eglise byzantine de 527 à 847*, Paris, 1905.

3. L'islamisme primitif n'était pas, en principe, opposé aux représen-

théologiens condamnent ces mêmes pratiques, soit au nom de l'Écriture, soit en vertu de considérations christologiques, soit encore par crainte d'abus inévitables[1]. A côté de ces raisons particulières cependant, et comme raison plus générale et plus profonde qui explique l'opposition faite aux images, en certaines contrées du moins, on a signalé un secret éloignement des populations de la Syrie et de l'Égypte et des peuples germaniques pour la représentation de la figure humaine dans l'ornementation religieuse. Ils se défiaient du culte de la beauté humaine qui attirait tant les grecs, comme d'une idolâtrie; et c'est par des lignes géométriques, par des entrelacs indéfiniment répétes, par des symboles empruntés au règne végétal ou animal qu'ils essayaient plutôt d'exprimer le sentiment du divin et de l'infini[2].

Toutes ces influences à la fois semblent s'être exercées d'une façon plus ou moins apparente sur l'esprit de Léon l'Isaurien, pour le déterminer à déclarer la guerre aux images. Léon était né en pleine Syrie, à Germanicia : il avait pu connaître les pauliciens dont le centre d'action, Samosate, n'était pas éloigné. Il est possible aussi qu'il ait subi indirectement l'influence des musulmans et des juifs[3]. Il est certain, en tout cas,

tations figurées. Il le devint plutôt sous l'influence des populations syriennes et coptes au milieu desquelles il s'établit. La proscription des images chez les musulmans ne date que du calife Omar II (717-720). V. L. Bréhier, *op. cit.*, p. 9-11).

1. Que ces abus se soient en effet produits çà et là ; bien plus qu'au cours de la controverse ils aient empiré en quelques endroits, et se soient multipliés, comme une protestation plus énergique de certains esprits exaspérés contre la persécution dont leur foi était l'objet, c'est, je crois, ce dont on ne saurait raisonnablement douter. On en trouvera plus loin des exemples.

2. L. Bréhier, *op. cit.*, p. 8, 9.

3. Théophane le dit formellement (*Chronique*, ad ann. mundi 6215, col. 812); mais l'histoire du renégat Béser, telle qu'il la raconte, n'est pas bien sûre.

qu'il fut lié de bonne heure avec un petit groupe d'évêques très décidés contre les images. Leur chef était l'évêque de Nacolia, Constantin; et après lui, on nomme l'évêque de Claudiopolis, Thomas, et l'archevêque d'Éphèse, Théodose, fils de l'ancien empereur Tibère II, qui passait pour le conseiller de Léon [1].

C'est en 726 que Léon publia contre les images son premier édit [2]. Nous n'en connaissons pas exactement le contenu [3] : la destruction des images y était certainement impliquée. Mais, si l'empereur avait pensé que ses ordres s'exécuteraient aisément, il s'était trompé. A Constantinople, on massacra l'officier qui tentait de renverser l'image du Christ ornant le vestibule du palais impérial. La Grèce et les Cyclades se soulevèrent et, proclamant empereur un certain Cosmas, équipèrent une flotte qui vogua vers Constantinople, mais fut anéantie le 18 avril 726. En Italie, l'insurrection fut générale. Dans le centre et le nord-est encore soumis à Byzance, les fonctionnaires furent chassés; les duchés de la Vénétie et de la Pentapole firent défection; l'exarque fut bloqué dans Ravenne, et la Campanie ne put être réduite à l'obéissance [4].

Nous sommes moins bien renseignés sur ce que fut en Orient la résistance ecclésiastique dans ces premiè-

1. Les deux premiers personnages sont connus par des lettres du patriarche Germain de Constantinople (Mansi, XIII, 100, 105, 108). Sur Théodose v. Mansi, XII, 967.

2. Léon était devenu empereur et fondateur d'une nouvelle dynastie en 716. Tous les auteurs s'accordent à louer ses qualités militaires et administratives. Malheureusement, comme beaucoup des empereurs de Byzance, il voulut gouverner à la fois l'Église et l'Empire. Βασιλεὺς καὶ ἱερεύς εἰμι était une parole qu'on lui prêtait (Mansi, XII, 975).

3. En tout cas il ne prescrivait pas uniquement, comme on l'a dit autrefois sur la foi d'une traduction latine de la vie de saint Etienne le Jeune, de placer les images plus haut dans les églises. Cette même *Vie* suppose que l'empereur manifesta directement et de vive voix sa volonté dans une assemblée du peuple : ce détail est vraisemblable : λόγον ποιεῖσθαι, dit Théophane.

4. V. le *Liber pontificalis*, contemporain des faits, I, 404, 405.

res années de l'hérésie ; et il ne semble pas d'ailleurs que, jusqu'en 729 ou 730, Léon l'Isaurien se soit préoccupé d'obtenir la sanction doctrinale de ses mesures par l'épiscopat. Mais, en 730, il prétendit obliger le patriarche Germain à souscrire à la condamnation des images. Germain, qui plusieurs fois déjà avait blâmé cette condamnation, s'y refusa, donna sa démission (7 janvier 730), et peu après mourut étranglé. Son successeur, le syncelle Anastase, céda aux exigences de Léon, et son exemple entraîna probablement un certain nombre d'évêques. Quelques-uns, nous l'avons dit, n'avaient pas besoin de l'être : ils avaient dû, dès la première heure, approuver les vues iconoclastes du souverain.

Il y avait cependant, en Occident, un évêque qu'il était plus difficile d'atteindre que le patriarche de Constantinople, et dont l'adhésion importait au plus haut point : c'était le pape. Mais l'empereur put s'apercevoir de suite qu'il n'en obtiendrait rien. Grégoire II (715-731), tout en rendant à Léon le service de lui conserver ses possessions en Italie, avait méprisé ses premières promesses comme ses colères et, à la lettre intronistique d'Anastase, avait répondu par une menace de déposition si le patriarche ne s'amendait[1]. On sait aussi qu'il écrivit à l'empereur pour tâcher de le ramener à de meilleurs sentiments. Ses lettres sont perdues[2] et, en tout cas, elles furent inutiles. Son successeur Grégoire III (731-741) ne fut pas plus heureux, mais ne fut pas moins ferme. Quatre fois, il tenta de faire passer à l'empereur, par la voie régulière, des

1. *Lib. pontif.*, I, 404, 409.
2. Les deux lettres publiées dans Mansi, XII, 959 et 975, ne sont pas authentiques. Elles paraissent avoir été fabriquées à Constantinople même et par un contemporain des événements. A ce titre, elles ont une valeur documentaire (L. Duchesne, *Lib. pontif.*, I, 415, note 45).

lettres où il réclamait en faveur de l'orthodoxie persécutée. Ces missives ou ne furent pas remises ou furent interceptées. D'une cinquième tentative on ignore le résultat précis [1]. Mais le pape n'avait pas attendu ce moment pour préciser son attitude doctrinale. Le 1er novembre 731, un concile de quatre-vingt-treize membres, qu'il fit tenir à la confession de saint Paul, décida « ut si quis deinceps, antiquae consuetudinis apostolicae ecclesiae tenentes fidelem usum contemnens, adversus eandem venerationem sacrarum imaginum, videlicet Dei et domini nostri Iesu Christi et genetricis eius semper virginis immaculatae atque gloriosae Mariae, beatorum apostolorum et omnium sanctorum depositor atque destructor et profanator vel blasphemus extiterit, sit extorris a corpore et sanguine domini nostri Iesu Christi, vel totius ecclesiae unitate atque compage [2] ».

A cette décision Léon répondit en équipant une flotte qui devait vaincre les résistances du pape et des populations italiennes. Elle fit naufrage dans l'Adriatique. Il s'en prit alors à la Sicile et aux Calabres; il chargea les habitants d'impôts, confisqua les patrimoines de l'Église romaine, et rattacha à l'obédience de Constantinople les évêchés de l'Italie méridionale. C'étaient, en somme, les représailles d'un impuissant.

En Orient d'ailleurs, et précédant même les décisions romaines, une voix érudite s'était élevée en faveur des images. Saint Jean Damascène était entré en lice.

Ses trois discours sur les images [3] datent, le pre-

1. *Lib. pontif.*, I, 416, 417. Les lettres étaient adressées à Anastase et aux deux empereurs Léon et Constantin (Copronyme).

2. *Lib. Pontif.*, I, 416.

3. *P. G.*, XCIV, 1232-1420. On y peut ajouter ce que l'auteur a écrit sur les images dans le *De fide orthodoxa*, IV, 16, mais qui n'est qu'un pâle abrégé des discours.

mier probablement de 726, le deuxième de 730 environ, le troisième d'un peu plus tard. Ils offrent un fond d'idées commun, et plusieurs passages de rédaction presque identique. Chacun d'eux se termine par une série de témoignages patristiques [1].

En voici le résumé doctrinal :

Dieu sans doute est invisible, illimité, absolument incorporel : on ne peut donc le représenter tel qu'il est dans une image sensible, bien qu'il se soit fait connaître aux prophètes sous des images ou espèces purement intelligibles (I, 4; II, 7, 11; III, 4, 9, 24). Mais ce Dieu s'est fait homme, et comme tel on peut le peindre et le représenter : οὐ τὴν ἀόρατον εἰκονίζω θεότητα, ἀλλ' εἰκονίζω θεοῦ τὴν ὁραθεῖσαν σάρκα (I, 4, 16; III, 6). De même, on peut représenter la Vierge, les saints, et généralement tous les êtres corporels (I, 19; III, 24). Quant aux anges, aux démons, et aux âmes humaines, on les peut représenter aussi; car bien qu'ils soient immatériels si on les considère par rapport aux corps terrestres, ils ne sont pas absolument simples, ils sont corps (σώματα) si on les compare à Dieu : ils sont finis, circonscrits, limités à un lieu, et c'est sous des images ou figures qu'ils nous ont été révélés (III, 25). — Voilà pour la possibilité des images religieuses.

Mais est-il permis d'en faire et d'en user?

On objecte à cette permission les prohibitions de l'Ancien Testament. Elles n'étaient pas aussi absolues qu'on le prétend (I, 20; II, 9; III, 9); et de plus elles sont abolies, car nous ne sommes plus sous le règne de la Loi, mais sous celui de la Grâce; nous ne sommes

1. Plusieurs de ces témoignages sont apocryphes. Quelque remarquables d'ailleurs que soient ces discours au point de vue théorique, ils portent la marque de la décadence. La critique historique y est parfois en défaut, et l'auteur paraît disposé à tout accepter en fait de merveilles et de légendes favorables à ses vues.

plus des enfants : nous sommes à l'âge mûr du Christ (I, 6-8; II, 7, 8; III, 8). Dieu, en se rendant visible, nous a en quelque sorte incités à faire son image visible (II, 5). Du reste, l'usage et la tradition de l'Église sont là qui autorisent les images; et cette tradition, même en dehors de l'Écriture, est suffisante (I, 23; II, 16). Et puis, est-ce que les images ne sont pas partout? Est-ce que Dieu n'est pas l'auteur de multiples images? Le Fils est l'image du Père (I, 9; III, 18); en Dieu se trouve l'image de ce qu'il doit créer (I, 10; III, 19); le monde et l'homme surtout sont l'image de Dieu, de la Trinité (I, 11; III, 20); tout l'Ancien Testament n'est qu'une figure et une image du Nouveau (I, 12; III, 22); et qu'est-ce que l'histoire, que sont les monuments du passé, sinon des images de ce passé? (I, 13; III, 23).

L'usage des images est donc légitime.

Peut-on en dire autant du culte qu'on leur rend?

On objecte, pour nier la légitimité de ce culte, que les images sont de la matière, qu'elles sont créées, et que le culte n'est dû qu'à Dieu. C'est vrai : les images sont en soi de la matière, elles sont créées; mais il s'agit précisément de savoir si les choses créées et matérielles ne peuvent être l'objet d'une vénération et d'un culte. Or, est-ce que le corps et le sang de Jésus-Christ ne sont pas matière et créés? Et cependant nous les adorons. Est-ce que la croix, les calices, les instruments du culte ne sont pas matériels? Et cependant nous les honorons. Ne médisons donc point de la matière : ce serait du manichéisme : μὴ κάκιζε τὴν ὕλην· οὐ γὰρ ἄτιμος (I, 16; II, 13, 14).

D'ailleurs, il faut distinguer plusieurs sortes de culte. Le culte rendu aux images n'est pas un culte absolu, mais relatif, qui se rapporte, en définitive, à l'original. C'est le grand principe proclamé par saint Basile : ἡ γὰρ τῆς εἰκόνος τιμὴ πρὸς τὸν πρωτότυπον διαβαίνει

(I, 21). Ensuite, autre chose est l'adoration de latrie (ἡ τῆς λατρείας προσκύνησις), autre chose l'adoration de respect (ἡ ἐκ τιμῆς προσαγομένη), qui a pour objet les personnes ou les choses en qui se trouve quelque excellence ou quelque dignité spéciale (I, 8, 14) : car le mot προσκύνησις signifie bien des sentiments : le respect, l'amour, la crainte révérentielle, la sujétion, l'humiliation (III, 40). Or, l'adoration de latrie ne se rend qu'à Dieu; malheur à qui adorerait ainsi les images! (I, 16; II, 11; III, 9, 40); mais la vénération, l'hommage, la προσκύνησις τιμητική peut et doit se rendre à tout ce qui est revêtu de quelque dignité (III, 40) : hommage religieux, s'il s'agit de choses ou de personnes ayant une excellence religieuse, tels les saints, les reliques, les objets du culte, la Bible ; et c'est dans cette catégorie que rentrent les images de Notre-Seigneur et des saints (III, 33-36) : hommage civil, s'il s'agit de personnages ayant une prééminence dans l'ordre social, tels que nos maîtres, les princes, etc. (III, 37-39).

L'essentiel de sa démonstration achevé, saint Jean Damascène n'oublie pas, pour la fortifier encore, de rappeler la multiple utilité des images.

Elles sont un moyen d'instruction : c'est le livre des ignorants : ὅπερ τοῖς γράμμασι μεμνημένοις ἡ βίβλος τοῦτο καὶ τοῖς ἀγραμμάτοις ἡ εἰκών (I, 17).

Elles sont des mémoriaux qui nous font souvenir des bienfaits de Dieu et des mystères de Notre-Seigneur (I, 18).

Elles sont de puissants excitants pour le bien : les exemples des saints qu'elles mettent sous nos yeux nous portent à les imiter (I, 21).

Et enfin elles sont, d'une certaine manière, des canaux de la grâce. C'est ici une conception propre à la théologie grecque : les images sont des sortes de sacrements; elles ont reçu une vertu sanctificatrice en

considération des personnages saints qu'elles représentent : Χάρις δίδοται θεία ταῖς ὕλαις διὰ τῆς εἰκονιζομένων προσηγορίας (I, col. 1264 ; I, 16 ; II, 14).

Telle est, dans ses grandes lignes, l'apologie que, dans le second quart du VIIIe siècle, saint Jean Damascène présentait des saintes images. Comme on a pu le voir, il avait élargi le débat et rattaché très habilement la question du culte et de l'emploi des images à la question du rôle joué par les rites et objets sensibles dans l'œuvre de notre salut et de notre sanctification, à la question de la possibilité pour la matière d'être sanctifiée et élevée à un état surnaturel. C'était un terrain solide, et où l'on ne pouvait l'attaquer sans attaquer les coutumes les plus universellement reçues. Mais d'ailleurs, et pour tout conclure, il déclarait énergiquement — et cette déclaration lui était plus facile qu'à d'autres, puisqu'il vivait hors des limites de l'empire — qu'il n'appartenait point à l'empereur de trancher cette question de la légitimité des images, et que le prince n'avait, pour le faire, ni autorité, ni compétence : Συνόδων ταῦτα οὐ βασιλέων (I, col. 1281). Οὐ βασιλέων ἐστὶ νομοθετεῖν τῇ Ἐκκλησίᾳ... βασιλέων ἐστὶν ἡ πολιτικὴ εὐπραξία· ἡ δὲ ἐκκλησιαστικὴ κατάστασις ποιμένων καὶ διδασκάλων (I, 12). Plût à Dieu que les Grecs se fussent souvenus plus souvent de ces principes !

§ 4. — Constantin Copronyme et le concile d'Hiéria.

Léon l'Isaurien mourut le 18 juin 740. En somme, il n'avait poussé que mollement à la destruction des images et, seules, les provinces d'Asie Mineure, où se trouvait la force du parti iconoclaste, s'étaient, sous son règne, détachées de l'orthodoxie. Mais le fils de Léon, Constantin V surnommé Copronyme, qui lui succéda, était

bien décidé à réaliser jusqu'au bout le programme paternel, et à vaincre, coûte que coûte, toutes les résistances. Grâce à son fanatisme, le conflit prit un degré d'acuité atroce : il sembla que, dans l'empire, on était revenu aux plus mauvais jours des persécutions païennes.

Copronyme fut cependant empêché d'abord d'exécuter ses projets par une révolte de son beau-frère Artavasde, qui s'empara momentanément de Constantinople, et rétablit le culte des images (741). Le succès de ce mouvement fit-il comprendre à Constantin qu'il devait ménager un peu l'opinion de ses sujets? C'est possible; car, rentré en possession de sa capitale (novembre 742), il maintint jusqu'en 753 la tolérance relative à laquelle son père s'était résigné. Mais en 753, il se mit à l'œuvre de sa réforme.

Il lui parut qu'avant tout — chose négligée jusque-là — il fallait obtenir de l'ensemble de l'épiscopat une décision doctrinale et des anathèmes sur lesquels l'État appuierait ses décrets de répression. Un concile fut convoqué au palais d'Hiéria, qui s'ouvrit le 10 février 753 et compta trois cent trente-huit évêques. Les patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie non plus que le pape n'y furent pas représentés, ce qui n'empêcha pas l'assemblée de se proclamer œcuménique. Théodose d'Éphèse présidait. Les actes du concile sont perdus; mais nous avons son ὅρος ou décision finale, suivie des anathématismes, conservés dans les actes du VII[e] concile général[1]. On y déclare à la fois impossible et illicite de faire des images religieuses, d'en user et de leur rendre un culte. En ce qui concerne en particulier l'impossibilité de peindre des images de Jésus-Christ, la raison alléguée est celle qui a été rap-

1. Sixième session, MANSI, XIII, 208-356. Le texte, imprimé en italiques, est coupé par fragments, suivis chacun d'une réfutation.

portée plus haut : car, dit-on, ou bien l'artiste prétend représenter tout Jésus-Christ, homme et Dieu, et alors il circonscrit la divinité et confond les natures ; ou bien il prétend ne représenter que l'humanité, et il divise ce qui doit être uni ; il fait un corps ἀθέωτον, il tombe dans le nestorianisme, et ceux qui vénèrent cette image partagent son hérésie [1]. L'unique image que le Sauveur nous ait donnée de lui-même est l'eucharistie, le pain et le vin consacrés [2]. Quant aux images de la Vierge et des saints, elles sont interdites par l'Église, qui repousse les idoles et l'idolâtrie [3]. Les saints, d'ailleurs, vivent avec Dieu, et c'est une impiété que d'essayer de prolonger, par les images, leur vie terrestre : c'est les déshonorer que de représenter leurs personnes glorieuses par une vile matière [4]. Suit une série de textes de l'Écriture et des Pères pour appuyer ces raisons. Puis le concile décrète que toute image peinte ou de quelque nature qu'elle soit doit être rejetée de l'Église comme contraire à la foi et abominable [5] ; que si quelqu'un ose en faire, en adorer, en exposer dans l'église ou dans sa demeure ou en cacher, il sera déposé, s'il est évêque, prêtre ou diacre ; il sera excommunié s'il est moine ou laïque [6]. On défend cependant de mettre la main, sous prétexte de détruire les images, sur les vases sacrés et autres objets du culte qui pourraient en porter [7].

A la suite de ces dispositions viennent les anathèmes du concile qui reproduisent, sous une autre forme, ses décisions doctrinales. Le dernier était porté contre

1. Mansi, *loc. cit.*, 252-260.
2. *Ibid.*, 261-264.
3. *Ibid.*, 273.
4. *Ibid.*, 276, 277.
5. *Ibid.*, 324.
6. *Ibid.*, 328.
7. *Ibid.*, 329-332.

Germain, l'ancien patriarche, Georges de Chypre, un autre défenseur des images, et surtout Mansour, nom que l'on donnait à saint Jean Damascène. Mais, d'autre part, on remarquera que les anathèmes 9, 11 et 12 répondent à des préoccupations différentes des préoccupations iconoclastes. Le neuvième définissait la légitimité de l'invocation et la puissance de l'intercession de la sainte Vierge; le onzième la légitimité de l'invocation et la puissance de l'intercession des saints; le douzième la résurrection de la chair, l'éternité des peines et des récompenses finales. Ces définitions parurent nécessaires au concile en face des dispositions inquiétantes dont témoignait l'empereur. Ce n'était pas en effet les images seulement que Copronyme voulait détruire : il aurait voulu qu'on rejetât avec elles le culte des reliques et l'invocation de la Vierge et des saints, et il avait même la pensée, dit Théophane, de nier la maternité divine de Marie [1]. C'en était trop. Les évêques d'Hiéria, pour serviles qu'ils fussent, ne le suivirent pas jusque-là, et osèrent même glisser dans leurs anathèmes un désaveu formel de ses erreurs.

Constantin V n'en possédait pas moins l'arme qu'il avait souhaitée, et il commença aussitôt à s'en servir. Certaines églises furent profanées; dans les autres, les saintes images furent détruites et remplacées par des peintures de paysages et d'oiseaux qui firent ressembler les oratoires à des vergers ou à des volières [2]. En même temps l'empereur exigeait que les évêques, les moines et même de simples laïcs souscrivissent aux décisions de son concile. Il ne paraît pas avoir rencontré d'opposition dans le clergé séculier. Mais les moines résistèrent avec énergie, et plusieurs préférèrent l'exil à la

1. *Chronogr.*, ad ann. mundi 6255, 6257 (col. 876, 877, 884).
2. *Vita S. Steph. iunior.* (*P. G.*, C, 1120).

soumission[1]. Copronyme en conçut contre tout ce qui était moine une haine féroce. En 761, l'ère des martyrs s'ouvrit avec Pierre Calybite, et à partir de 765, la persécution fut portée à son comble. Jean de Monagria, Paul de Crète, saint Étienne le Jeune, bien d'autres encore périrent dans les tourments[2]. On vit à Constantinople et dans les provinces se passer des scènes ignobles[3]. Le lamentable patriarche Constantin lui-même ne put échapper aux caprices sanguinaires du maître et, tombé en disgrâce en 765, fut déposé, exilé et plus tard décapité. On le remplaça par un eunuque, Nicétas[4].

Lorsque Constantin mourut, le 14 septembre 775, la terreur régnait donc partout dans l'empire; mais l'orthodoxie, pour autant, n'était pas vaincue. Un synode de Latran, tenu en 769 sous Étienne III, avait, dans sa quatrième session, condamné de nouveau l'erreur iconoclaste[5]; et, en Orient même, un concile célébré à Jérusalem en 767, et qui représentait les trois patriarcats d'Antioche, de Jérusalem et d'Alexandrie, s'était prononcé dans le même sens[6]. Copronyme disparu, l'espoir de jours meilleurs ne tarda pas à naître.

§ 5. — Premier rétablissement des images. Le VII[e] concile général.

Cet espoir était justifié par le caractère du nouvel empereur, Léon IV le Chazare, qui, malgré son attachement aux doctrines iconoclastes, aimait à s'entourer de moines, et ne pressa pas l'exécution des décrets

1. *Ibid.*, col. 1117-1120.
2. *Ibid.*, col. 1164, 1165, 1176, 1177.
3. Théophane, *Chronogr.*, col. 108, 881, 897, 900.
4. *Ibid.*, col. 884, 883.
5. Mansi, XII, 720-722; *Lib. pontific.*, I, 476, 477.
6. Mansi, XII, 272; cf. Théophane, *Chronogr.*, col. 873.

Start

End

4

persécuteurs. Il était justifié surtout par les sentiments de la nouvelle impératrice, l'athénienne Irène, que l'on savait favoriser secrètement l'orthodoxie. Il se produisit donc d'abord une détente ; puis Léon IV étant mort le 8 septembre 780, Irène prit en main les rênes du gouvernement comme tutrice de son jeune fils Constantin Porphyrogénète, et l'œuvre de la restitution des images commença.

Elle commença par la démission volontaire du patriarche Paul, désireux d'expier ainsi la faiblesse qu'il avait eue — et qu'il se reprochait — de prêter le serment de ne pas rétablir les images. On lui donna comme successeur le secrétaire impérial Tarasius (25 décembre 784). Tarasius se prononça immédiatement contre les décisions iconoclastes d'Hiéria[1], et demanda un concile général. La réunion d'un concile entrait pleinement dans les vues d'Irène, et le pape Hadrien, à qui elle en écrivit, ne s'y opposa pas[2] ; les autres patriarcats orientaux y consentaient aussi[3]. Mais la présence à Constantinople de l'ancienne garde impériale de Copronyme, toute dévouée à ses idées, constituait un danger. Une première assemblée du concile, tentée le 17 août 786 dans l'église des Saints-Apôtres, dut se disperser devant les menaces d'une soldatesque furieuse qui envahit l'église. Irène parut céder, et déclara le concile dissous. Elle ne fit que temporiser. Sous divers prétextes, elle éloigna de Constantinople, puis fit désarmer les mutins, et les remplaça dans la ville par des troupes sûres. Et le 24 septem-

30

1. *Lettre d'intronisation* dans MANSI, XII, 1119-1127 ; THÉOPHANE, *Chronogr.*, col. 928.

2. MANSI, XII, 984, 985, 1055-1072. V. le fragment de la réponse du pape conservé par Anastase, où Hadrien proteste contre l'ordination précipitée de Tarasius, et le titre de patriarche œcuménique qui lui est donné.

3. MANSI, XII, 1127-1135.

bre 787, un nouveau concile fut réuni à Nicée en Bithynie : c'est le deuxième de ce nom, et le septième général[1].

Il compta de trois cent trente à trois cent trente-sept membres, et fut présidé par Tarasius. Deux légats, l'archiprêtre Pierre et l'abbé Pierre, représentaient le pape : les autres patriarcats d'Orient étaient représentés par les deux moines Jean et Thomas, délégués non par les patriarches eux-mêmes qui, placés sous la domination arabe, ne pouvaient communiquer directement avec Constantinople[2], mais par le haut clergé (ἀρχιερεῖς) et par les archimandrites de ces régions.

L'assemblée tint huit sessions, dont deux ou trois seulement offrent un intérêt dogmatique. Dans la deuxième[3], on lut les lettres du pape à Irène et à Tarasius, et Tarasius déclara en accepter la doctrine sur les images. Dans la quatrième (1er octobre 787)[4], après lecture de passages de l'Écriture et des Pères favorables aux images, le concile déclara admettre l'intercession de la Vierge, des anges et des saints, baiser respectueusement (ἀσπαζόμεθα) les images de la croix et les reliques, recevoir, saluer et embrasser, suivant la tradition de l'Église, et adorer d'un hommage d'honneur (τιμητικῶς προσκυνοῦμεν) les images de Notre-Seigneur, de la Vierge, des anges incorporels, mais qui ont apparu sous la forme humaine, et des saints. La sixième session (5 ou 6 octobre)[5] fut consacrée à la lecture et à la réfutation du décret du concile d'Hiéria de 753, et la septième (13 octobre)[6] à la lecture de l'ὅρος du présent synode. Dans cette profession de foi,

1. Les actes sont dans MANSI, XII, XIII.
2. Ils n'avaient pu recevoir la lettre d'intronisation de Tarasius.
3. MANSI, XII, 1051-1111.
4. MANSI, XIII, 1-156.
5. MANSI, XIII, 204-364.
6. MANSI, XIII, 364-413.

les Pères répètent le symbole de Constantinople; ils reçoivent les six premiers conciles généraux et leurs décisions; puis ils définissent que l'on doit exposer non seulement l'image de la croix, mais aussi celles de Notre-Seigneur, de sa Mère, des anges et des saints[1]; qu'on peut les baiser et leur rendre une adoration d'honneur (ἀσπασμὸν καὶ τιμητικὴν προσκύνησιν), mais non pas l'adoration de latrie proprement dite réservée à Dieu (οὐ μὴν τὴν κατὰ πίστιν ἡμῶν ἀληθινὴν λατρείαν); et qu'enfin on peut, en leur honneur, brûler de l'encens et allumer des lumières, comme on le fait pour la croix et les évangiles; car l'honneur rendu à l'image se rapporte à l'original[2].

Tous les membres de l'assemblée signèrent cette profession de foi. Irène et son fils la souscrivirent dans une huitième et dernière session (23 octobre), tenue au palais de la Magnaure à Constantinople; et l'on prit des mesures pour la destruction des écrits iconoclastes[3]. Le rétablissement des images était un fait accompli.

§ 6. — Réaction iconoclaste et triomphe définitif de l'orthodoxie.

Il ne semble pas, en effet, qu'Irène ait rencontré de difficulté à faire accepter les décisions du concile. Le parti iconoclaste restait toujours nombreux cependant, et les divisions qui régnaient entre le patriarche et les moines de Stoudion ne pouvaient qu'entretenir son espoir de revenir aux affaires. Sous Michel Rhangabé (811-813), il fit, pour les reprendre, une tentative qui

1. On remarquera qu'il n'est pas question d'images de Dieu le Père
2. Mansi, XIII, 377.
3. Canon 9, Mansi, XIII, 430.

échoua[1] ; mais, en juillet 813, une révolution militaire porta au pouvoir le général Léon V l'Arménien. Avec lui, les iconoclastes triomphaient de nouveau.

Léon V fit d'abord composer, par le lecteur impérial Jean Hylilas, un recueil de passages de l'Écriture et des Pères contraires aux saintes images, et essaya de gagner à ses vues le patriarche. Celui-ci était alors Nicéphore, l'auteur même des *Antirrhetica*[2]. Nicéphore résista, refusa même d'entrer en discussion avec les théologiens de l'empereur, et, dans une réunion de deux cent soixante-dix évêques ou abbés à Sainte-Sophie, fit réaffirmer les décisions de 787, et condamner l'évêque iconoclaste de Sylaeum, Antoine[3]. Léon parut céder; mais en 815, il reprit ses projets. Nicéphore exilé fut remplacé par un allié à la famille de Copronyme, Théodore Cassitera (1er avril 815), avec qui Théodore Studite refusa d'entrer en communion. Un concile fut réuni à Constantinople qui compta trois sessions. On en a retrouvé les décisions reproduites dans un ouvrage inédit de Nicéphore[4]. Le concile y annule ce qui a été fait à Nicée par Irène et Tarasius, et confirme au contraire les décrets et canons du synode de 753. Il s'abstient cependant de traiter les images d'idoles, « car même entre mal et mal il y a des différences à faire ».

En conséquence, la destruction des images et la persécution des orthodoxes recommencèrent, celle-ci moins violente cependant que sous Copronyme, car on

1. Théophane, *Chronogr.*, ad ann. mundi 6304.

2. *P. G.*, C, 205-533; Pitra, *Spicileg. solesm.*, I, 302 et suiv. C'est peut-être l'œuvre la plus forte et la plus accessible aux masses qui ait été écrite sur la question des images.

3. *Vita Leonis armeni*, *P. G.*, CVIII, 1028, 1029.

4. Voir D. Serruys, *Les actes du concile iconoclaste de l'an 815*, dans les *Mélanges d'archéologie et d'histoire*, tom. XXIII, 1903. D. Leclercq a reproduit une partie de ce mémoire et le texte des décisions du concile dans Hefele-Leclercq, *Hist. des conciles*, III, 2, p. 1217 et suiv.

n'alla pas jusqu'au dernier supplice. Mais nombre d'évêques et de moines furent maltraités et exilés pour leur foi [1]. Entre ces derniers, il faut nommer Théodore Studite et le chronographe Théophane.

Sous le successeur de Léon V, Michel le Bègue (820-829), la tempête parut se calmer un peu, et plusieurs exilés purent rentrer chez eux, momentanément du moins. Michel, tout en déclarant qu'il ne voulait rien changer aux mesures de son prédécesseur, fit quelques tentatives pour l'union et, en 821, essaya de tenir un concile où orthodoxes et iconoclastes siégeraient ensemble et délibéreraient sur les moyens d'assurer la paix. Les orthodoxes, guidés par Théodore Studite, refusèrent ce traitement d'égalité, et renvoyèrent l'empereur au siège de Rome, « la plus élevée des Églises de Dieu, dont Pierre a été le premier évêque, à qui le Seigneur a dit : *Tu es Pierre*, etc. [2] ». Michel se tourna alors vers l'Occident et s'efforça de gagner à sa cause le pape, Pascal I[er], et Louis le Débonnaire. Sa lettre à Louis, qui est conservée [3], mérite attention. L'empereur n'y condamne pas *l'usage* des saintes images dans les Églises : elles ont un but d'instruction (*ut ipsa pictura pro scriptura habeatur*) ; mais il en condamne le *culte;* et c'est, dit-il, parce que ce culte, déjà illicite en soi, avait dégénéré en pratiques puériles et en superstitions ridicules qu'on avait pris, à Constantinople, des mesures pour le supprimer [4].

1. *S. Nicephori vita*, XII, 73 et suiv., 79; MANSI, XIV, 139-142; *Vita Leonis*, col. 1035. L'organisation du parti orthodoxe et la résistance des moines de Stoudion firent réfléchir l'empereur : il sentit qu'il y aurait danger à pousser à bout les opposants.

2. MANSI, XIV, 400, 401.

3. MANSI, XIV, 417-422.

4. J'ai déjà dit que l'existence de certains abus dans le culte des images n'est pas niable ; elle serait confirmée au besoin par le témoignage de Théodore Studite lui-même, qui approuve le spathaire Jean d'avoir donné pour parrain à son fils l'image de saint Démétrius (*P. G.*, XCIX, 961, 964).

Les images placées trop bas avaient été enlevées; celles qui se trouvaient plus haut avaient été tolérées, mais à la condition qu'on ne les honorât point.

L'empereur avait compté évidemment sur cet adoucissement de la doctrine iconoclaste pour se concilier Louis le Débonnaire. On verra plus loin qu'il y réussit. Mais son successeur Théophile (829-842) revint à une théorie plus rigide et à des mesures plus violentes. De nouveau, les prisons se remplirent d'évêques et de moines réfractaires, et les peintres d'images surtout se virent inexorablement fouettés, battus et mutilés. C'était comme le dernier effort de l'erreur expirante.

Théophile mourut en 842, laissant un fils de trois ans, et pour régente sa femme Théodora. Théodora, comme Irène, était favorable aux images. Autour d'elle on était lassé de cette lutte inutile contre un sentiment qui s'affirmait de plus en plus comme inséparable de la piété grecque. Aussi le second rétablissement des images s'opéra-t-il sans difficulté. Le patriarche Jean Hylilas fournit lui-même une raison de l'écarter[1] : on lui donna pour successeur le savant Methodius, qui avait souffert pour la foi sous Théophile. Un synode fut réuni en 842, qui confirma les décrets de Nicée. Les évêques iconoclastes ne furent pas les derniers à se prononcer dans le sens de la cour[2]. Une fête nouvelle fut instituée le premier dimanche de carême, pour perpétuer la mémoire du triomphe de l'orthodoxie[3]. L'Église grecque la célèbre encore[4] : on n'y anathématise pas seulement les

1. Theophan. contin., IV, *Michael*, 3, col. 165.
2. Mansi, XIV, 787, 788.
3. Theoph. contin., IV, *Michael*, 6, col. 168, 169.
4. Voir N. Nilles, *Kalendarium manuale utriusque Ecclesiae*, 2e édit., 1897, II, p. 101 et suiv.

iconoclastes, mais successivement tous les hérétiques.

Après une lutte qui avait duré près de cent vingt ans (de 726 à 842), les images finissaient donc par retrouver, dans l'Église grecque, leur ancienne faveur consacrée et accrue. C'est que le mouvement contre elles était venu non point du génie grec dont Byzance restait, malgré tout, l'héritière, mais d'un esprit provincial dont l'armée et les empereurs isauriens ou arméniens s'étaient faits les interprètes et les serviteurs. L'Église rejeta ces influences étrangères qui allaient à ruiner l'art aussi bien que le dogme chrétien, et maintint intégrale, dans son culte, la part légitime qui revient à la représentation sensible du surnaturel.

§ 7. — La querelle des images en Occident[1].

Pendant que l'hérésie iconoclaste troublait ainsi l'Orient, la question des images soulevait aussi en Occident, et surtout en France, des difficultés dont il faut maintenant parler.

Dès le commencement de la querelle, les papes, on l'a vu, avaient pris position, et deux conciles romains, ceux de 731 et de 769, avaient condamné les prétentions de Léon l'Isaurien et de Copronyme. En France, l'affaire des images fut, au dire d'Eginhard[2], traitée dans un concile qui se tint à Gentilly en 769, mais nous ignorons dans quel sens. Ce n'est qu'après le concile de Nicée que se précise l'attitude de Charlemagne et de ses évêques. Le pape Hadrien avait fait

1. Les sources seront indiquées au fur et à mesure de l'exposé des événements. Travaux : Outre les auteurs cités, voir la thèse d'E. Bornet, *La controverse des images en Occident*, Lyon, 1906.
2. *Annales*, DCCLXVII (*P. L.*, CIV, 385).

faire des actes du concile de 787 une traduction latine qu'il envoya au roi vers 788. Elle était si maladroitement littérale, remarque Anastase le Bibliothécaire, qu'à peine pouvait-on la lire et voulait-on la transcrire[1]. On a dit que ce défaut avait été la cause de l'opposition des Francs à la doctrine de Nicée. Ceci n'est pas complètement exact. Les Francs ont pu se tromper, en effet, sur la portée de la προσκύνησις τιμητική que les grecs accordaient aux images, mot que le traducteur avait rendu par *adoratio;* mais il faut remarquer qu'en France, on ne refusa pas seulement aux images l'adoration proprement dite, on leur refusa toute espèce de culte même relatif, erreur que n'ont pu en aucune façon favoriser les fautes de la traduction latine envoyée par le pape.

Quoi qu'il en soit, cette traduction fut lue à Charlemagne. Il nota au fur et à mesure nombre de choses qui le choquèrent, et en fit rédiger en 790 — par Alcuin peut-être — une réfutation en règle. Ce sont les *Livres carolins*[2]. A ce moment, Charles était mécontent et d'Irène, qui l'avait trompé[3], et du pape qui paraissait favoriser la politique byzantine : la composition des *Carolins* s'en ressent. Ils sont une critique éveillée sans doute, mais souvent étroite, ergoteuse et malveillante de ce qui a été dit et décidé à Nicée. L'ouvrage fut communiqué probablement au concile de Francfort de 794, qui, outre l'adoptianisme, condamna aussi — dans son deuxième canon — le concile de Nicée et l'adoration des images. On ne s'en tint pas là. Quatre-vingt-cinq *capitula* furent extraits

1. *Praefatio in septimam synodum* (MANSI, XII, 981; *P. L.*, CXXIX, 195). Il est resté de cette traduction des fragments dans les *Livres carolins*.
2. *P. L.*, XCVIII. Cf. J. MARÉCHAL, *Les livres carolins*, Lyon, 1906.
3. En rompant le mariage projeté entre le jeune Constantin et la fille de Charlemagne, Rothrude.

des *Livres carolins* et envoyés au pape, dans la seconde moitié de l'an 794, par le ministère de l'abbé Angilbert[1]. C'est le *Capitulare* dont parle Hadrien dans sa réponse au roi, capitulaire que nous ne possédons plus dans sa rédaction première, mais qu'il est possible de reconstituer au moyen des *reprehensiones* reproduites dans la réponse du pape, et des *titres* qui précèdent chaque chapitre des *Livres carolins*.

Quelle était la doctrine émise dans ces *Livres?* Elle est toute condensée dans la préface du livre I, à laquelle il faut ajouter le chapitre 21 du livre II et le chapitre 19 du livre III. Cette doctrine revient à ceci : 1° Dieu seul peut être adoré et l'on ne doit point adorer les images (II, 21)[2]. 2° On ne doit point rendre aux images le culte et la vénération que l'on rend aux saints, à leurs reliques, à la croix, ni même leur donner les témoignages de respect que l'on donne aux personnes vivantes, lesquelles leur sont bien supérieures (III, 16, 24; II, 24, 28). 3° On ne saurait non plus admettre à leur égard de culte relatif : le principe que le culte rendu aux images se rapporte à l'original est faux; Jésus-Christ et les saints n'acceptant point, ne s'appliquant point un culte qui est en soi absurde. Et à supposer d'ailleurs que les gens instruits soient capables de reporter sur l'original les honneurs qu'ils paraissent rendre à l'image, « indoctis tamen quibusque scandalum generant, qui nihil aliud in his praeter id quod vident venerantur et adorant » (III, 16). 4° Il ne faut donc pas allumer des cierges ni brûler de

1. *P. L.*, XCVIII, 1249. C'est du moins de cette façon que Petau et Hefele (2e édit.) présentent l'ordre des événements et le rapport des écrits entre eux. D'autres auteurs (Hefele dans sa première édition) ont fait du capitulaire un premier écrit dont les *Livres carolins* ne seraient qu'un développement.

2. On remarquera que les *Livres carolins* prennent toujours, dans la traduction latine du concile, le mot *adoratio* au sens strict.

l'encens devant des images qui ne peuvent ni voir ni sentir (IV, 3). 5° Tout culte ainsi écarté, il est permis de peindre et d'employer les images à la décoration des églises et au rappel des faits passés; mais cela même est indifférent, et à cet usage ou non-usage la religion n'a rien à gagner ni à perdre, « cum ad peragenda nostrae salutis mysteria nullum penitus officium (imagines) habere noscantur » (II, 21). 6° Cependant là où il existe des images religieuses, on ne doit point les briser ni les détruire (I, praef. ; II, 23).

Cette doctrine, on le voit, était très nette, et allait plus loin que le refus d'adorer les images. Tout culte même relatif leur était dénié : on pouvait seulement s'en servir. Le concile de Francfort lui-même se montra plus réservé, et se contenta de condamner l'adoration proprement dite des images et le concile grec qui lui semblait l'avoir approuvée [1].

1. « Allata est in medium quaestio de nova graecorum synodo, quam de adorandis imaginibus Constantinopoli fecerunt, in qua scriptum habebatur ut qui imaginibus sanctorum, ita ut deificae trinitati servitium aut adorationem non impenderent, anathema iudicarentur. Qui supra sanctissimi patres nostri omnimodis adorationem et servitutem renuentes contempserunt, atque consentientes condemnaverunt » (MANSI, XIII, 909). C'est tout ce que nous savons de précis sur les discussions et les décisions du concile de Francfort à propos des images. On voit par ce canon : 1° que les Francs ne considéraient pas le concile de Nicée comme œcuménique, et qu'ils le croyaient tenu à Constantinople, cette dernière erreur étant explicable par le fait que la dernière session s'était tenue en effet dans cette ville; 2° qu'ils lui attribuaient une doctrine qui n'était pas la sienne, erreur occasionnée par la mauvaise traduction qu'ils avaient sous les yeux, et notamment par le travestissement qu'y avait subi le vote de l'évêque Constantin de Constantia dans l'île de Chypre. Dans la troisième session en effet, ce prélat avait dit : « J'accepte et je baise avec honneur les saintes et vénérables images : mais je réserve à la seule et suressentielle et vivifiante Trinité l'adoration de latrie » (MANSI, XII, 1147). Or, la traduction avait rendu ce passage: « Suscipio et amplector honorabiliter sanctas et venerandas imagines secundum servitium adorationis quod consubstantiali et vivificatrici Trinitati emitto; et qui sic non sentiunt neque glorificant a sancta catholica et apostolica Ecclesia segrego et anathemati submitto » (*Libri carol.*, III, 17, col. 1148). La méprise était flagrante, et l'on peut dire que le canon de Francfort reposait sur une *ignoratio elenchi*.

L'opposition vraisemblablement inattendue de Charles et de ses évêques aux décisions de Nicée ne dut pas laisser que de surprendre le pape. Hadrien ne se découragea cependant pas, et répondit point par point aux *capitula* qui lui avaient été remis[1]. Réponses souvent aussi subtiles que les *reprehensiones* étaient futiles. Ce n'est qu'à la fin qu'Hadrien, abordant le fond de la question, explique clairement le malentendu partiel dont Charles a été victime, et maintient la doctrine de Nicée et celle de ses prédécesseurs : « Et sicut de imaginibus sancti Gregorii sensum[2] et nostrum continebatur : ita ipsi in eadem synodo definitionem confessi sunt, his osculum et honorabilem salutationem reddidere; nequaquam secundum fidem nostram veram culturam quae decet soli divinae naturae... Et ideo ipsam suscepimus synodum[3]. »

Il n'est pas probable que la réponse du pape ait modifié les sentiments du prince et de son entourage. Il existait chez eux un préjugé atavique qui a été noté plus haut[4], et que des raisons même excellentes ne pouvaient détruire tout d'un coup. En tout cas, on n'entend plus parler, en France, de la question des images jusqu'en l'an 824, époque de l'ambassade et de la lettre de Michel le Bègue à Louis le Débonnaire dont il a été déjà question[5]. Cette lettre qui admettait l'usage, mais non le culte des images, correspondait admirablement aux idées régnantes à la cour de Louis : aussi valut-elle à ceux qui l'apportaient le meilleur accueil.

1. MANSI, XIII, 759-810; *P. L.*, XCVIII, 1247-1292. Le texte fourmille de fautes. Cette réponse du pape doit se placer entre la fin de l'année 794 et le 25 décembre 795, date de la mort d'Hadrien.
2. Il s'agit du passage sur les images de la lettre de saint Grégoire le Grand à Secundinus. V. plus haut, p. 450, note 2.
3. MANSI, XIII, 808; *P. L.*, XCVIII, 1291.
4. Page 455.
5. Page 471.

L'empereur les fit accompagner à Rome, adressa en même temps au pape, alors Eugène II (824-827), des mémoires sur la question des images, et sollicita de lui l'autorisation de tenir une réunion d'évêques, qui ferait sur cette question une enquête patristique. Eugène y consentit.

La réunion, qui comprenait des évêques et des familiers de Louis, eut lieu à Paris, en 825. Ce ne fut pas un concile : ses membres le déclarèrent expressément[1] : ce fut une simple assemblée, mais qui s'attribua, comme on va le voir, une singulière importance.

Il sortit de ses délibérations quatre pièces que nous avons encore[2].

La première est un long mémoire adressé à l'empereur et à son fils Lothaire[3]. On avait fait lire, y dit-on, la lettre du pape Hadrien à Irène : on avait approuvé le blâme qu'il y porte contre ceux qui détruisent les images, mais on n'avait pas approuvé qu'il ordonnât d'adorer ces mêmes images. Le concile de Nicée s'était grossièrement trompé, et les preuves qu'il avait alléguées en faveur du culte des images ne valaient rien. Quant aux réponses d'Hadrien aux *reprehensiones* de Charlemagne, le pape avait répondu « quae voluit, non tamen quae decuit » ; on trouvait dans son écrit « talia... quae remota pontificali auctoritate, et veritati et auctoritati refragantur » ; et, si le pape n'avait été, à la fin, retenu par les enseignements de saint Grégoire, « in superstitionis paecipitium omnino labi potuisset[4] ». Ce début indique assez quel avait été l'esprit de l'assemblée. Le mémoire continuait en engageant les princes à s'entremettre auprès des grecs

1. Mansi, XIV, 463.
2. Du moins en partie, car quelques-unes sont mutilées à la fin.
3. Mansi, XIV, 421-460 ; *P. L.*, XCVIII, 1299-1335.
4. Mansi, *l. c.*, 422 ; *P. L.*, *l. c.*, 1300, 1301.

et du pape, pour les ramener dans la bonne voie ; et il s'achevait sur une série de textes patristiques, dirigés soit contre les iconoclastes soit contre les iconolatres, textes entre lesquels on choisirait ceux qu'il conviendrait le mieux d'alléguer dans les négociations.

La seconde pièce émanée de la réunion de Paris était le projet d'une lettre que l'empereur Louis devait écrire au pape[1]. On n'y trouve que des considérations générales sur le bien de la paix et la primauté romaine.

La troisième pièce était le projet d'une lettre que le pape lui-même écrirait à Michel le Bègue, projet dans lequel on avait intercalé — c'était la quatrième pièce — des fragments d'un mémoire des évêques francs à Eugène II[2]. Ces fragments reproduisaient sur les images l'enseignement des *Livres carolins*. Ces images, disait-on, sont chose indifférente, qui n'intéresse ni la foi, ni l'espérance, ni la charité de l'Église, et l'on ne doit donc ni les imposer ni les prohiber, ni les honorer ni les détruire; elles n'ont qu'une valeur d'ornementation et d'instruction; leur culte est illicite. Ainsi l'assemblée de Paris ne se contentait pas de rejeter la doctrine romaine : elle prétendait dicter au pape la lettre qu'il écrirait en Orient, et les arguments qu'il y alléguerait pour désavouer les décisions de ses prédécesseurs et condamner un concile reçu par eux. On ne pouvait trahir plus de naïveté et de confiance en soi.

Ces divers documents furent remis, le 6 décembre 825, à l'empereur qui en fit faire un extrait destiné à être porté au pape, conjointement avec une lettre qu'il adressait lui-même à Eugène[3]. Nous ignorons quelle fut la suite de ces démarches. Rien, sans doute, ne fut

1. Mansi, XIV, 461-463.
2. Mansi, XIV, 463-474 : les fragments occupent les colonnes 466-467.
3. Mansi, XV, appendix, 435, 437; *P. L.*, CIV, 1316-1319.

fait[1]; le pape et les Francs restèrent sur leurs positions respectives.

C'est à ce moment que se place l'éclat de l'évêque de Turin, Claude[2]. Claude était un espagnol, ancien disciple, dit-on, de Félix d'Urgel, qui avait été quelque temps prêtre dans le palais de Louis le Débonnaire, et que celui-ci promut, vers 817, à l'évêché de Turin. Il se donne lui-même comme peu cultivé : en tout cas il se manifeste comme un de ces logiciens intrépides et étroits qui ne reculent devant aucune énormité, dès qu'ils la croient contenue dans leurs principes. Le nouvel évêque trouva donc pratiqué dans son église — peut-être avec quelques abus — le culte de la croix et des images. Il effaça les images, détruisit les croix, puis, allant plus loin, s'éleva contre le culte des reliques et l'intercession des saints, et fut même soupçonné d'arianisme. Ces excès révoltèrent le sentiment public, et l'abbé du monastère de Psalmodie dans le diocèse de Nîmes, Théodemir, son ancien ami, reprit l'évêque dans une lettre que nous n'avons plus, mais qui paraît avoir été assez forte. Claude y répondit par un écrit volumineux, dont il n'est resté que des extraits[3] révélant l'homme entêté et malappris. Son grand principe est que Dieu seul mérite un culte, et qu'on n'en saurait rendre aucun à ce qui est créé. En conséquence, il s'élève avec violence contre le culte et l'usage même des images et de la croix — c'est à ses yeux de l'idolâtrie sous un autre nom (*non idola reli-*

1. On sait seulement que l'évêque Halitgar de Cambrai et l'abbé Ansfried de Nonantula furent envoyés par Louis en ambassade à Constantinople.

2. Sur ce personnage, voir les auteurs qui l'ont combattu, Jonas d'Orléans et Dungal, dont les ouvrages vont être cités, et l'article de F. VERNET, *Claude de Turin*, dans le *Dictionnaire de Théologie catholique*.

3. *Apologeticum atque rescriptum Claudii episcopi adversus Theutmirum abbatem* (*P. L.*, CV, 459-464).

querunt sed nomina mutaverunt) — et s'efforce de jeter le ridicule sur ses adversaires. L'écrit ne resta pas sans réplique. Nous en avons une première du moine Dungal, de Saint-Denys[1], et une seconde — mais qui ne parut qu'après la mort de Claude (vers 827) et même celle de Louis le Débonnaire (840) — de l'évêque d'Orléans, Jonas[2]. Ces deux auteurs adoptent en principe la doctrine de l'assemblée de Paris de 825 : on se rend compte cependant que l'audace de Claude de Turin les a effrayés, et les a rendus plus circonspects dans leur condamnation du culte des images. Jonas distingue avec soin plusieurs sens du mot *culte*, et montre, après saint Augustin, qu'il existe une acception dérivée, parfaitement applicable à la créature[3]. Il ne veut pas qu'on traite crûment d'idolâtres les partisans du culte des images, et les représente plutôt comme des ignorants qu'il faut charitablement instruire[4]. Dungal va plus loin, et ne refuse pas « aux saintes peintures » un certain honneur « in Deo et propter Deum[5] ».

Cette opposition déclarée, bien qu'adoucie dans la

1. *Liber adversus Claudium Taurinensem* (*P. L.*, CV, 465-530). L'ouvrage est de 827.

2. *De cultu imaginum libri tres* (*P. L.*, CVI, 305-388). On s'est demandé à ce propos si Claude avait fait école et eu des imitateurs en Occident. Le fait que Jonas trouva opportun de publier son traité même une quinzaine d'années après la mort de Claude rend la chose vraisemblable. On ne peut que rappeler ici le traité d'Agobard de Lyon, *Liber de imaginibus sanctorum* (*P. L.*, CIV, 199-228), écrit vers 825, et qui offre avec l'*Apologeticum* de Claude des principes communs, celui notamment que Dieu seul peut être l'objet d'un culte. L'auteur, tout en admettant l'usage des images « causa historiae, ad recordandum », insiste beaucoup pour qu'on évite de les honorer et, en somme, approuve le concile d'Elvire d'avoir défendu qu'il y eût des peintures dans les églises, afin de couper l'abus par la racine (col. 225, 226).

3. Col. 319.

4. Col. 315, 336.

5. « Evidentissime patet picturas sanctas et Domini crucem et sacras electorum Dei reliquias dignis et congruis honoribus a catholicis et orthodoxis in Deo et propter Deum venerari oportere » (col. 527).

forme, au culte des images persista dans l'Église de France jusqu'à la fin du IXe siècle. Walafrid Strabon (✝ 849), dans son *De rebus ecclesiasticis* (8), semble ne pas refuser aux images une sorte de culte : « Non sunt omnimodis honesti et moderati imaginum honores abiiciendi [1] »; mais, quand on y regarde de près, on voit que ces honneurs sont tout négatifs et consistent à ne point mépriser, souiller ou détruire les saintes images. Cette attitude devait être aussi probablement celle d'Hincmar de Reims (✝ 882), dans son ouvrage *Qualiter imagines Salvatoris nostri vel sanctorum ipsius venerandae sint* [2]. L'ouvrage est perdu, mais on sait par Hincmar lui-même [3], que l'évêque de Reims regardait le VIIe concile général comme un pseudo-synode, dont les membres avaient été incapables de résoudre sainement la question proposée. Il restait donc dans la tradition gallicane.

Ce ne fut qu'après que le VIIIe concile général, quatrième de Constantinople (869), eut été reçu en France, c'est-à-dire à la fin du IXe ou au commencement du Xe siècle, qu'on y reçut également la doctrine orthodoxe du culte des images Le VIIIe concile en effet avait confirmé les décisions de Nicée, et on ne pouvait l'accepter sans accepter par là même les décisions qu'il avait approuvées.

Ainsi se termina cette longue controverse, dans laquelle le génie propre de chaque nation tint une si large place. Le culte des images cadrait admirablement avec le tempérament religieux des Grecs, et l'Église grecque en est restée la terre classique. En Occident, Rome et l'Italie, la patrie des arts, furent les premières

1. *P. L.*, CXIV, 929.
2. FLODOARD, *Hist. eccles. remensis*, III, 29 (*P. L.*, CXXXV, 260).
3. *Opusculum LV capitulorum adversus Hincmar. Laudun.*, XX (*P. L.*, CXXVI, 360).

à le défendre, bien qu'on n'y ait jamais accepté certaines conceptions des byzantins, qui faisaient des images de vrais sacramentaux, et les identifiaient par trop, au point de vue de l'action et de la vertu, avec les originaux qu'elles représentent. La France et l'Allemagne, longtemps rebelles, cédant à la logique et aussi, on peut le croire, à l'influence romaine, ont fini par y venir, mais en y gardant toujours plus de réserve et de sobriété [1].

1. Ne traitant ici que de l'histoire des dogmes, je n'ai rien dit de l'influence de la controverse iconoclaste sur les arts et sur les conditions de la domination byzantine en Italie. On peut lire, sur ces deux objets, quelques pages intéressantes dans l'opuscule cité de L. Bréhier, *La querelle des images*, chap. V-VII.

CHAPITRE XI

LA THÉOLOGIE DE SAINT JEAN DAMASCÈNE [1].

§ 1. — Les sources de la foi. La Trinité.

Le défenseur du culte des images contre Léon l'Isaurien devait être aussi le dernier des grands représentants de la théologie grecque dans le haut moyen âge. De cette théologie saint Jean Damascène — né vers la fin du VIIe siècle, mort vers l'an 749 — a donné la *Somme* et comme la formule définitive, à laquelle les siècles suivants n'ont ajouté ni changé que fort peu. A cause de cela, et parce qu'il s'est largement servi, dans l'exposé de la doctrine chrétienne, des données philosophiques, on l'a comparé quelquefois à saint Thomas d'Aquin. C'est lui faire trop d'honneur. Il ne possède ni la fécondité du docteur latin, ni sa puissance à débrouiller les problèmes déjà nombreux et compliqués que pose une scolastique jeune et active. Au VIIIe siècle les questions et les controverses tendaient bien plutôt à s'épuiser dans l'Église grecque, et saint Jean — si

1. Saint Jean Damascène est cité ici d'après l'édition de la *Patrologie grecque*, tom. XCIV-XCVI. Travaux : J. LANGEN, *Johannes von Damaskus*, Gotha, 1879 ; K. HOLL, *Die Sacra parallela des Johannes Damascenus*, Leipzig, 1897. J. H. LUPTON, *St John of Damascus*, London, 1883. D. AINSLEE, *John of Damascus*, 3e édit., London, 1903. V. ERMONI, *Saint Jean Damascène* (Pensée chrétienne), Paris, 1904. J. BILZ, *Die Trinitaetslehre des hl. Johannes von Damaskus*, Paderborn, 1909.

l'on excepte sa polémique sur les images — n'a point orienté vers des problèmes nouveaux l'esprit de ses contemporains. Le Damascène est surtout un compilateur qui a su résumer en un ouvrage méthodique, dans une langue ferme et précise, les longs écrits des Pères ses prédécesseurs; mais c'est d'ailleurs un compilateur fidèle, renseigné, vigoureux, et qui s'est assimilé d'abord les enseignements qu'il reproduit. On n'a guère fait, après lui, que le répéter.

Son ouvrage capital est *La source de la science*, Πηγὴ γνώσεως, divisé en trois parties dont la dernière, *De fide orthodoxa*, est la principale[1]. Souvent présenté comme un ouvrage à part, le *De fide orthodoxa* contient toute la théologie de l'auteur, théologie dont il a d'ailleurs étudié certains points plus importants dans des écrits spéciaux.

Saint Jean relève bien haut l'autorité de l'Écriture (IV, 17)[2], et reproduit, d'après saint Épiphane, le canon de l'Ancien Testament, les livres de la *Sagesse* et de l'*Ecclésiastique* exclus. Son canon du Nouveau Testament concorde avec notre canon actuel. Mais, en dehors de l'Écriture, il admet, à la suite de saint Basile, comme règle de foi, des traditions non écrites venues des apôtres, des coutumes de l'Église que l'on doit accepter et qui font loi : « Celui qui ne croit pas suivant la tradition de l'Église catholique... est un infidèle[3]. » Quant à la philosophie, il en fait une estime telle, et il en regarde la connaissance comme si importante pour le dogme chrétien qu'il la mêle

1. *P. G.*, XCIV.
2. Toutes les références, sauf indication contraire, se rapportent au *De fide orthodoxa*.
3. Ὁ γὰρ μὴ κατὰ τὴν παράδοσιν τῆς καθολικῆς Ἐκκλησίας πιστεύων.. ἄπιστός ἐστιν (*De fide orth.*, IV, 10, col. 1128; cf. IV, 16 *De imagin.*, *Or.* I, 23; II, 16).

constamment à son exposé doctrinal, et a consacré la première partie de la *Source de la science* à expliquer, sous le titre de *Capitula philosophica* — plus brièvement *Dialectica* — les catégories d'Aristote et les *quinque voces* ou universaux de Porphyre dans l'*Isagoge*[1]. C'est dire que saint Jean ne dépend pas tellement d'Aristote qu'il n'ait fait dans sa pensée, à l'exemple de Léonce de Byzance et de saint Maxime, ses maîtres, une bonne part au néoplatonisme. Il proclame d'ailleurs qu'en matière de foi ce ne sont pas les philosophes mais les Pères qu'il faut écouter[2], et il n'hésite pas à abandonner ou même à corriger Aristote, dès que celui-ci lui paraît émettre des opinions inconciliables avec le dogme. Il laisse aux hérétiques de le suivre aveuglément comme « un treizième apôtre », et de préférer cet « idolâtre » aux écrivains inspirés[3].

L'enseignement sur Dieu du *De fide orthodoxa* est calqué manifestement sur celui du Pseudo-Aréopagite et de saint Maxime. De Dieu nous pouvons savoir qu'il est : son existence, dont nous avons une connaissance en quelque sorte innée, se démontre par la mutabilité des créatures, par la conservation, le gouvernement du monde, par l'ordre et l'harmonie du cosmos (I, 3). Mais ce que Dieu est κατ' οὐσίαν καὶ φύσιν, nous ne saurions le comprendre ni même le savoir. Si nous en parlons, c'est pour dire ce que Dieu n'est pas plutôt que ce qu'il est, car aucun des attributs positifs que nous lui donnons, et dont nous tirons le concept du créé, ne lui convient formellement, pas même l'être. Non pas que Dieu ne soit pas ou ne soit rien, mais parce qu'il est au-

1. Voir spécialement ce qu'il dit dans *Fons scientiae*, prolog., col. 524; *Dialectica*, 3, col. 533.
2. *Fons scientiae*, prolog., col. 525.
3. *Contra iacobitas*, 10 (col. 1441).

dessus de tout ce que nous pouvons affirmer de lui, et au-dessus de l'être comme du reste (I, 4).

De ces hauteurs philosophiques, saint Jean en vient cependant à l'exposé trinitaire chrétien. S'il fait précéder ce qui regarde les trois personnes divines de ce qui regarde Dieu en général[1], il pose cependant, ainsi que faisaient les Grecs, avant tout le Père comme principe de la divinité et source des deux autres personnes : ὁ Πατὴρ πηγὴ καὶ αἰτία υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος[2]. A cause de cela et uniquement en tant que son principe (κατὰ τὸ αἴτιον), le Père est plus grand que le Fils[3]. Mais la génération passive et le fait de procéder n'emportent d'ailleurs dans le Fils et le Saint-Esprit aucune infériorité de nature[4].

Il y a donc en Dieu trois personnes parfaites, complètes en soi et subsistantes, qui ne sont point des parties d'une substance unique, mais qui possèdent chacune toute la substance divine. Il ne faut donc point dire que la substance divine est de trois hypostases (ἐκ ὑποστάσεων) mais en trois hypostases (ἐν ὑποστάσεσι)[5]. L'auteur remarque qu'au point de vue de la distinction des hypostases, la comparaison de la lumière qui est produite par le feu n'est pas exacte, parce que la lumière, simple propriété du feu, n'a pas hors de lui de subsistance propre[6].

Les personnes en Dieu sont certains modes de subsister (τρόποι τῆς ὑπάρξεως)[7] de la substance divine, modes qui s'opposent essentiellement l'un à l'autre, et expriment les relations entre elles des personnes qu'ils constituent (δηλωτικὰ τῆς πρὸς ἄλληλα σχέσεως)[8]. Ces trois

1. I, 8, col. 808, 809.
2. II, 12, col. 848, 849; I, 7, 8, surtout col. 825.
3. I, 8, col. 820.
4. I, 8, col. 824, 825.
5. I, 8, col. 824, 825.
6. I, 8, col. 816.
7. I, 8, col. 828.
8. I, 10, col. 837.

modes de subsister sont πατρότης, υἱότης, ἐκπόρευσις, ou bien ἀγεννησία, γέννησις, ἐκπόρευσις : ce sont les ὑποστατικαὶ ἰδιότητες[1]. Saint Jean a tenté, aux chapitres I, 6, 7, de donner de l'existence du Verbe et de l'Esprit-Saint en Dieu deux sortes d'explications rationnelles. La première reproduit une ancienne explication de Denys d'Alexandrie; la seconde est faible.

Si réelle que soit en Dieu la distinction des personnes, et si complètes aussi que soient ces personnes, elles n'ont cependant qu'une seule et même substance. Le Damascène est aussi clair que possible sur l'unité numérique de la substance du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Dans les choses créées, remarque-t-il, les individus, bien qu'ayant même nature idéale et abstraite, existent cependant à part ; leur être concret est différent, et on peut les compter au point de vue de la nature. Dans la Trinité, il n'en est pas ainsi, parce qu'on y trouve l'identité de substance (ταυτὸν τῆς οὐσίας), d'action, de volonté, de pouvoir, de force, de bonté. « Je ne dis pas ressemblance (ὁμοιότητα), mais identité (ταυτότητα). » Chacune des personnes est une avec les autres autant qu'avec elle-même. « Le Père, le Fils et le Saint-Esprit sont un en tout, sauf que l'un est inengendré, l'autre engendré, et que le troisième procède[2]. » L'auteur va jusqu'à dire qu'on ne les distingue que par l'opération de l'esprit (ἐπινοίᾳ)[3], et l'on a voulu voir dans cette expression une indication de sabellianisme. Mais ce mot, emprunté à la *Doctrina Patrum*[4], n'est point, dans la pensée de saint Jean, exclusif d'une distinction réelle entre les personnes divines : il la suppose plutôt[5].

1. I, 8, col. 823, 828.
2. I, 8, col. 828.
3. *Ibid.*
4. Cap. 26, édit. DIEKAMP, p. 188-190.
5. Cf. J. BILZ, *op. cit.*, p. 68 et suiv.

De l'unité de substance découle naturellement l'unité d'attributs et d'opération : μία γὰρ οὐσία, μία ἀγαθότης, μία δύναμις, μία θέλησις, μία ἐνέργεια, μία ἐξουσία, μία καὶ ἡ αὐτὴ, οὐ τρεῖς ὅμοιαι ἀλλήλαις[1]. Chacune des personnes est ἀγένητος, bien que non pas ἀγέννητος : toutes trois sont éternelles et incréées : le Fils seul est né.

De l'unité de substance découle aussi ce que saint Jean appelle, d'un mot emprunté à saint Grégoire de Nazianze, la περιχώρησις, la circumincession : « Les trois personnes sont unies, comme nous l'avons dit, non de façon à se confondre, mais de façon à être jointes : elles se compénètrent mutuellement, sans confusion et sans mélange[2]. »

On ne s'arrêtera pas ici à exposer l'enseignement du Damascène sur le Père et le Fils, cet enseignement ne faisant que reproduire, en le confirmant, celui des Pères antérieurs. Mais ce qu'il dit du Saint-Esprit mérite qu'on l'examine, car la question du *Filioque* va bientôt diviser les Grecs et les Latins. Le Saint-Esprit est Dieu, consubstantiel au Père et au Fils, leur égal en nature et en dignité[3]. Il procède du Père et se repose dans le Fils ; il procède du Père et est communiqué par le Fils[4] ; il procède du Père par le Fils : ἐκ πατρὸς δι' υἱοῦ ἐκπορευομένη — δι' αὐτοῦ (λόγου) ἐκ τοῦ πατρὸς ἐκπορευόμενον — αὐτὸς (ὁ πατὴρ) διὰ λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ πνεύματος — ἐκ τοῦ πατρὸς γὰρ, διὰ τοῦ υἱοῦ καὶ λόγου προϊὸν, οὐχ υἱϊκῶς δέ[5]. Par le Fils il se rattache au Père ; il est l'Esprit du Fils, l'Esprit du Christ, l'intelligence (νοῦς) du Christ, l'Esprit du Seigneur, l'image du Fils comme celui-ci

1. I, 8, col. 828.
2. I, 14, col. 860.
3. I, 8, col. 821.
4. I, 8, col. 821, 833 ; cf. I, 7, 13, col. 805, 807.
5. I, 12, col. 848, 849 ; *De hymno trisagio*, 28 (*P. G.*, XCV, 60).

est l'image du Père[1]. Mais saint Jean ne veut pas que l'on dise que le Saint-Esprit procède du Fils (ἐκ τοῦ υἱοῦ) : « Nous disons que le Saint-Esprit est du Père (ἐκ τοῦ πατρός), et nous le nommons Esprit du Père; mais nous ne disons pas qu'il est du Fils (ἐκ τοῦ υἱοῦ), bien que nous le nommions Esprit du Fils[2] ». « Il est l'Esprit du Fils, non comme procédant de lui (ἐξ αὐτοῦ), mais comme procédant du Père par lui (δι' αὐτοῦ), car le Père seul est principe » (μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ)[3]. Ainsi le Damascène a nettement distingué entre être et procéder *du* Fils (ἐκ τοῦ υἱοῦ) et procéder *par* le Fils (δι' υἱοῦ). Il a admis que le Saint-Esprit procède *par* le Fils, mais a nié qu'il procède *du* Fils. Est-ce à dire qu'il n'a attribué au Fils aucune part active dans la production du Saint-Esprit? Nullement. Si, d'après lui, l'on ne peut enseigner que le Saint-Esprit vient et procède *du* Fils, c'est que le Fils n'est pas le principe de la Trinité : le Père seul est ce principe, μόνος γὰρ αἴτιος ὁ πατήρ. Ce n'est donc pas du Fils (ἐκ τοῦ υἱοῦ) que part originairement l'acte producteur du Saint-Esprit : cet acte part du Père; mais il passe par le Fils (διὰ τοῦ υἱοῦ) comme par un intermédiaire qui, devenu actif lui-même par la vertu du Père, concourt avec lui et sous lui à la production du terme. Autrement, comment expliquer que le Damascène appelle l'Esprit-Saint l'Esprit du Fils et l'image du Fils, s'il ne l'en faisait procéder de quelque façon[4]?

1. I, 13, col. 856; I, 12, col. 849; I, 8, col. 832.

2. I, 8, col. 832.

3. I, 12, col. 849, et cf. *De hymno trisagio*, 28 (col. 60); *Homil. in sabb. sancto* (*P. G.*, XCVI, 605) : ἀλλ' οὐκ ἐξ αὐτοῦ (υἱοῦ) ἔχον τὴν ὕπαρξιν.

4. V. la discussion de J. Bilz, *op. cit.*, p. 156 et suiv. Le Fils ne saurait être un simple milieu (de temps ou de lieu) par où passe l'action du Père. La particule διά a un sens causal. On remarquera que Théodore de Mopsueste et Théodoret niaient que le Saint-Esprit reçût son existence *du* Fils ou *par* le Fils, ἐξ υἱοῦ ἢ δι' υἱοῦ.

Mais en quoi consiste proprement cette ἐκπόρευσις du Saint-Esprit, et en quoi elle diffère de la génération du Fils, c'est ce que notre auteur déclare ignorer[1]. Le mot ἐκπόρευσις, que nous traduisons par le mot générique de *procession*, était pour les Grecs un mot qu'ils réservaient pour désigner spécialement le mode d'origine du Saint-Esprit, et ce mot lui seul n'expliquait rien.

§ 2. — Angélologie et anthropologie.

Les trois personnes divines concourent, chacune à sa façon, à l'œuvre de la création. La création est une œuvre de bonté : elle résulte d'un simple acte de la pensée de Dieu qui veut se communiquer (ἐννοῶν, II, 2). Dieu est l'auteur de tout ce qui existe : contre les manichéens, saint Jean maintient l'unité de principe, et déclare que le mal absolu serait un pur néant. Le mal relatif n'est, dans un être, que l'absence ou la perte d'un bien ; le mal moral est un usage non conforme à la volonté divine de facultés bonnes en soi[2].

Le Damascène s'est occupé des anges au livre II, 3 du *De fide orthodoxa*. L'ange se définit : φύσις λογικὴ, νοερά τε καὶ αὐτεξούσιος, τρεπτὴ κατὰ γνώμην ἤτοι ἐθελότρεπτος[3]. Est-il absolument spirituel? Notre auteur semble le croire, car il dit que l'ange est φύσις ἀσώματος, οἷόν τι πνεῦμα καὶ πῦρ ἄϋλον ; et s'il ajoute que cela est vrai par rapport à nous seulement, car Dieu seul est parfaitement ἄϋλος et ἀσώματος, cette restriction ne détruit pas précisément sa précédente affirmation[4]. Les anges, créés les premiers, sont libres des passions du corps, sans être entièrement ἀπαθεῖς, ce qui n'appartient qu'à Dieu[5].

1. I, 8, col. 816, 820, 824.
2. II, 4 ; *Dialog. cont. manichaeos*, 14 (*P. G.*, XCIV, 1517-1521).
3. Col. 868.
4. Col. 866, 868.
5. Col. 872, 873.

En tout cas, ils sont limités et finis (περιγραπτοί) : ils ne sauraient être présents partout ni même en deux lieux à la fois, mais là seulement où ils vont et agissent[1]. De même, ils ne sont pas immortels par nature (φύσει) ; ils le sont par grâce (χάριτι), car ayant commencé d'exister, ils devraient un jour cesser d'être[2]. Dans le principe, ils pouvaient pécher, n'étant pas ἀκίνητοι mais simplement δυσκίνητοι πρὸς τὸ κακόν : les bons anges sont maintenant devenus ἀκίνητοι χάριτι[3].

Tous les anges sont-ils de même substance, ἴσοι κατ' οὐσίαν? Dieu seul le sait, répond le Damascène. Ce qui est certain, c'est qu'ils diffèrent τῷ φωτισμῷ καὶ τῇ στάσει. Et ici vient la théorie des trois ordres et des neuf chœurs angéliques du Pseudo-Denys. Premier ordre, des séraphins, des chérubins et des trônes ; deuxième ordre, des dominations, des vertus et des puissances ; troisième ordre, des principautés, des archanges et des anges : les ordres supérieurs illuminant et instruisant les inférieurs[4].

Tels sont les anges considérés dans leur état naturel. Mais nous savons que, créés par le Verbe, ils ont été sanctifiés dès le principe par le Saint-Esprit[5]. La plupart ont persévéré dans cette grâce et, fixés dans le bien, contemplent Dieu et se nourrissent de lui. Ce sont les bons anges. Messagers et ministres de Dieu, ils exécutent ses volontés, se montrent parfois aux hommes, sont préposés à la garde de certaines régions de la terre, de certaines nations, s'occupent de nos intérêts et nous prêtent secours[6].

Au contraire, une multitude innombrable d'anges

1. Col. 869.
2. Col. 868. Cf. *Dialog. cont. manich.*, 21, col. 1525.
3. Col. 872.
4. Col. 869-873.
5. Col. 869.
6. Col. 871.

du dernier ordre, préposé à la terre, ont prévariqué avec leur chef, le diable, et sont devenus mauvais par leur libre choix (II, 4). Parce qu'ils étaient incorporels, ils se sont trouvés incapables de repentir : leur chute a été pour eux ce que la mort est pour l'homme. En attendant qu'ils aillent au feu éternel qui leur est préparé, ils s'efforcent de perdre l'homme et de le pousser au mal; ils ne sauraient toutefois violenter sa volonté, non plus que prédire sûrement l'avenir. Le pouvoir divin, dont ils dépendent, limite les effets de leur méchanceté [1].

Les pages sur les anges et les démons sont suivies, dans le *De fide orthodoxa*, d'une série de chapitres sur le monde et la nature visible telle que la concevaient les sciences du temps; puis l'auteur en vient à l'homme, synthèse de la nature visible et de l'invisible, microcosme dans le grand monde.

Créé à l'image de Dieu, parce qu'il est intelligent et libre, à la ressemblance de Dieu, parce qu'il doit lui ressembler par la vertu, l'homme est composé de deux éléments, formés, dans le principe, en même temps, l'âme et le corps [2]. L'âme se définit : οὐσία ζῶσα, ἁπλῆ καὶ ἀσώματος... ἀθάνατος, λογική τε καὶ νοερά. L'intelligence, le νοῦς, n'est pas en elle autre chose qu'elle-même : c'en est la partie la plus subtile [3]. L'âme est unie au corps toute à toutes les parties du corps, et non partie à partie : elle le contient plutôt qu'elle n'en est contenue [4], et lui communique les fonctions de la vie végétative et sensitive [5]. De l'origine de l'âme saint Jean ne parle pas explicitement.

1 II, 4, col. 877; cf. II, 3, col. 868.
2. II, 12, col. 920, 921.
3. II, 12, col. 924.
4. I, 13, col. 853.
5. II, 12, col. 924.

Quel était l'état primitif de l'homme? Un état bienheureux. Adam, orné de la grâce divine, vivait dans la société de Dieu et la conversation des anges, innocent, jouissant de toute félicité, pouvant rester immortel s'il observait la loi qui lui avait été faite. Son paradis était à la fois spirituel et matériel, paradis du corps et de l'âme [1]. Dieu cependant, prévoyant sa chute, avait placé près de lui la femme, afin que, par leur union, pût se propager le genre humain devenu mortel [2].

Adam pécha en effet, et perdit par sa faiblesse les dons que Dieu lui avait octroyés. Privé de la grâce [3], il devint sujet à la mort et à la corruption, aux misères de la vie; il connut la concupiscence et la tyrannie du corps sur l'âme [4]. Par Adam, cette même mort et ces souffrances sont entrées dans le monde et ont passé dans ses descendants [5]. Toutefois, si saint Jean nous représente comme héritant de notre premier père les misères de la vie, suite du péché, il ne parle pas d'une souillure morale proprement dite qui nous serait transmise avec la vie. Dans son commentaire sur l'*Épître aux Romains*, chapitre v, il interprète le ἐφ' ᾧ du verset 12 dans le sens causal δι' οὗ, et le ἁμαρτωλοί du verset 19 dans le sens de « sujets à la mort à cause du péché [6]. »

Cette déchéance cependant n'a point enlevé à l'homme sa liberté (II, 25). Le Damascène va jusqu'à affirmer, en un passage, que nous pouvons, de nous-mêmes, choisir entre le bien et le mal, encore que nous soyons incapables de réaliser le bien sans le secours de Dieu [7];

1. II, 11, 30, col. 912, 913, 916, 917, 976, 977.
2. II, 30, col. 976; cf. IV, 24, col. 1208.
3. III, 1, col. 981.
4. II, 30, col. 977.
5. II, 28.
6. *In epist. ad Roman.*, V, 12, 19 (*P. G.*, XCV, 477, 481).
7. II, 29, col. 968.

mais ailleurs il précise sa pensée : « Sans la coopération et l'aide de Dieu, nous ne saurions ni vouloir ni faire le bien : il est seulement en notre pouvoir ou de persévérer dans la vertu et de suivre Dieu qui nous y invite, ou de nous en éloigner [1]. » Si notre auteur n'a pas réfléchi beaucoup sur la nécessité de la grâce actuelle, il a trouvé du moins, pour en parler, une formule correcte. Il parle aussi exactement — et aussi superficiellement — de la prédestination. Autre chose, dit-il, est prévoir, autre chose préfinir et prédéterminer, car, dans ce dernier cas, il s'ajoute à la prévision un acte de volonté et de commandement. Or, il n'y a de prédéterminés que les événements qui ne dépendent pas de nous : ceux qui dépendent de nous sont simplement prévus [2]. On en peut conclure que saint Jean n'admettait point la prédestination absolue au sens de saint Augustin. Il avait dit d'ailleurs auparavant, avec beaucoup de précision, qu'il faut distinguer en Dieu deux sortes de volonté, une volonté antécédente et de bienveillance (προηγούμενον θέλημα, καὶ εὐδοκία), par laquelle il veut le salut de tous les hommes, et une volonté conséquente et permissive (ἑπόμενον θέλημα, καὶ παραχώρησις), par laquelle il veut que les pécheurs subissent soit un châtiment médicinal (παραχώρησις οἰκονομική), soit un châtiment définitif et absolu (παραχώρησις ἀπογνωστική) [3].

§ 3. — Christologie et sotériologie.

Le remède au péché, c'est Jésus-Christ. Saint Jean Damascène a consacré à l'exposé de sa christologie

1. II, 30, col. 972, 973.
2. II, 30, col. 969, 972; cf. *Dialog. cont. manich.*, 72 et suiv., 77, col. 1569 et suiv., 1576 et suiv.
3. II, 29, col. 968, 969.

tout le livre IIIe et les chapitres 1-8 du livre IV du *De fide orthodoxa*, et de plus quelques ouvrages de controverse, le *Contra iacobitas*[1], le *De natura composita contra acephalos*[2], l'*Adversus nestorianos*[3], le *De duabus in Christo voluntatibus*[4]. Mais on ne pénètre entièrement dans sa pensée qu'à la condition de tenir compte des notions philosophiques dont il s'est inspiré et qui, disséminées dans ses écrits, se trouvent condensées dans la *Dialectique*.

Le corps de Jésus-Christ n'a pas été formé dans le sein de Marie d'une façon lente et progressive : les organes et le corps entier ont eu d'emblée leur configuration parfaite, quoique non pas tout leur développement[5]. En même temps que le corps était formé, il était animé, et en même temps qu'animé, il était uni au Verbe par l'intermédiaire de l'âme : nul intervalle chronologique concevable entre ces trois opérations : ἅμα σὰρξ, ἅμα θεοῦ λόγου σὰρξ, ἅμα σὰρξ ἔμψυχος, λογική τε καὶ νοερά[6].

L'humanité ainsi prise par le Verbe n'est pas l'humanité abstraite, considérée ψιλῇ θεωρίᾳ, ni l'humanité concrète telle qu'elle existe dans tous les hommes en qui elle est réalisée (car le Verbe ne s'est pas uni à tous les individus humains), mais c'est une humanité individuelle, bien qu'elle n'ait été individu et personne que dans le Verbe et par le Verbe[7]. Toutefois, comme

1. *P. G.*, XCIV, 1436-1501.
2. *P. G.*, XCV, 112-125.
3. *P. G.*, XCV, 188-224.
4. *P. G.*, XCV, 128-185.
5. III, 2, col. 985; *De duab. volunt.*, 38, col. 177. Dans ce dernier passage, saint Jean invoque l'autorité de saint Basile, *Oratio in Christi natalis diem*. Les numéros 36 et 37 du *De duab. volunt.* contiennent de curieuses indications sur l'idée que l'on se faisait alors du corps du Sauveur.
6. III, 2, col. 985, 988; 6, col. 1005; 12, col. 1032; *Contra iacob.*, 79, col. 1476.
7. III, 11, col. 1024.

la nature est tout entière, suivant ce qui la constitue, dans tous les individus de la même espèce, il est vrai de conclure que le Verbe s'est uni à toute la nature humaine, et qu'en lui notre nature est ressuscitée et montée au ciel. Voilà pourquoi saint Paul dit que Dieu nous a conressuscités en Jésus-Christ, encore que nous n'ayons pas été personnellement ressuscités. Et il est vrai aussi de conclure que toute la nature divine s'est unie, dans le Verbe et par lui, à la nature humaine, encore que le Verbe seul se soit incarné, et que le Père et le Saint-Esprit se soient unis à l'humanité seulement κατ' εὐδοκίαν καὶ βούλησιν[1].

Cette union du Verbe avec l'humanité est κατὰ σύνθεσιν ἤγουν καθ' ὑπόστασιν[2], et le Damascène, pour défendre à la fois la dualité des natures et l'unité de personne en Jésus-Christ contre les monophysites et les nestoriens, nous présente absolument les mêmes définitions et théories philosophiques que Léonce de Byzance. L'hypostase ne se confond pas tout à fait avec la substance individuelle concrète : « L'hypostase est le particulier subsistant à part soi : c'est une substance avec ses accidents, qui jouit d'une existence indépendante, propre et séparée des autres hypostases en acte et en fait[3]. » Il n'y a pas de nature ἀνυπόστατος, pas plus que d'hypostase ἀνούσιος[4]. Toute nature est donc ὑπόστασις ou ἐνυπόστατος : ou plutôt toute nature est ἐνυπόστατος, comme toute hypostase est ἐνούσιος, puisque logique-

1. III, 6, col. 1001-1008.

2. III, 3, col. 993. Saint Jean l'appelle encore οὐσιωδής (*ibid.*), c'est-à-dire véritable et réelle, pour la distinguer de l'union κατὰ φαντασίαν.

3. Ὑπόστασις δὲ τὸ μερικόν (ἐστι) καὶ καθ' ἑαυτὸ ὑφεστὸς, οὐσία τις μετὰ συμβεβηκότων, τὴν καθ' αὑτὸ ὕπαρξιν, ἰδιαιρέτως καὶ ἀποτετμημένως τῶν λοιπῶν ὑποστάσεων ἐνεργείᾳ καὶ πράγματι κληρωσαμένη (*De duab. volunt.*, 4, col. 132, 133; cf. *Cont. iacob.*, 8, col. 1439).

4. III, 9, col. 1016, 1017; *Cont. iacob.*, 11, col. 1441; *De nat. composita*, 5, col. 120.

ment toujours, et souvent en réalité la nature ne se confond pas avec l'hypostase. Seulement, une nature peut être ἐνυπόστατος de plusieurs façons : d'abord quand elle existe en soi et comme un tout indépendant (καθ' ἑαυτήν), elle est alors à elle seule une hypostase; — ensuite, quand deux natures existent et subsistent l'une dans l'autre réciproquement et l'une avec l'autre (σὺν ἑτέροις), et concourent à former une hypostase unique : c'est le cas du corps et de l'âme et généralement des parties d'un tout naturel; — enfin quand une nature subsiste ἐν ἑτέρῳ, dans une hypostase autre que son hypostase naturelle : c'est le cas de l'humanité dans la personne éternelle du Verbe [1].

Ces explications tranchent la question contre les hérétiques. L'humanité prise par le Verbe ne perd pas sa φύσις, comme le disaient les monophysites : elle n'est pas non plus ἰδιοσύστατος, comme le prétendaient les nestoriens : elle est ἐνυπόστατος : elle subsiste dans le Verbe [2]. L'union des deux natures, divine et humaine, est donc καθ' ὑπόστασιν, et cette union a persévéré même dans le *triduum mortis*. Séparés l'un de l'autre, le corps et l'âme de Jésus-Christ restaient unis au Verbe; bien plus, ils ne formaient pas deux personnes, car ils subsistaient dans la même personnalité du Verbe : divisés par le lieu (τοπικῶς), ils étaient rapprochés ὑποστατικῶς διὰ τοῦ Λόγου [3].

Par le fait de l'union hypostatique, la personne en Jésus-Christ, de simple est devenue composée, σύνθετος, non que la personnalité du Verbe ait changé, mais parce que, si l'on considère le tout, la personne avec

1. *Cont. iacob.*, 11, 12, col. 1441; *De nat. compos.*, 6, col. 120.
2. III, 9, col. 1017; *De nat. compos.*, 6, col. 120. Saint Jean admet d'ailleurs la formule cyrillienne, μία φύσις τοῦ θεοῦ λόγου σεσαρκωμένη (III, 1, col. 1024, 1025; *Cont. iacob.*, 22, col. 1460, 1461).
3. III, 27, col. 1097.

ses natures, le Christ est un être composé non plus d'une mais de deux natures[1].

D'autre part, cette union du Verbe et de l'humanité rappelait naturellement celle de l'âme et du corps en l'homme. C'était une vieille comparaison dont on usait depuis longtemps, mais sur laquelle, depuis longtemps aussi, on faisait des réserves. Saint Jean insiste plutôt sur les réserves[2]. L'homme sans doute se compose de deux natures irréductibles entre elles, le corps et l'âme[3] : toutefois, comme ces deux natures peuvent se retrouver identiques dans plusieurs individus, elles constituent par leur union une nature supérieure, une espèce dont la caractéristique est d'être « animal raisonnable », et qui est la nature humaine ou l'humanité. En Jésus-Christ il en va autrement. Jésus-Christ est un individu unique; le Verbe et l'humanité ne forment pas une χριστότης, à laquelle plusieurs christs puissent participer. Ils ne constituent donc pas, comme le corps et l'âme, par leur union, une seule nature.

L'union hypostatique ainsi constatée et expliquée, notre auteur en déduit quelques conséquences qu'il a remarquablement exposées, et dont il faut dire un mot.

La première est l'adoration due à l'humanité de Jésus-Christ considérée non pas séparément du Verbe, mais en lui, en qui elle subsiste[4].

1. III, 7, col. 1009; IV 5, col. 1109.

2. III, 3, col. 992, 993; *Contra iacob.*, 54-57, col. 1464-1468; *De nat. compos.*, 7, col. 120, 121.

3. On remarquera que le Damascène n'a pas l'idée de substance incomplète formant avec une autre substance incomplète une substance complète ou nature unique. Il y vient cependant forcément, comme on le voit. Il remarque d'ailleurs que, de ce que le corps et l'âme sont deux natures différentes, on ne saurait conclure qu'il y a en Jésus-Christ trois natures, le corps, l'âme et la divinité, car on ne doit compter, dans l'analyse du composé, que les éléments prochains et immédiats (III, 16, col. 1065-1068).

4. III, 8, col. 1013.

La seconde est que Jésus-Christ n'est pas *serviteur* mais Fils de Dieu : le nom de serviteur en effet marque une relation de la personne, comme les mots père et fils : il ne saurait donc convenir à Jésus-Christ, personne divine[1].

Une troisième conséquence est la grande loi de la communication des idiomes dont le saint docteur expose les règles et justifie l'usage plus complètement et plus clairement qu'on ne l'avait fait jusqu'à lui[2].

Une autre conséquence de l'union hypostatique est la compénétration mutuelle des natures unies (περιχώρησις), la divinisation (θείωσις) de l'humanité par la divinité du Verbe. Cette divinisation ne va pas à transformer substantiellement l'humanité, mais elle va à lui communiquer, dans la mesure où elle est capable de les recevoir, les dons, les privilèges, la puissance d'action et d'opération de la divinité : αὐτὴ μὲν (θεότης) τῶν οἰκείων αὐχημάτων τῇ σαρκὶ μεταδίδωσι. De même que le fer rougi au feu brûle comme s'il était du feu, aussi la chair du Sauveur participe à son énergie divine : ἡ δὲ τοῦ Κυρίου σὰρξ τὰς θείας ἐνεργείας ἐπλούθησε[3].

C'est en considération de l'union hypostatique également, que saint Jean Damascène écarte de l'Homme-Dieu toute ignorance humaine et tout progrès réel en sagesse et en science. Il n'y a eu en Jésus-Christ ni hésitation ni délibération ni doute (γνώμη, προαίρεσις) sur ce qu'il devait accomplir ; le progrès de sa sagesse a été tout apparent et économique. L'auteur n'hésite pas à traiter de nestoriens ceux qui admettraient l'autre hypothèse[4].

Ce même point de vue domine ce qu'il dit des pas-

1. III, 21, col. 1085.
2. III, 4, col. 997-1000.
3. III, 7, col. 1012; 17, col. 1068-1072; *Contr. iacob.*, 52, col. 1461.
4. III, 14, col. 1044: 21, 22, col. 1084-1088; *De duab volunt.*, 38, col. 177.

sions et de la corruptibilité du corps de Jésus-Christ. Les passions indifférentes sont admises, la colère (θυμός), la tristesse et l'ennui (ἡ λύπη καὶ ἡ ἀδημονία), la crainte (ἡ δειλία), au moins en tant que celle-ci est l'effroi instinctif de l'âme en face d'un danger ou de la mort, mais non en tant qu'elle est l'effet de l'ignorance ou de la pusillanimité. Les passions mauvaises sont écartées. Encore les premières ne prévenaient-elles point, dans leurs mouvements, chez le Sauveur, l'usage de la raison et lui restaient-elles parfaitement soumises[1].

Le corps de Jésus était passible, accessible aux besoins et aux faiblesses de la vie végétative et sensitive[2]. Il était sujet à cette corruptibilité partielle qui est celle des aliments dans le corps et des éléments mêmes du corps qui sont rejetés par la sueur, la salive, etc., à mesure que d'autres les remplacent : c'est ce que l'auteur appelle τομὴ καὶ ῥεῦσις (*sectio et diffluxio*). Il était sujet aussi à cette corruptibilité qui se confond avec les souffrances qui vont à faire périr le corps, la faim, la soif, la mort : mais il est une corruption plus complète, la dissolution totale et la désorganisation des éléments dont le corps est composé (διαφθορά) ; et celle-ci, le corps du Sauveur ne l'a pas connue et ne pouvait la connaître : elle eût été contraire à sa dignité[3].

Reste la question des deux volontés et des deux opérations en Jésus-Christ. Au moment où écrivait saint Jean, il ne s'était guère écoulé plus de cinquante ans depuis que la controverse avait été dé-

1. III, 20, 23, col. 1084, 1088, 1089; *De duab. volunt.*, 36, 37, col. 176, 177.

2. Parmi les fonctions végétatives, saint Jean exclut cependant comme inutiles en Jésus-Christ τὸ δὲ σπερματικὸν καὶ γεννητικόν (*De duab. volunt.*, 37, col. 176).

3. III, 28. col. 1097-1100; *De duab. volunt.*, 36, col. 173-176.

finitivement tranchée par le VI[e] concile général, et il pouvait paraître encore utile de justifier sa solution.

Dans cette justification, le Damascène suit absolument saint Maxime. Comme lui, il distingue avec soin les divers sens du mot volonté. Autre chose est l'acte de la volonté (θέλησις), autre chose l'acte de vouloir simplement (τὸ θέλειν) ou de vouloir ceci ou cela, de cette façon ou de cette autre (τό τι καὶ πῶς θέλειν), autre chose ce que nous voulons, l'objet de notre vouloir (τὸ θελετόν), autre chose le principe actif du vouloir (τὸ θελετικόν) et autre chose enfin celui qui veut (ὁ θέλων). Or, s'il est vrai que l'objet du vouloir et la façon de vouloir varient avec chaque individu, et dépendent, dans une certaine mesure, de la personne, parce qu'ils dépendent de la liberté[1], il est certain que la volonté, faculté et acte, le principe actif du vouloir et le vouloir simplement appartiennent à la nature, car tout homme est capable de vouloir et veut en effet[2]. Il y avait donc en Jésus-Christ, puisque en lui les deux natures divine et humaine étaient complètes, deux volontés et deux libertés; deux volontés, disons-nous, *différentes,* non *opposées.* Et la question de leurs rapports est aisée à résoudre : car la volonté humaine de Jésus-Christ, n'étant point inclinée au mal, restait toujours soumise à la volonté divine, et ne voulait que ce que celle-ci voulait; mais elle le voulait *humainement* et *librement :* ἤθελε μὲν αὐτεξουσίως κινουμένη ἡ τοῦ Κυρίου ψυχὴ, ἀλλ' ἐκεῖνα αὐτεξουσίως ἤθελεν

1. III, 14, col. 1036, 1040; *De duab. volunt.*, 24, col. 153 : τὸ θελετικόν, οὐ φυσικὸν μόνον ἀλλὰ καὶ γνωμικὸν καὶ ὑποστατικόν. Cela ne veut pas dire que la liberté soit chose de la personne et non de la nature, car l'homme est par sa nature αὐτεξούσιος comme il est θελητικός (III, 14, col. 1037, 1041 ; 18, col. 1076), mais chaque individu fait de sa liberté l'usage qu'il veut.

2. *De duab. volunt.*, 24, col. 153; *De fide orth.*, III, 14, col. 1036, 1040.

ἃ ἡ θεία αὐτοῦ θέλησις ἤθελε θέλειν αὐτήν[1]. En vertu de la περιχώρησις, la volonté humaine du Sauveur se trouvait divinisée comme, en général, toute son humanité[2].

Or, ce qui vient d'être dit de la volonté peut s'étendre à toute opération (ἐνέργεια). Comme il l'a fait plus haut, notre auteur pose encore ici des distinctions nettes : Ἕτερον οὖν ἐνέργεια, καὶ ἕτερον τὸ ἐνεργεῖν, καὶ ἕτερον τό τι καὶ πῶς ἐνεργεῖν, καὶ ἕτερον τὸ ἐνεργητὸν, τουτέστι τὸ ἐνέργημα, καὶ ἕτερον τὸ ἐνεργετικὸν, καὶ ἕτερον ὁ ἐνεργῶν[3]. Le mot ἐνέργεια peut désigner ou la faculté d'agir ou l'action elle-même ; mais quoi qu'il en soit, et quelle que soit la définition qu'on en donne, il faut toujours convenir qu'elle est partie intégrante et nécessaire de la nature, et que sans elle il n'y a que néant : Καὶ ἁπλῶς εἰπεῖν, ἐνέργειά ἐστι φυσική, ἡ ἑκάστης οὐσίας δύναμίς τε καὶ κίνησις, ἧς χωρὶς μόνον τὸ μὴ ὄν[4]. Si donc on reconnaît en Jésus-Christ une nature humaine, on doit aussi lui reconnaître des facultés et des opérations humaines, à côté des attributs divins et des opérations divines[5]. Il y a donc en lui deux opérations comme deux volontés libres, comme deux natures.

Quel est le rapport de ces deux sortes d'opérations entre elles? C'est le rapport même qui existe entre les natures, celui d'une union intime sans confusion. Comme les deux natures agissantes sont unies dans l'identité de personne, l'une n'agit pas sans l'autre,

1. III, 13, 14, 18, col. 1033...1074-1076; *De duab. volunt.*, 26-29, 39-42, col. 157 et suiv., 177 et suiv. Saint Jean n'admet donc en Jésus-Christ qu'un θελετὸν γνωμικόν, c'est-à-dire un seul objet voulu délibérément par les deux volontés (III, 14, col. 1036, 1037). Voir la note à ce passage. Sur les divers sens du mot γνώμη, voir III, 14, col. 1045.

2. III, 17, col. 1069, 1072.

3. *De duab volunt.*, 35, col. 172.

4. *De duab. volunt.*, 34, col. 172.

5. *Ibid.*, *De fide orth.*, III, 15, col. 1045.

et sans que cette autre participe en quelque manière à son action. Si nous considérons par exemple les actions humaines de Jésus-Christ, outre que le Verbe en est, par l'humanité, le principe responsable, la divinité y concourt en opérant ce qu'elles ont de surhumain, naître d'une vierge, marcher sur les eaux, etc., et en leur donnant leur valeur rédemptrice et salutaire. Si nous considérons au contraire ses actions divines, nous voyons que souvent l'humanité en est l'organe, et qu'elle y concourt par quelque geste extérieur et visible — extension de la main, attouchement — dont se sert le Sauveur pour exercer sa toute-puissance[1].

Et c'est cette union intime des deux opérations divine et humaine que Denys a voulu mettre en relief par l'expression καινή τις θεανδρικὴ ἐνέργεια de sa quatrième lettre à Caïus. Cette expression marque l'unité de la personne en qui les deux genres d'opérations viennent converger, et comment ces opérations se compénètrent en quelque sorte. La περιχώρησις qui enchaînait l'une à l'autre les natures, liait aussi l'une à l'autre leurs activités : Ἡ ἀνθρωπίνη αὐτοῦ (Χριστοῦ) ἐνέργεια θεία ἦν ἤγουν τεθεωμένη, καὶ οὐχ ἄμοιρος τῆς θείας αὐτοῦ ἐνεργείας, καὶ ἡ θεία αὐτοῦ ἐνέργεια οὐχ ἄμοιρος τῆς ἀνθρωπίνης αὐτοῦ ἐνεργείας, ἀλλ' ἑκατέρα σὺν τῇ ἑτέρᾳ θεωρουμένη[2].

Si le Damascène a longuement développé sa christologie, il n'a pas consacré à la sotériologie même un chapitre spécial de son grand ouvrage. On en peut cependant recueillir les traits épars, qui n'offrent rien d'original. Dans l'œuvre de notre salut, observe-t-il, tous les attributs de Dieu sont manifestés, sa bonté, sa

1. III, 15, col. 1057-1060; *De duab. volunt.*, 42, 43, col. 181-184.
2. III, 19, col. 1077-1081.

justice, sa sagesse[1], et à cette œuvre tous les mystères de Jésus-Christ concourent[2]; toutefois c'est la croix seule en définitive qui nous sauve[3]. Le péché en effet nous avait réduits à l'esclavage; il nous avait rendus passibles d'un châtiment, soumis à la malédiction. Jésus-Christ se substitue à notre place[4]; il accepte pour nous la malédiction[5]. Il paie à Dieu notre rançon; car ce n'est pas au démon qu'il a donné son sang (*absit!*) c'est à son Père. Il s'offre à lui en sacrifice[6], apaise sa colère dans son sang et devient propitiation (ἱλαστήριον) pour nos péchés[7]. Le résultat est que nous sommes rendus à la liberté, affranchis de la malédiction, et unis à Jésus-Christ, le tout par sa mort[8].

On a remarqué tout à l'heure que saint Jean, comme saint Grégoire de Nazianze, condamne la théorie juridique des droits du démon, admise par Origène et saint Grégoire de Nysse. De ce dernier cependant il a retenu la théorie de l'abus du pouvoir, et l'image de la mort et du démon trompés par Dieu. Car le démon et la mort, en voulant s'emparer de l'humanité de Jésus-Christ, se sont pris à l'hameçon de sa divinité, et la mort, frappée elle-même à mort par la chair vivifiante qu'elle a prétendu engloutir, a dû vomir ceux qu'elle avait déjà dévorés[9].

1. III, 1, col. 984.
2. IV, 13, col. 1137.
3. IV, 11, col. 1128, 1129.
4. Τὸ ἡμέτερον ἀναδεχόμενος πρόσωπον, III 25, 27, col. 1093, 1096; *In epist. II ad Corinth.*, V, 22; *In epist. I ad Timoth.*, II, 26 (*P. G.*, XCV, 736, 737, 1004).
5. *In epist. ad Galat.*, III, 13 (*P. G.*, XCV, 796).
6. III, 27, col. 1096.
7. *In epist. ad Rom.*, III, 24, 25 (*P. G.*, XCV, 464, 465).
8. *In epist. ad Ephes.*, I, 1 (*P. G.*, XCV, 821).
9. III, 1, col. 984; 27, col. 1096, 1097.

§ 4. — L'Église et les sacrements.

Saint Jean Damascène n'a point donné de théorie de l'Église. Il la regarde seulement, ainsi qu'on l'a déjà remarqué, comme la règle vivante de la foi, et revendique hautement pour elle l'indépendance doctrinale et disciplinaire vis-à-vis des princes temporels. L'Église ne doit point être régie par les décrets des empereurs, mais par les synodes et les canons qui y sont édictés : les apôtres, non les empereurs, ont reçu le pouvoir de lier et de délier[1]. Sur la primauté de saint Pierre, notre auteur répète les paroles de ses prédécesseurs : saint Pierre est le coryphée en chef du Nouveau Testament (ὁ τῆς νέας διαθήκης κορυφαιότατος), le digne chef de l'Église dont il tient le gouvernail (ἐπάξιος πρόεδρος), son modérateur et son fondement[2].

Point de théorie non plus des sacrements en général. Une réflexion seulement, que saint Jean fait à propos du baptême, peut s'étendre aux rites analogues : c'est que « les éléments visibles sont les symboles des [réalités] spirituelles[3] ». Les sacrements sont des signes de la grâce.

Le baptême fait l'objet du livre IV, 9 du *De fide orthodoxa*. Il existe plusieurs sortes de baptême, et entre autres, le baptême de Jésus-Christ, le baptême laborieux (la pénitence) et le baptême de sang. La matière du baptême chrétien est l'eau, dont le propre est de purifier, mais l'eau dans laquelle est descendu l'Esprit-Saint en vertu de la bénédiction préparatoire (δι'

1. *De imaginibus, Orat.* I, col. 1281; II, 12, col. 1296; 16, col. 1301, 1304.
2. *Homil. in transfig. Domini,* 2, 6, 9, 16 (*P. G.*, XCVI, 548, 553, 560, 569).
3. IV, 9, col. 1121.

ἐντεύξεως καὶ ἐπικλήσεως)[1]. L'ablution est accompagnée de l'invocation trinitaire, invocation nécessaire comme le baptême lui-même, invocation qui, étant prononcée, fait que le baptême ne saurait se réitérer[2].

Le baptême chrétien représente la mort de Jésus-Christ, et c'est pourquoi saint Paul a dit que nous sommes baptisés dans le Christ et dans sa mort[3]. Il remet les péchés, confère le Saint-Esprit dans la mesure de la préparation et de la purification (προκαθάρσεως) qu'on y apporte, se met comme un sceau sur celui qui le reçoit. Il est παλιγγενεσία καὶ σφραγὶς καὶ φυλακτήριον καὶ φωτισμός[4].

Saint Jean Damascène a probablement signalé obscurément la confirmation, quand il parle de l'onction d'huile qui accompagne le baptême[5]. Il ne s'y arrête pas. En revanche, il a exposé avec beaucoup de soin sa doctrine eucharistique au *De fide orthodoxa*, IV, 13. Cette doctrine d'ailleurs n'offre rien de personnel, et il serait aisé de désigner les auteurs qui lui en ont fourni les éléments et l'expression.

Elle débute par une affirmation de réalisme des plus explicites. Dans l'eucharistie, le pain devient le corps, et le vin mêlé d'eau devient le sang de Jésus-Christ[6]. Οὐκ ἔστι τύπος ὁ ἄρτος καὶ οἶνος τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ Χριστοῦ (μὴ γένοιτο) ἀλλ' αὐτὸ τὸ σῶμα τοῦ Κυρίου τεθεωμένον[7]. Le fondement solide de cette affirmation se trouve dans les paroles mêmes de Jésus-Christ plusieurs fois rappelées[8]. Que si parfois le pain et le vin sont appe-

1. Col. 1121.
2. Col. 1117, 1120.
3. Col. 1120.
4. Col. 1121.
5. IV, 9, 13, col. 1125, 1141.
6. Col. 1141.
7. Col. 1148.
8. Col. 1140, 1148.

lés ἀντίτυπα du corps et du sang du Sauveur, cela doit s'entendre du pain et du vin avant la consécration ; et si parfois on dit des saints mystères qu'ils sont les antitypes des choses futures (ἀντίτυπα τῶν μελλόντων), cela signifie que par eux nous devenons participants de la divinité de Jésus-Christ, divinité à laquelle nous participerons plus tard par la seule intelligence et contemplation (νοητῶς, διὰ μόνης τῆς θέας)[1].

Comment doit-on concevoir que le pain et le vin deviennent, dans l'eucharistie, le corps et le sang de Jésus-Christ? En deux passages, notre auteur présente ce mystère comme le résultat d'une sorte d'impanation, d'une simple union de la divinité du Verbe avec le pain et le vin. De même que Dieu unit sa grâce à l'eau et à l'huile du baptême, aussi dans l'eucharistie il a joint (συνέζευξεν) aux éléments sa divinité, pour les faire son corps et son sang. De même que le charbon est du bois uni à du feu, « de même le pain de la communion n'est pas simplement du pain, mais [du pain] uni à la divinité » (ἡνωμένος θεότητι)[2]. Mais ce n'est point là la vraie pensée de saint Jean : cette pensée il l'énonce et la précise aussitôt. Il faut d'abord poser en principe que le corps eucharistique de Jésus-Christ est son corps historique, le corps pris de la Vierge. D'autre part, ce corps ne vient point dans les saints mystères par *adduction*, comme si le corps, qui est monté au ciel, en descendait ; mais il y est produit par conversion : « le pain même et le vin sont convertis (μεταποιοῦνται) au corps et au sang de Dieu ». Une comparaison peut éclairer ceci. De même que, dans les repas ordinaires, le pain et le vin sont changés en notre corps, et en ce corps même qui était le nôtre avant de manger, « ainsi le pain et le vin mêlé d'eau de la prothèse sont par l'invocation et

1. Col. 1152, 1153.
2. Col. 1141, 1144, 1149.

la venue de l'Esprit-Saint, surnaturellement convertis (μεταποιοῦνται) au corps et au sang du Christ, de sorte qu'il n'y a pas deux corps [différents], mais un seul, et celui même du Christ [1] ».

Comment cela se peut-il faire? Inutile d'en chercher d'autre explication que la puissance de Dieu, la puissance du Saint-Esprit qui agit en ce mystère. Dieu a tout créé par sa seule parole; le Verbe s'est incarné par sa seule volonté : il a dit de même : « *Ceci est mon corps, ceci est mon sang, faites ceci en mémoire de moi* », et cela est comme il l'a dit et parce qu'il l'a dit. Le Saint-Esprit par qui Dieu a tout fait, et qui a donné à Marie sa fécondité, devient, par l'épiclèse, « la pluie [qui fait lever] cette nouvelle moisson [2] ».

On a pu remarquer que saint Jean Damascène attribue nettement la conversion des éléments eucharistiques au Saint-Esprit invoqué au moment de l'épiclèse, à l'exclusion même des paroles de l'institution. C'est, comme on l'a remarqué [3], une conséquence de l'erreur qu'il a commise au sujet du mot ἀντίτυπα. Le Damascène ne veut pas que, dans les auteurs anciens, ce mot désigne les éléments consacrés, mais seulement le pain et le vin dans leur état naturel. Comme, d'autre part, ce mot est précisément employé dans la liturgie de saint Basile après les paroles de l'institution, mais avant l'épiclèse, pour désigner les *oblata*, il en a conclu qu'à ce moment la consécration n'est pas encore faite, et qu'elle ne se fera que par l'épiclèse. Nouvelle erreur, plus grave que la première, et dans laquelle il a fixé la théologie grecque.

La chair eucharistique de Jésus-Christ étant son vrai corps est conséquemment une chair vivifiante, bien

1. Col. 1145.
2. Col. 1140, 1141, 1145.
3. Cf. F. VARAINE, *L'é iclèse eucharistique*, p. 53 et suiv.

plus, esprit vivificateur (πνεῦμα ζωοποιοῦν), puisqu'elle a été conçue par l'opération du Saint-Esprit [1]. Et comme elle est unie hypostatiquement à la nature divine, elle fait participer à cette divine nature ceux qui la reçoivent dans de bonnes dispositions : μετέχουσι, καὶ κοινωνοὶ θείας φύσεως γίνονται [2]. Les autres effets de la communion sont de remettre les péchés, de purifier et de soutenir l'âme et le corps, de rendre les fidèles membres de Jésus-Christ, de les unir au Saint-Esprit et entre eux [3]. Il est remarquable que notre auteur ne parle pas de l'eucharistie comme principe de la résurrection de la chair.

De l'eucharistie-sacrifice saint Jean ne dit qu'un mot. Figurée par l'offrande de Melchisédec, elle est « le sacrifice pur et non sanglant que le Seigneur avait annoncé par les prophètes devoir lui être offert depuis l'orient jusqu'au couchant [4] ».

Sur les sacrements autres que le baptême et l'eucharistie, les écrits de saint Jean Damascène ne contiennent rien que de courtes allusions. Une *Epistula de confessione,* éditée parmi ses œuvres [5], ne saurait être considérée comme authentique.

§ 5. — Culte et dévotions. Eschatologie.

Comme il a été l'écho des esprits plus cultivés dans les questions les plus hautes du dogme, saint Jean Damascène a été aussi l'écho des chrétiens plus humbles par l'attachement dont il témoigne pour les croyances

1. Col. 1152.
2. *De imaginibus*, *Orat.* III, 26, col. 1348.
3. Col. 1148, 1152, 1153.
4. Col. 1149, 1152.
5. *P. G.*, XCV.

et les pratiques populaires, et d'ailleurs louables, de son temps.

Après le Christ, il place Marie aussi haut et aussi près de Dieu que possible : on ne saurait trop la louer : elle est ὑπερυμνητός[1]. Jean connaît tous les récits qui ont cours sur sa naissance, sa présentation, son séjour au temple[2]. Contre les nestoriens, il revendique sa maternité divine[3]; contre les antidicomarianites sa virginité perpétuelle, *ante, intra, post partum*[4]. Il proclame son absolue sainteté[5]. Il croit à l'incorruption de son corps après la mort, et à son assomption corporelle dont il décrit, d'après les apocryphes, les merveilleuses circonstances[6].

Après la Vierge, on doit honorer (τιμητέον) les saints ordinaires : ils sont les enfants et les héritiers de Dieu, les amis de Jésus-Christ, les patrons, les protecteurs du monde et des fidèles pour qui ils intercèdent. Ce ne sont pas seulement leurs âmes qui sont dignes de nos hommages : les reliques de leurs corps, autrefois temples de l'Esprit-Saint, le sont aussi[7].

A la Croix est due une adoration spéciale (προσκυνητέον), à cause de son contact avec la chair de Jésus-Christ. On en peut dire autant des clous, de la lance du crucifiement, et, proportion gardée, des vêtements du Sauveur, de son berceau, de la grotte de sa naissance, du Golgotha et des lieux où il a séjourné[8].

1. IV, 14, col. 1153. Tout ce chapitre est consacré à ce qui regarde la Vierge.
2. Col. 1157, 1160. Et cf. *Homil. I in dormitionem B. V. Mariae*, 6 (*P. G.*, XCVI, 708).
3. Col. 1160, 1161; III, 12, col. 1028, 1029; *Cont. iacob.*, 84, col. 1484.
4. Col. 1161; *In nativit. B. V. Mariae*, 5 (*P. G.*, XCVI, 668).
5. *Homil. in annuntiationem B. V. Mariae* (*P. G.*, XCVI, 648 et suiv.); *Homil. II in nativit. B. V. Mariae*, 4 (*ibid.*, 684).
6. *In dormition. B. V. Mariae*, homil. I, 10, 12; II, 14, 18; III, 3 (*P. G.*, XCVI, 716, 720, 741, 748, 749, 757).
7. IV, 15, col. 1164, 1165.
8. IV, 11, col. 1129, 1132.

Inutile de rappeler les plaidoyers de notre auteur en faveur du culte des images : ils ont été analysés plus haut. Notons seulement, comme dernier trait qui le caractérise, la haute estime qu'il manifeste pour la vie monastique et pour l'état de virginité. Il a consacré à ce dernier sujet tout un chapitre, le 24e du livre IV de son exposé de la foi orthodoxe.

De l'eschatologie chrétienne saint Jean Damascène n'a traité un peu longuement qu'une seule question, celle de la résurrection des corps contre les manichéens.

La fin du monde sera précédée de la venue de l'antéchrist. Né de la fornication et instrument du diable qui habitera en lui, l'antéchrist séduira les âmes et sera adoré dans le temple de Jérusalem. Il fera périr Hénoch et Élie reparus pour convertir les juifs; mais, à son tour, sera exterminé par Jésus-Christ descendu du ciel[1].

Sa défaite sera suivie de la résurrection générale. Ce même corps terrestre et mortel qu'ont eu les hommes ici-bas reprendra vie, c'est-à-dire se trouvera de nouveau uni à l'âme. Saint Jean en établit le fait par un appel à l'Écriture, à l'histoire sainte, à la justice de Dieu qui doit punir ou récompenser le corps avec l'âme : quant à la possibilité du fait, elle repose tout entière sur la toute-puissance de Dieu[2].

Après la résurrection viendra le jugement général. Deux sortes de sentences seulement y seront prononcées. Le diable et ses démons, l'antéchrist, les impies seront condamnés et jetés au feu éternel, car après la mort, il n'y a point, pour les pécheurs, de conversion possible. Ce feu ne sera point matériel (οὐχ ὑλικόν)

1. IV, 26, col. 1216, 1217.
2. IV, 27, col. 1220-1225.

comme le nôtre, mais tel que Dieu sait (οἷον ἂν εἰδείη ὁ θεός)[1]. Les élus, au contraire, seront appelés à vivre éternellement avec Jésus-Christ et ses anges dans la joie, la contemplation et les louanges de Dieu[2].

On remarquera que saint Jean Damascène ne parle ni de la prière pour les morts, ni du purgatoire; et il semble même qu'il exclut cette dernière croyance dans son *Dialogue* contre les manichéens, 75[3]. L'Église grecque cependant admettait sûrement, nous le savons, les suffrages pour les défunts.

1. IV, 27, col. 1228; cf. *Dialog. cont. manich.*, 75 (*P. G.*, XCIV, 1573, 1575).
2. IV, 27, col. 1228.
3. Col. 1573.

CHAPITRE XII

LA THÉOLOGIE LATINE SOUS CHARLEMAGNE.

§ 1. — Les théologiens.

Si le mouvement imprimé par Charlemagne aux lettres et aux arts — ce que l'on a appelé la *renaissance carolingienne* — fut véritablement un recommencement, le début d'une ère nouvelle qui, trop tôt interrompue, fut reprise pourtant et se continua dans le moyen âge, il faut avouer que la théologie, sous son règne, resta en dehors de ce renouvellement, et continua le passé plus qu'elle ne s'orienta vers l'avenir. L'âge des Pères et des grands écrivains était fini; la scolastique ne s'annonçait encore que par des traités de dialectique. On se contenta d'étudier et de reproduire les anciens — saint Augustin et saint Grégoire toujours, — et de se les assimiler de son mieux pour faire face aux nouveaux besoins.

C'est qui explique que, dans ce volume, nous puissions terminer par un aperçu de la théologie au temps de Charlemagne, cette série d'études sur le développement doctrinal dans l'ancienne Église. Au point de vue de l'histoire des dogmes, la renaissance carolingienne appartient à l'antiquité[1]. Dans cet aperçu ce-

1. « A prendre strictement les choses, écrit M. Harnack, l'histoire des

pendant, nous ne dépasserons pas sensiblement la fin du règne du grand empereur (814) : embrasser toute la période carolingienne nous conduirait vraiment trop loin. Et même dans les limites de ce règne, nous nous contenterons de parler des événements doctrinaux plus considérables qui l'ont rempli[1], et de noter les quelques enseignements plus spéciaux qui s'y sont fortifiés. Une revue complète de la théologie latine sous Charlemagne ne pourrait être en effet, pour la plus grande partie, qu'une répétition inutile de ce qui a été déjà dit.

A la fin du VII[e] et pendant les deux premiers tiers du VIII[e] siècle, c'est surtout dans les écoles celtiques et anglo-saxonnes de l'Angleterre que s'est réfugiée la science religieuse et la théologie. Les éléments des cultures romaine et grecque, apportés par saint Augustin d'abord, puis par Théodore de Tarse à Cantorbéry, ont été avidement recueillis et étudiés dans cette ville. Bède illustre les écoles de Wearmouth et de Yarrow dans la Northumbrie; mais celles-ci s'effacent bientôt devant l'école d'York, établie par Ecgbert. C'est de l'école d'York, où il a eu pour maîtres Ecgbert et surtout Aelbert, et où il a professé lui-même quelque temps, que sort le northumbrien Alcuin[2], le meilleur théologien de Charlemagne et, avec lui, l'organi-

dogmes du moyen âge commence avec Clugny » (*Lehrb. der DG.*, III, p. 271). Il m'a paru aussi et surtout que l'histoire des controverses du *Filioque* et de l'adoptianisme sous Charlemagne était le complément naturel et nécessaire de ce qui a été dit jusqu'ici sur les doctrines trinitaire et christologique.

1. La controverse occidentale sur les images a été racontée plus haut, chap. x, § 7.

2. Œuvres dans *P. L.*, C, CI. Travaux : F. Monnier, *Alcuin et Charlemagne*, 2e édit., Paris, 1863. F. Hamelin, *Essai sur la vie et les ouvrages d'Alcuin*, Rennes-Paris, 1873. K. Werner, *Alcuin und sein Jahrhundert*, 2e édit., Wien, 1881. A. F. West, *Alcuin and the rise of the christian schools*, London, 1893. C. J. B. Gaskoin, *Alcuin his life and his work*, London, 1904.

sateur en France du système d'écoles et d'études rêvé par l'empereur. Né vers 735, venu une première fois en France de 781 à 789, puis une seconde fois et définitivement en 792, mort en 804, Alcuin rapporte sur le continent les traditions scientifiques que l'invasion des barbares en avait chassées, et unit en soi et dans les écoles qu'il fonde, avec l'insatiable désir d'apprendre et de savoir qui caractérise sa race, l'esprit d'ordre, de mesure et de discipline qui est l'apanage du génie latin et romain. S'il abuse dans ses commentaires de l'Écriture du système des *deflorationes*, c'est-à-dire du procédé qui consiste à composer un commentaire avec des morceaux choisis d'auteurs anciens; si sa théologie n'offre rien d'original et témoigne seulement d'une très vaste érudition patristique, il a compris cependant le secours que la théologie pouvait tirer de bonnes études philosophiques, et s'est efforcé, par son exemple, de donner aux autres la même conviction[1]. Le moyen âge à tous égards lui doit beaucoup.

En même temps que théologien et philosophe, Alcuin avait été grammairien, ou plutôt il s'était efforcé d'avoir des lumières de tout, puisque aussi bien Charlemagne l'interrogeait sur tout, et que tous les genres de connaissances avaient besoin, en France, d'être restaurés. Grammairien, l'abbé de Saint-Mihiel, Smaragde (v. 760-825)[2], le fut aussi, car on a de lui un commentaire de la grammaire de Donat, dans lequel il fait usage d'exemples tirés des auteurs chrétiens plutôt que des auteurs profanes. Mais Smaragde fut surtout un exégète et un moraliste, et ce n'est, pour

1. Voir ce qu'il en dit dans l'épître dédicatoire de son traité de la Trinité à Charlemagne, tom. CI, 12, et *Grammatica* (*ibid.*, col. 853, 854). Sur la façon dont on concevait à cette époque les rapports de la foi et de la raison, voir spécialement G. Brunhes, *La foi chrétienne et la philosophie au temps de la renaissance carolingienne*, Paris, 1903.

2. Œuvres dans *P. L.*, XCVIII, CII.

ainsi dire, que par occasion qu'il dut traiter la question dogmatique du *Filioque*.

Plus célèbre que lui est l'évêque d'Orléans, Théodulphe (év. vers 785, † 821)[1], d'origine gothique italienne ou espagnole, et que Charles sut attirer en France. Esprit cultivé et de beaucoup de lecture, également versé dans les lettres sacrées et profanes, poète à ses heures et tenu en grande estime pour sa science théologique, Théodulphe réalisa assez complètement le type de l'évêque suivant le cœur de l'empereur. Il mourut cependant en captivité, impliqué, très probablement à tort, dans une révolte contre Louis le Débonnaire. Cinq ans avant lui était mort (en 816) un autre ami de Charlemagne, Leidrade[2], bavarois de naissance et archevêque de Lyon de 798 à 814, dont il ne reste en fait d'écrits qu'un traité du baptême et quelques lettres, mais qui fut activement mêlé à la querelle adoptianiste.

Tous ces auteurs appartiennent à la France. En dehors d'eux il faut signaler, en Espagne, l'évêque Heterius d'Osma et l'abbé de Libana, Beatus, les premiers opposants que rencontra l'erreur adoptianiste d'Élipand et de Félix d'Urgel[3]. En Italie surtout, il faut nommer le patriarche d'Aquilée, Paulin II (év. v. 787, † 802). Il était l'ami d'Alcuin et, comme lui, avait cultivé la grammaire et la littérature profane en même temps que les sciences sacrées. Il reste de lui, avec quelques lettres et quelques traités de polémique, un manuel de morale chrétienne imité de Julien Pomère[4].

1. Œuvres dans *P. L.*, CV. Travaux : L. Baunard, *Théodulphe, évêque d'Orléans*, Orléans, 1860. E. Rzehulka, *Theodulf, Bischof von Orleans*, Breslau, 1875. Ch. Cuissart, *Théodulphe, évêque d'Orléans, sa vie et ses œuvres*, Orléans, 1892.

2. Œuvres dans *P. L.*, XCIX.

3. Œuvres dans *P. L.*, XCVI.

4. Œuvres dans *P. L.*, XCIX. Travaux : C. Giannoni, *Paulinus II, Patr.*

Ces noms, si l'on excepte celui d'Alcuin, paraîtront bien effacés à côté de ceux qui ont été cités au commencement et au milieu de ce volume, et plus encore dans le volume précédent. Mais, pour être tout à fait juste, il ne faut pas juger ces hommes uniquement sur ce qu'ils ont produit : il convient de tenir compte du temps où ils ont vécu et des difficultés qu'ils ont dû vaincre. On admirera davantage alors la ténacité et la puissance intellectuelles qu'ils ont déployées pour s'affranchir de la barbarie qui les pressait, et pour rester fidèles au passé glorieux dont ils recueillaient l'héritage.

§ 2. – Controverse trinitaire. Le *Filioque*[1].

On s'est occupé, sous le règne de Charlemagne, de la question du *Filioque* à deux points de vue différents. D'un côté, l'empereur et roi adopte l'usage de faire réciter à la messe, dans ses états, le symbole de Constantinople avec l'addition du *Filioque*, et presse le pape, qui s'y refuse, d'adopter pour l'Église romaine le même usage. Le pape et le prince sont d'accord sur le fond doctrinal : ils ne sont séparés que par une question de formule et d'opportunité. D'un autre côté, on commence à discuter contre les Grecs sur la doctrine même de la procession du Saint-Esprit *a Filio*. Le débat ne porte plus sur une formule, il porte sur la vérité que cette formule traduit : le prince et le pape sont unis contre un adversaire commun. Il est essentiel de distinguer ces deux aspects de la question, qui n'ont

von Aquileia, Wien, 1856. G. Foschia, *S. Paolino, patr. d'Aquileia ed il suo seculo*, Udine, 1884.

1. V. sur ce paragraphe : G. Dubois, *De conciliis et theologicis disputationibus apud Francos, Carolo Magno regnante, habitis*, Alençon, 1902.

pas, comme on peut le voir, la même importance dogmatique. Et c'est pourquoi, pour plus de clarté, j'en traiterai séparément, bien que l'histoire les ait parfois mêlés.

Nous avons dit plus haut que, dès le ve et le vi^e siècle, à la suite de saint Augustin, la doctrine de la procession du Saint-Esprit *a Patre et Filio* était universellement admise dans l'Église latine. Non seulement les docteurs l'enseignaient, mais elle avait pénétré dans certaines professions de foi particulières, comme celle de Pastor de Galice, et dans le symbole *Quicunque vult* dont l'autorité devait être si grande[1]. Restait qu'elle fût introduite dans le symbole officiel et dans la liturgie : ce fut l'œuvre des Espagnols d'abord, puis de Charlemagne et enfin des papes.

C'est en 589, au concile assemblé à Tolède[2] pour l'abjuration solennelle de l'arianisme par Récarède et ses sujets, que nous trouvons pour la première fois le symbole de Constantinople récité avec l'addition (équivalente) du *Filioque*. Dans cette réunion, le roi lut d'abord une déclaration de foi composée par lui-même. Il y ajouta les symboles de Nicée et de Constantinople, ce dernier avec la formule : « Credimus et in Spiritum sanctum dominum et vivificantem, *ex Patre et Filio procedentem*[3]. » Puis, les évêques goths nouvellement convertis émirent vingt-trois anathèmes, dont le troisième définissait encore la même doctrine ; et enfin le synode, sur la demande de Récarède, ordonna que, dorénavant, le symbole de Constantinople serait, à l'imitation des Grecs, récité à la messe avant le *Pater* — avec l'addition faite par le roi évidemment[4]. Du même

1. V. K. Kuenstle, *Antipriscilliana*, p. 46 et suiv., qu'on ne suivra pas aveuglément.
2. Actes dans Mansi, IX, 977 et suiv.
3. Mansi, IX, 981.
4. Ce point ressortira spécialement de ce qui sera dit un peu plus loin.

coup, la doctrine du *Filioque* entrait dans le formulaire officiel de l'Église et dans la liturgie.

Un siècle après, au plus tard, elle pénétrait encore dans la liturgie gallicane par une autre voie, la préface de la messe[1]. Mais, en dehors de l'Espagne, on se montra moins empressé à l'admettre dans les symboles. Elle ne se trouve ni dans la profession de foi du concile de Latran de 649 sous Martin Ier, ni dans celle du synode de Milan de 679[2], ni dans celle du concile de Rome tenu sous Agathon en 680[3]. Seul, entre les synodes préparatoires au VIe concile général, un concile anglo-saxon de Heathfield, en 680, termina sa lettre synodale par les mots : « glorificantes Deum Patrem... et Spiritum sanctum *procedentem ex Patre et Filio* inenarrabiliter[4] ». Ce n'était point là, en toute hypothèse, le symbole de Constantinople.

L'usage espagnol de réciter ou de chanter à la messe le symbole de Constantinople avec l'addition dut être adopté à la cour de Charlemagne aux environs de l'an 780. Dans le mémoire extrait des *Livres carolins* et envoyé en 794 au pape Hadrien, en effet, un des reproches que Charles adressait au VIIe concile général de Nicée était celui-ci : « Quod Tarasius non recte sentiat qui Spiritum sanctum non ex Patre et Filio, *secundum nicaeni symboli fidem,* sed ex Patre per Filium procedentem in suae credulitatis lectione profi-

1. En effet, la première *contestatio* de la troisième des messes gallicanes de Mone, dont le manuscrit est de la fin du VIIe siècle, porte le texte : « Dignum et iustum est, vere equum et iustum est nos tibi gratias agere, omnipotens, aeterne deus, pater, unigenite, spiritus sancte ex patre et filio mystica processione subsistens » (*P. L.*, CXXXVIII, 867).

2. *P. L.*, LXXXVII, 1265, ans la lettre de Damien de Pavie à l'empereur Constantin.

3. *P. L.*, LXXXVII, 1220.

4. Bède, *Hist. eccles.*, IV, 17 (*P. L.*, XCV, 199). Le piquant est que le concile était présidé par l'archevêque de Cantorbéry, Théodore, l'ancien moine grec de Tarse.

teatur[1]. » Le roi faisait grief au patriarche de Constantinople, Tarasius, de n'avoir pas, dans la profession de foi lue par lui au VII[e] concile[2], confessé la procession du Saint-Esprit *ex Patre et Filio, comme le dit le symbole de Nicée.* C'est donc qu'à ce moment, c'est-à-dire en 794, le symbole de Nicée — entendez de Nicée-Constantinople — se récitait à la cour du roi avec l'addition espagnole. Était-il chanté déjà à la messe? Le témoignage précédent ne le dit pas; mais comme nous savons sûrement qu'il l'était en l'an 808, on peut croire raisonnablement que Charlemagne avait adopté au même moment et l'addition au symbole et le chant du symbole à la messe. Cette dernière circonstance est d'ailleurs secondaire.

L'addition du *Filioque* au symbole de Constantinople prenait donc pied en France en 794. Deux ou trois ans après, en 796 ou 797, elle était officiellement reçue dans la Haute-Italie par un concile de Forumiulii (Frioul), présidé par Paulin d'Aquilée[3]. La question y fut clairement et expressément posée et résolue. Paulin, dans son discours inaugural, avoua que les anciens conciles avaient défendu que l'on composât de nouveaux symboles de la foi. Mais, ajouta-t-il, ce n'était pas en composer de nouveaux que de commenter et d'expliquer les anciens, comme avaient fait les Pères de Constantinople pour le symbole de Nicée. On pouvait donc, sans changer le symbole de Constantinople, y ajouter l'explication du *Filioque*. Paulin approuve cette addition devenue nécessaire « propter eos videlicet haereticos qui susurrant Spiritum sanctum solius esse Patris et a solo procedere Patre » (VII). Il en justifie la doctrine par l'Écriture et

1. *P. L.*, XCVIII, 1249 : *In actione tertia.*
2. Cf. MANSI, XII, 1122.
3. Actes dans MANSI, XIII, 829 et *P. L.*, XCIX, 283.

la raison théologique (VIII); et enfin récite le symbole en y comprenant l'addition : « Et in Spiritum sanctum Dominum et vivificantem, qui ex Patre Filioque procedit » (XII)[1].

Restait à gagner à cette nouveauté le pape et l'Église romaine. Une première tentative fut faite par Charlemagne à l'occasion des troubles palestiniens de l'an 808. Des moines latins, établis à Bethléem, ayant chanté à la messe le symbole de Constantinople avec l'addition du *Filioque*, furent traités d'hérétiques par les Grecs et menacés d'expulsion. Ils résistèrent, protestèrent de leur orthodoxie, et en écrivirent au pape Léon III[2], en le priant de faire faire sur la question du *Filioque* une enquête patristique, et d'instruire de l'incident l'empereur Charles, dans la chapelle de qui ils avaient entendu chanter le *Filioque* avec le symbole.

Le pape accéda au désir des moines. Il leur envoya d'abord une profession de foi adressée aux églises d'Orient[3], et qui affirmait la procession du Saint-Esprit *a Patre et Filio*, mais sans insister d'ailleurs outre mesure sur ce point, et sans faire allusion à aucune controverse. Puis il informa Charlemagne de l'affaire. C'est en conséquence de cet incident que l'empereur chargea Théodulphe d'Orléans d'écrire son traité *De Spiritu sancto*[4], et réunit le concile d'Aix-la-Chapelle (novembre 809)[5]. Le concile approuva l'écrit de Théodulphe, se prononça pour la doctrine du *Filioque* et probablement aussi pour le maintien de l'addition dans le symbole. C'est du moins ce qui paraît résulter de ce que nous allons dire.

1. *P. L.*, *loc. cit.*, p. 293.
2. C'est l'*Epistula peregrinorum monachorum*, *P. L.*, CXXIX, 1257 et suiv.
3. *Epist.*, XV, *P. L.*, CII, 1030 et CXXIX, 1260.
4. *P. L.*, CV.
5. EGINHARD *Annales*, DCCCIX (*P. L.*, CIV, 472); MANSI, XIV, 17 et suiv.

A la suite du concile en effet, Charles envoya au pape une ambassade comprenant l'évêque de Worms, Bernhard, Adélard abbé de Corbie et Smaragde abbé de Saint-Mihiel, et qui lui portait, avec les actes du synode, un écrit de Smaragde en faveur de la doctrine du *Filioque*[1]. Les envoyés devaient solliciter du pape l'autorisation formelle de chanter le symbole de Constantinople avec l'addition incriminée par les Grecs. Une relation de l'entrevue de Léon III et des ambassadeurs a été conservée par Smaragde[2]. Le pape approuva complètement la doctrine de la procession du Saint-Esprit *a Filio ;* mais il fut inflexible sur l'addition du *Filioque* au symbole et le chant du symbole avec cette addition. Il n'aurait pas approuvé ces innovations, dit-il, si on l'eût consulté d'avance; mais, puisque le mal était fait, il n'y voyait qu'un remède : c'était de laisser la chose tomber dans l'oubli en cessant complètement de chanter le symbole dans la chapelle impériale, puisque aussi bien on ne le chantait pas à Rome.

Cette solution ne pouvait satisfaire l'empereur. Il n'en tint aucun compte, et, sous son règne et celui de ses successeurs, non seulement le chant du symbole avec l'addition fut continué dans la chapelle du palais, mais il se répandit peu à peu dans les Églises de France et d'Allemagne. On en a pour témoins Walafrid Strabon (✝ 849)[3] et Énée de Paris, qui écrivait entre 867 et 870[4].

Le pape n'eut d'autre ressource que de protester. Léon III le fit d'une façon originale, en ordonnant de suspendre à la confession de saint Pierre deux écus

1. C'est l'*Epistula Caroli magni ad Leonem III papam a Zmaragdo abbate edita* (*P. L.*, XCVIII, 923 et suiv.; MANSI, XIV, 23 et suiv.).
2. *P. L.*, CII, 971; MANSI, XIV, 18.
3. *De ecclesiasticarum rerum exord. et increm.*, XXII (*P. L.*, XCIV, 947).
4. *Liber adv. Graecos*, XCIII (*P. L.*, CXXI, 721).

d'argent qui portaient, l'un en grec, l'autre en latin, le texte du symbole de Constantinople tel qu'on le récitait à Rome, sans l'addition[1]. Ses successeurs persistèrent dans son attitude et, jusqu'au XI[e] siècle, le chant du symbole n'entra pas, à Rome, dans l'*ordo* de la messe. Il n'y fut reçu qu'en l'an 1014, à la suite des instances faites par l'empereur Henri II le Saint (1002-1024) auprès du pape Benoît VIII (1012-1024)[2]. L'usage espagnol finissait par triompher.

Si les papes s'étaient si énergiquement refusés à introduire dans le symbole l'expression d'une doctrine que d'ailleurs ils approuvaient, ce n'était pas seulement chez eux fidélité à la tradition, c'était aussi précaution de prudence contre les récriminations des Grecs, dont l'opposition à la doctrine comme à la formule du *Filioque* commençait à se faire jour. On a vu plus haut[3] que saint Maxime avait déjà dû disculper aux yeux de ses compatriotes le pape Martin I[er] pour une formule analogue, et plaider l'équivalence des deux façons de parler ἐξ υἱοῦ et δι' υἱοῦ. L'incident n'eut pas de suite. On a supposé pourtant, non sans vraisemblance, que l'insistance avec laquelle saint Jean Damascène rejette la procession du Saint-Esprit ἐκ τοῦ υἱοῦ n'allait pas sans quelque intention de protester contre le langage des Latins, dont il saisissait imparfaitement la portée.

Quoi qu'il en soit, le heurt inévitable sur ce point entre les deux Églises se produisit pour la première fois à Gentilly. En 767 il s'y tint un concile auquel as-

1. *Liber pontificalis*, II, p. 26.
2. BERNON, *Libellus de quibusdam rebus ad missae officium pertinentibus*, II (*P. L.*, CXLII, 1060, 1061). Cf. TIETHMAR, *Chronique*, VII, 1, ap. DUCHESNE, *Lib. pontific.*, II, 268, note 3.
3. Page 202.

sistaient quelques envoyés grecs de Constantin Copronyme à Pépin. L'objet principal du concile était la question des images, mais on sait par Adon que la question de la procession du Saint-Esprit y fut aussi discutée : « Facta est tunc temporis synodus, anno incarnationis Domini septingentesimo sexagesimo septimo, et quaestio ventilata inter Graecos et Romanos de Trinitate, et utrum Spiritus sanctus, sicut procedit a Patre, ita procedat a Filio[1]. »

Nous ne sommes pas davantage renseignés sur cette discussion ni sur la conclusion qui lui fut donnée; mais elle eut, en toute hypothèse, pour résultat de faire ressortir le dissentiment au moins verbal des deux Églises, et sans doute de les rendre soupçonneuses vis-à-vis l'une de l'autre. Ce dissentiment cependant pouvait s'atténuer par une sage réserve dans les affirmations, et une exégèse intelligente et large, comme celle de saint Maxime, pouvait le rendre inoffensif. C'était, semble-t-il, la pensée des papes; et aussi voit-on les envoyés d'Hadrien au VIIe concile général accepter sans difficultés comme orthodoxe la profession de foi de Tarasius qui déclarait croire en la procession du Saint-Esprit ἐκ τοῦ πατρὸς δι' υἱοῦ[2]. Mais Charlemagne n'était pas l'homme de la diplomatie théologique. Puisque saint Augustin avait enseigné que le Saint-Esprit procède du Fils, toutes les Églises le devaient enseigner avec lui ; et puisque les Grecs semblaient adopter un langage différent, il fallait hautement proclamer contre eux, et par une addition au symbole, qu'ils étaient dans l'erreur. Les *Livres carolins* (III, 3, 8) attaquèrent donc vivement cette même profession de foi de Tarasius, et la déclarèrent inacceptable. Hadrien la défendit, en faisant remarquer la façon de parler des anciens

1. *Chroniq ue*, *P. L.*, CXXIII, 125.
2. MANSI, XII, 1122, 1145.

Pères, grecs et latins[1]. La réponse du roi fut la décision du concile de Frioul (796 ou 797), adoptant l'addition du *Filioque* « propter eos videlicet haereticos qui susurrant Spiritum sanctum solius esse Patris, et a solo procedere Patre ».

On peut dire que le coup était droit contre les Grecs, bien qu'ils ne fussent pas nommés. A leur tour, ils prirent l'offensive dans les troubles de Bethléem de 808, et accusèrent d'hérésie les moines latins qui chantaient le *Credo* avec le *Filioque*. On sait la suite, et comment le pape Léon III, tout en approuvant la foi des Latins en la doctrine que ces mots supposent, refusa de les admettre dans le symbole officiel; comment au contraire, de son côté, Charles fit définir la doctrine et adopter l'addition du *Filioque* par le concile d'Aix-la-Chapelle (809).

L'incident de Bethléem ne paraît pas avoir suscité d'autre émoi en Orient, et la controverse entre Grecs et Latins, dont le règne de Charlemagne n'avait vu que les débuts, s'assoupit jusqu'à l'éclat de Photius de Constantinople en 867. Mais elle entra dès lors dans une période aiguë dont on peut dire qu'elle n'est plus sortie. Plusieurs fois réunie depuis à l'Église latine, l'Église grecque ne l'a jamais été que d'une façon lâche et éphémère, et à chaque rupture, le différend du *Filioque* a été invoqué par elle comme une cause d'obligatoire séparation.

§ 3. — Controverse christologique. L'adoptianisme espagnol[2].

La controverse trinitaire dont il vient d'être question n'avait en somme qu'agité assez peu le règne de

1. *P. L.*, XCVIII, 1249 et suiv.
2. Sources : 1° Les écrits d'Élipand (*P. L.*, XCVI), de Félix d'Urgel (*ibid.*)

Charlemagne : il n'en fut pas de même de l'hérésie adoptianiste dont il faut maintenant parler.

Au moment où elle prit naissance, l'Espagne se trouvait divisée entre trois dominations. Au centre et au sud les Maures en possédaient la plus grande partie, avec Cordoue pour capitale. Au nord-ouest se trouvait le petit royaume indigène d'Oviedo; au nord-est, les deux marches de Navarre et de Gothie faisaient partie du royaume franc de Charlemagne.

C'est sous la domination maure que vivait le premier instigateur de la nouvelle erreur, Élipand, archevêque de Tolède, vieillard hautain, opiniâtre et d'une rare violence de caractère. Il est difficile de dire comment il fut amené à professer l'adoptianisme : les origines de cette hérésie sont pleines d'obscurité : on y reviendra plus loin. Peut-être cependant est-il loisible de dire dès maintenant que la controverse soutenue vers 782 par Élipand contre l'évêque Migetius ne fut pas étrangère aux fausses opinions qu'on lui a à lui-même reprochées dans la suite. Migetius est peu connu[1]. On sait seulement qu'entre autres singu-

et des évêques espagnols leurs partisans (*id.*, CI). On trouve dans les ouvrages d'Alcuin et d'Agobard notamment une masse de citations d'écrits perdus de Félix. 2° Les écrits de leurs adversaires, Heterius et Beatus (*P. L.*, XCVI), de Paulin d'Aquilée (*id.*, XCIX), d'Alcuin (*id.*, C, CI) et d'Agobard (*id.*, CIV). 3° Les actes des conciles qui se sont occupés de cette affaire (Mansi, XIII); les lettres des papes Hadrien, Léon III et de Charlemagne qui y ont rapport (les notes donneront les références), et les chroniques du temps, surtout les *Annales* d'Eginhard (*P. L.*, CIV). — Travaux : La plupart sont anciens ou sont compris dans les histoires complètes des dogmes et des hérésies. On pourra surtout consulter : J. Bach, *Die Dogmengeschichte des Mittelalters*, Wien, 1873, I, 102-146, qui cite abondamment les textes. Hefele-Leclercq, *Histoire des conciles*, III, 2. G. Dubois, *De conciliis et theologicis disputationibus apud Francos, Carolo Magno regnante, habitis*, Alençon, 1902. P. Vuillermet, *Élipand de Tolède*, Brignais, 1911.

1. Les seules sources sur lui sont : 1° la lettre qu'Élipand lui adressa avant 782 (*P. L.*, XCVI, 859-867); 2° une lettre d'Élipand à l'abbé Fidelis, octobre 785 (*id.*, 918, 919); 3° la lettre d'Élipand et des évêques espagnols aux évêques de Gaule, d'Aquitaine et d'Austrasie (*id.*, CI, 1321-

larités, il identifiait dans la Trinité le Père (incarné) avec David, le Fils (incarné) avec l'homme Jésus, et le Saint-Esprit (incarné) avec l'apôtre saint Paul. Élipand, qui lui fait ce reproche[1], a dû, par réaction, insister de son côté sur la distinction en Jésus des éléments divin et humain, et en venir sans doute à compter dans le Verbe incarné deux filiations et virtuellement au moins deux fils de Dieu, l'un fils naturel, le Verbe éternel, l'autre fils adoptif, l'homme. De fait, on trouve dans la lettre qu'il adresse à Migetius des phrases qui contiennent déjà tout l'adoptianisme, et qu'un nestorien aurait signées, celle-ci par exemple : « Personam vero Filii non eam esse (credimus) quam tu asseris Patri et Spiritui sancto aequalem esse, quae facta est ex semine David secundum carnem in novissimo tempore, sed eam quae genita est a Deo Patre sine initio temporis, quae ante assumptionem carnis dixit per prophetam : *Ante colles ego parturiebar*[2]. » Cette lettre est antérieure à 782.

Il est probable qu'Élipand chercha à répandre son opinion, et rencontra des oppositions. Il écrivit alors à Félix, évêque d'Urgel, dont le siège, dans la marche de Gothie, se trouvait soumis à Charlemagne. Félix était savant, et l'on vantait son habileté. Il abonda dans le sens d'Élipand, et approuva la doctrine de Jésus-Christ fils adoptif de Dieu seulement, en tant qu'homme, tandis qu'il est, comme Verbe, fils naturel de Dieu[3]. Non seulement il l'approuva, mais il s'en déclara le champion et la répandit dans la Septimanie

1331) ; 4° la lettre d'Hadrien (de 785) aux évêques espagnols (*id.*, XCVIII, 374 et suiv.) ; 5° une lettre de Saül de Cordoue à Alvare, en 862 (Florez, *España sagrada*, XI, p. 166). On trouvera ces documents analysés dans Hefele-Leclercq, *Hist. des conc.*, III, 2, p. 985 et suiv.

1. *Epist. cit.*, 3, col. 860, 861.

2. *Epist. cit.*, 7, col. 863 ; cf. 4, col. 861, 862.

3. Eginhard, *Annales*, ann. 792 (*P. L.*, CIV, 441).

et le Languedoc, pendant qu'Élipand la propageait dans la Galice et les Asturies. Bon nombre d'évêques l'acceptèrent; mais entre ceux qui s'y rangèrent dès la première heure, il faut signaler surtout l'évêque Ascaricus dont le siège est inconnu, et un abbé Fidelis à qui Élipand en écrivit[1]. La secte avait dans Cordoue des adeptes qui fournissaient aux chefs les arguments dont ils avaient besoin[2]; et c'est à ce centre d'erreur qu'Alcuin rapporte l'origine de tout le mal : « Maxime origo huius perfidiae de Cordua civitate processit[3]. »

J'ai déjà dit en substance quelle était l'erreur d'Élipand et de Félix, et il suffira de quelques lignes pour compléter cet exposé. Les adoptianistes admettaient expressément la divinité et l'éternité du Verbe, son incarnation et son union hypostatique avec la nature humaine. Le Verbe ne forme avec l'humanité qu'il s'est unie dès le premier instant de la conception qu'une personne unique. Le nestorianisme était donc, en principe, nettement repoussé, et les textes paraissent formels[4].

Seulement les adoptianistes y revenaient, sans s'en apercevoir, par un autre chemin. Faisant en effet de la filiation un attribut de la nature et non de la personne, ils distinguaient dans le Christ, en vertu de ses deux natures, une double filiation vis-à-vis de Dieu. Par sa nature divine et comme Verbe, il est fils naturel de Dieu : il l'est *natura, veritate, proprietate, genere, nativitate atque substantia;* mais par sa nature humaine il est fils de Dieu *non natura, sed gratia, elec-*

1. *P. L.*, XCVI, 918.
2. Élipand, *Epist. V ad Felicem*, 3 (*P. L.*, XCVI, 881).
3. *Epist. ad Laidrad. et Nefrid.* (*P. L.*, CI, 234).
4. Élipand, *Symbol. fid. elipand.* (*P. L.*, XCVI, 917); *Epist.* IV, 5, 13, 14; Félix, ap. Alcuin, *Adv. Felic. libri septem*, V, 1, col. 188; ap. Agobard, *Lib. adv. Felic.*, XXXIII, col. 59; *Epist. episcop. Hispan. ad episc. Galliae*, X, XI (*P. L.*, CI).

tione, voluntate, placito, praedestinatione, assumptione et caetera his similia : bref, il est seulement fils adoptif, puisque l'humanité n'a pas été engendrée, mais adoptée par Dieu[1].

Qu'est-ce à dire, *adoptée ?* Sous la plume d'Élipand qui paraît l'avoir puisé dans la liturgie mozarabe, le mot *adoptio* est synonyme d'*assumptio*. Dire que Dieu a adopté l'humanité, c'est dire avant tout que le Verbe s'est uni hypostatiquement l'humanité ; et aussi l'évêque de Tolède s'indigne-t-il contre ses adversaires qui n'admettent pas cette façon de s'exprimer, et en qui il voit des docètes et des négateurs de l'incarnation[2]. Sous la plume de Félix, qui a singulièrement élargi le système d'Élipand et en a développé les conséquences, le mot *adoptio* a une autre portée. Outre le sens physique que lui donne Élipand, il prend un sens juridique : il désigne l'acte par lequel Dieu fait de Jésus homme, par la grâce d'union et la grâce sanctifiante, son fils adoptif, le premier et le plus parfait des enfants adoptifs que sont les justes[3].

En Jésus-Christ donc il y a vis-à-vis de Dieu deux filiations : il n'y a néanmoins, disent les adoptianistes, qu'un seul Fils[4]. C'est une vérité qu'ils veulent conserver, et dont cependant la négation équivalente se retrouve fréquemment dans leurs écrits. C'est qu'ils n'ont pu distinguer en Jésus-Christ deux filiations opposées qu'en isolant l'une de l'autre ses deux natures, et de ces deux natures ainsi isolées ils ne peuvent s'empêcher de parler comme de deux personnes, comme

1. FÉLIX, ap. AGOBARD, *Lib. adv. Fel.*, XVI, XVII ; cf. IX ; ap. ALCUIN, *Adv. Felic. lib. septem*, II, 3 ; IV, 2 ; ELIPAND, *Epist. ad Fidel.*, col. 918 ; *Symbol. fid. elip.*, col. 917 ; *Epist. episc. Hisp. ad episc. Gall.*, II, IX.

2. ÉLIPAND, *Epist.* IV, 2, 5, 6 ; III, 3 ; *Epist. episc. Hisp. ad ep. Gall.*, I, XV.

3. FÉLIX, ap. ALCUIN, *Adv. Fel. lib. septem*, II, 14 ; ALCUIN, *Lib. adv. haeres. Felic.*, XXXVI.

4. FÉLIX, ap. AGOBARD, *Lib. adv. Felic.*, XIX.

de deux fils. Malgré eux, le dualisme de leur pensée reparaît : « Quia non per *illum* qui natus est de virgine visibilia condidit (Deus), sed per *illum* qui non est adoptione sed genere, neque gratia sed natura [1] ». « *Qui* suceptus est cum *eo qui* suscepit connuncupatur Deus — impassibilis in *suo*, passibilis in *alieno* [2]. »

Mais une fois l'homme en Jésus-Christ ainsi considéré d'une façon abstraite, à part du Verbe en qui il subsiste, il est naturel qu'on le traite comme un homme ordinaire et qu'on lui attribue la condition native et les impuissances de la pure humanité. Félix surtout a poussé à l'extrême ces conséquences, et s'est parfois exprimé comme l'aurait pu faire un Théodote ou un Paul de Samosate. Ainsi, Jésus homme est par sa condition serviteur, *servus, servus conditionalis,* et le Verbe est le Seigneur de ce serviteur, de cet esclave, *Dominus servi* [3]. Jésus ignorait vraiment et le jour du jugement et les choses sur lesquelles il questionnait [4] : il n'était en soi ni impeccable ni bon *naturaliter :* il l'était seulement *ex dono gratiae* [5]. Son adoption par la grâce n'a pas été essentiellement différente de la nôtre : elle n'a été que plus parfaite [6]. Comme nous, il a dû, après être né de la Vierge, renaître par le baptême [7], et il semble, dans un texte assez obscur, que Félix fasse même de Jésus

1. *Symbol. fid. elip.*, col. 917 ; cf. ÉLIPAND, *Epist.* IV, 10.
2. FÉLIX, ap. ALCUIN, *Adv. Fel. lib. septem*, VII, 3; V, 11 ; ap. AGOBARD, *Lib. adv. Fel.*, XIX. Cf. PAULIN D'AQUILÉE, *Contra Felic. Urgel.*, III, 37.
3. FÉLIX, ap. ALCUIN, *Adv. Fel. lib. septem*, III, 3 ; VI, 3, 4 ; ÉLIPAND, *Epist.* IV, 10; *Epist. episc. Hisp. ad episc. Gall.*, XI.
4. FÉLIX, ap. AGOBARD, *Lib. adv. Fel.*, V; PAULIN D'AQUILÉE, *Contra Felic.*, III, 12.
5. FÉLIX, ap. PAULIN, *Contr. Fel.*, I, 30; III, 11 ; ALCUIN, *Adv. Felic. lib. septem*, II, 18, V, 10; VII, 8.
6. ALCUIN, *Libell. adv. haeres. Felic.*, XXXVI; *Epist. episc. Hisp. ad ep. Gall.*, IX ; *Symbol. fid. elip.*, col. 917.
7. ALCUIN, *Adv. Fel. lib. septem*, II, 16; *Epist. ad. Elip.*, V, col. 238; *Adv. Elip. lib. quator*, I, 16, col. 252.

un mort spirituel qui n'a reçu que dans son baptême sa filiation adoptive[1]. Bien plus, par son union avec le Verbe, l'homme Jésus n'est pas devenu réellement Dieu : il l'est seulement devenu nominalement, *nuncupative Deus*[2]. La grande loi de la communication des idiomes est oubliée, et le nestorianisme apparaît à nu dans des textes comme celui-ci : « Certe catholica fides credit quod non proprius Dei Filius qui de substantia Patris genitus est et per omnia Patri similis pro nobis traditus sit, sed homo assumptus ab eo[3]. »

Les arguments dont les adoptianistes appuyaient leur opinion nous sont connus par leurs écrits et ceux de leurs adversaires. C'étaient d'abord les textes de l'Écriture qui désignent plus spécialement en Jésus-Christ l'homme ou le Dieu, et qu'ils opposaient les uns aux autres comme marquant ou sa filiation naturelle ou sa filiation adoptive[4]. C'étaient ensuite des témoignages des Pères : saint Ambroise, saint Jérôme,

1. Ap. ALCUIN, *Adv. Fel. lib. septem*, II, 16. Félix réclame pour Jésus une double naissance, « primam videlicet quam suscepit ex Virgine nascendo; secundam vero quam initiavit in lavacro a mortuis resurgendo ». Voir la discussion d'Alcuin, *ibid.*, 16-18.

2. FÉLIX, ap. ALCUIN, *Adv. Fel. lib. septem*, IV, 2. Voici tout le passage, qui résume assez bien les vues de Félix : « Dei Filius Dominus et redemptor noster juxta humanitatem, sicut in natura ita et in nomine, quamvis excellentius cunctis electus, verissime tamen cum illis communicat, sicut et in caeteris omnibus, id est, in praedestinatione, in electione, in gratia, in susceptione, in assumptione nominis servi, atque applicatione seu caetera his similia, ut idem qui essentialiter cum Patre et Spiritu sancto in unitate deitatis verus est Deus, ipse in forma humanitatis, cum electis suis, per adoptionis gratiam, deificatus fieret, et nuncupative Deus. » Cf. ALCUIN, *Adv. Fel. libri septem*, I, 1; V, 4; *Epist. ad Elip.*, III, col. 237; PAULIN, *Contra Felic.*, I, 41.

3. FÉLIX, ap. AGOBARD, *Lib. adv. Felic.*, XXXVI : ELIPAND, *Epist.* IV, 13.

4. Ainsi *Prov.*, VIII, 25 et suiv.; *Eccli.*, XXIV, 5; *Psalm.* CIX, 3; XLIV, 2; *Isaïe*, XLV, 23 désignent le Fils naturel. Au contraire, *Marc.*, XIII, 32; *Luc.*, I, 80; XVIII, 19; *Matth.*, XVII, 5; *Ioan.*, I, 14; X, 35, 36; XIV, 28; *Rom.*, VIII, 29; *I Corinth.*, XI, 3; *Philipp.*, II, 7; *I Ioann.*, III, 2, et plusieurs passages de l'Ancien Testament, *Deuter.*, XVIII, 15; *Psalm.* II, 8; XXI, 23; XLIV, 8; *Isaïe*, XI, 2, 3, etc. doivent s'entendre du fils adoptif. V. par exemple *Epist. episc. Hisp. ad episc. Gall.*, IX, col. 1324-1326.

saint Augustin, saint Léon, saint Isidore, etc. [1]. Il s'est fait, dans toute cette controverse, un étalage prodigieux d'érudition patristique. Mais, entre les autorités alléguées, Élipand faisait une place spéciale aux textes tirés de la liturgie mozarabique en usage à Tolède et dont il citait huit passages [2]. Et enfin les adoptianistes en appelaient au raisonnement. Le Christ, en tant qu'homme, disait Félix, a deux pères, Dieu et David ; or, on ne peut être le fils naturel de deux pères : le Christ homme est donc fils naturel de David, de qui il tient son humanité, et fils adoptif de Dieu [3]. Et encore : Marie était *ancilla;* or « quid potuit de ancilla nasci nisi servus ? » [4]. Et encore : « Nullo modo credendum est ut omnipotens Deus Pater qui spiritus est de semetipso carnem generet [5]. » Puis Félix insistait sur l'intérêt sotériologique de sa doctrine. Notre salut, observait-il, se fait par la grâce de notre adoption comme enfants de Dieu. Or notre grâce est la grâce même de Jésus-Christ, et nous ne recevons rien, et l'Église ne reçoit rien que ce qui est dans son chef et le nôtre. Si donc notre filiation est adoptive, c'est donc qu'il y a en Jésus-Christ aussi une filiation adoptive : nous avons été adoptés en lui [6]. Mais du reste les adoptianistes qui

1. Élipand, *Epist.* IV, 8-10 ; *Epist. episc. Hisp. ad episc. Gall.*, XIII. Ces témoignages sont quelquefois mal rapportés et mal compris. Il s'y agit de notre adoption à nous, ou bien les Pères prennent le mot *adoptio* dans le sens d'*assumptio*. V. sur ce point J. Bach, *op. cit.*, p. 104-106, notes.

2. *Epist.* IV, 11 ; cf. *Epist. episc. Hisp. ad episc. Gall.*, XIII. On a pu identifier tous ces textes grâce à l'édition du *Liber sacramentorum* mozarabe de D. Férotin. Plusieurs de ces textes ne viennent pas *ad rem;* d'autres doivent s'interpréter dans le sens d'*assumptio*. On en peut voir la discussion dans Alcuin, *Adv. Elipand. libri quatuor*, II, 7.

3. Ap. Alcuin, *Adv. Felic. lib. septem*, I, 12 ; III, 1.

4. *Ibid.*, III, 3.

5. *Ibid.*, III, 7.

6. « Ita divina Scriptura loquitur ut ea quae capitis sunt, id est Christi, referantur ad corpus, id est Ecclesiam, et ea quae corporis sunt ascribantur capiti. — Nihil enim habere potest Ecclesia quod ad vitam et pie-

voyaient dans la filiation — nous l'avons déjà dit, et c'est la cause fondamentale de leur erreur — un attribut non de la personne mais de la nature, étaient persuadés que leur opinion était une conséquence de la dualité des natures en Jésus-Christ, et n'hésitaient pas à traiter leurs adversaires d'eutychiens et de docètes : Élipand les traitait même d'ariens et de bonosiens [1].

Reste, avant de reprendre l'histoire de l'adoptianisme, à se demander d'où venait cette erreur et pourquoi l'Espagne l'accueillit avec tant de facilité : car l'affaire de Migetius peut bien expliquer l'attitude d'Elipand, mais non celle de Félix et de ses amis. Or, on a voulu rattacher l'adoptianisme soit au monothéisme musulman, soit à l'arianisme visigothique, soit au photinianisme [2]. Mais il est trop évident qu'il est en dépendance du système nestorien, qui tend à faire de l'humanité du Christ une personne en soi : les écrits de Félix et d'Elipand contiennent des formules absolument

tatem pertineat, nisi quod a capite suo, id est Christo, acceperit » (ap. AGOBARD, *Lib. adv. Felic.*, XXXVII). La conclusion est à l'inverse de celle de saint Athanase. De ce que Jésus-Christ est pour nous le principe, par sa rédemption, de notre filiation adoptive, saint Athanase concluait qu'il est lui-même fils par nature : Félix en concluait qu'il est de quelque façon fils adoptif.

1. ÉLIPAND, *Epist.* IV, 3, 19 ; *Epist. ad Fidelem*, col. 919; ALCUIN, *Adv. Felic. lib. septem*, I, 8; II, 12; III, 17.

2. Je ne dirai qu'un mot de l'opinion de M. Harnack (*Lehrbuch der DG.*, III, 275 et suiv.), qui voit dans l'adoptianisme la continuation légitime de la christologie chalcédonienne et augustinienne, parce que les deux natures du concile de Chalcédoine n'étaient, au fond, que le nestorianisme, et que saint Augustin a présenté Jésus-homme comme l'objet par excellence de la grâce *gratis data* et de la prédestination gratuite. Mais les adversaires de l'adoptianisme étaient assurément chalcédoniens et augustiniens : saint Cyrille n'était pas précisément leur docteur, et ils ont cependant repoussé les conclusions de Félix et d'Elipand. L'attitude des théologiens catholiques actuels est la même. Et sans doute, Jésus-homme, prévenu de la grâce, serait fils adoptif de Dieu, *s'il n'était d'ailleurs son fils naturel par l'union hypostatique :* mais étant donné cette union, il n'y a plus de place pour une filiation adoptive. Un fils naturel et un fils adoptif vis-à-vis du même père sont nécessairement deux fils, c'est-à-dire deux personnes. C'est ce qu'Alcuin a très bien vu, *Libell. adv. haeres. Felic.*, XXXV, col. 101.

nestoriennes. D'où vient ce nestorianisme? On peut répondre que les adoptianistes, qui admettaient expressément l'unité de personne en Jésus-Christ, n'ont pas vu toutes les conséquences qu'entraînait cette affirmation, et ont raisonné sur le point en litige comme s'ils admettaient le contraire : la difficulté de la question expliquerait qu'ils se soient trompés. Mais on peut soupçonner aussi que des livres nestoriens avaient pénétré en Espagne avec les Arabes. On sait en effet que c'est par des traductions syriaques faites par les nestoriens orientaux que les Arabes ont été initiés à la philosophie grecque [1]. Il est aisé dès lors de conjecturer qu'entre les feuillets de ces traductions, apportées par les Arabes en Espagne, se sont glissés quelques traités de Théodore de Mopsueste [2] ou autres nestoriens en vue, dont la lecture aura impressionné les chrétiens de la péninsule. N'avons-nous pas vu plus haut qu'à Cordoue l'adoptianisme comptait des partisans instruits et décidés?

Revenons maintenant à l'histoire. Les efforts d'Élipand et de Félix pour répandre leur erreur devaient naturellement trouver des résistances. Entre les premiers opposants qu'ils rencontrèrent furent l'abbé Beatus de Libana dans les Asturies, et l'évêque Heterius d'Osma. L'un et l'autre, naturellement, nous sont dépeints par les adoptianistes sous les plus noires couleurs. Nous ignorons de quelle façon ils attaquèrent d'abord la doctrine d'Élipand : ce fut probablement sous forme d'une lettre qu'ils lui adressèrent. L'irascible vieillard en fut exaspéré; il répandit sa bile dans une lettre à Fidelis [3], qui est du mois d'octobre 785.

1. Voir R. Duval, *La littérature syriaque*, p. 260.
2. On sait que, depuis l'affaire des trois chapitres, on possédait en Occident des traductions latines des traités de Théodore.
3. *P. L.*, XCVI, 918, 919.

L'évêque et l'abbé qui en eurent connaissance ripostèrent par un long mémoire en deux livres adressé à Élipand, et où ils s'appliquaient à réfuter ses idées. C'est l'*Heterii et sancti Beati ad Elipandum epistula*[1], dont la fin manque.

Cependant, la controverse commençant à faire du bruit, le pape intervint. On a d'Hadrien une lettre énergique aux évêques d'Espagne signalant, entre autres erreurs à éviter, celle d'Élipand et d'Ascaricus, et qui doit être de 785[2]. Elle ne semble pas avoir obtenu grand résultat. L'intervention de Charlemagne fut plus efficace. Urgel était dans ses états, et ses états étaient troublés par la nouvelle doctrine. En 792, il réunit à Ratisbonne un concile d'évêques de la Germanie, de l'Italie et de la Gaule, dont les actes sont perdus, mais dont on sait, en substance, par divers auteurs, ce qui s'y passa[3]. Félix d'Urgel dut comparaître : il put exposer et défendre sa doctrine. Elle fut condamnée, et lui-même, convaincu et repentant, se rétracta soit devant le concile, soit devant le pape à qui on l'envoya. Il lui fut alors loisible de rentrer en Gothie, et peut-être d'occuper de nouveau son siège d'Urgel.

C'est le premier acte de ce drame. Le second commence par une rechute doctrinale de Félix, qui, pour éviter les rigueurs de Charlemagne, s'enfuit chez les sarrasins, sans doute auprès d'Élipand. C'est là que vint le trouver une lettre d'Alcuin, toute pleine de termes d'estime et de charité[4], et qui le conjurait de ne pas résister davantage à l'autorité de l'Église et des

1. *P. L.*, XCVI, 893-1030.
2. *P. L.*, XCVIII, 374.
3. Eginhard, *Annales*, ad ann. 792 (*P. L.*, CIV, 441) ; Alcuin, *Adv. Elip. libri quatuor*, I, 16 ; Leon III, dans le concile de Rome de 798 (Mansi, XII, 1031, *ex actione secunda*).
4. Toute la controverse d'Alcuin en cette affaire est remarquable par l'élévation, la courtoisie et la charité qui y règne. C'est tout le contraire de celle d'Élipand.

Pères. Elle fut inutile. Félix s'était concerté avec ses amis, et deux lettres étaient adressées en 793 ou au début de 794 par Élipand et les évêques dissidents d'Espagne, la première à Charlemagne, la seconde aux évêques de Gaule, d'Aquitaine et d'Austrasie[1], pour demander le rétablissement de Félix à Urgel et plaider la cause de l'adoptianisme. La décision de Ratisbonne était considérée comme inexistante.

La réponse à ces deux missives fut le concile de Francfort-sur-le-Mein (794). On y vit, avec les légats du pape, Paulin d'Aquilée, Pierre de Milan et un grand nombre d'évêques, clercs et savants moines[2]. Félix n'y parut pas. Invités à donner, sur la question de l'adoptianisme, leur avis par écrit, les évêques se partagèrent en deux groupes : ceux d'Italie avec, à leur tête, Paulin d'Aquilée, et ceux de Gaule et de Germanie. Les premiers rédigèrent le *Libellus episcoporum Italiae contra Elipandum*[3], qui rejetait l'adoptianisme et anathématisait Félix et Élipand s'ils ne se rétractaient pas. On réservait seulement le jugement du pape (13). Le mémoire en forme de lettre des évêques francs et germains porte le titre de *Synodica concilii ab episcopis Galliae et Germaniae ad praesules Hispaniae missa*[4]. Il discutait également l'adoptianisme et les preuves produites en sa faveur, et rapprochait la nouvelle hérésie du nestorianisme. Les docteurs espagnols, saint Ildefonse, saint Eugène et saint Julien de Tolède, allégués par Élipand et ses amis, y sont traités fort lestement : ce sont des inconnus qui le seraient restés si l'hérésie ne les avait mis en lumière. De saint Isidore cependant on ne disait rien. Le tout

1. *P. L.*, XCVI, 867-869 ; CI, 1321-1331.
2. EGINHARD, *Annales*, ad ann. 794.
3. MANSI, XIII, 873. Il porte dans la *P. L.*, XCIX, 151, le titre de *Libellus sacrosyllabus contra Elipandum*.
4. MANSI, XIII, 883 ; *P. L.*, CI, 1331.

se terminait par une exhortation à revenir à la vraie foi. Dans ces conditions, le jugement du concile ne pouvait être douteux : ce fut une nouvelle condamnation de l'adoptianisme (*capitul.* I)[1], condamnation qui fut confirmée par le pape Hadrien dans une lettre aux évêques d'Espagne[2], deux ou trois ans plus tard, en 796 ou 797, par le concile de Frioul[3], et en 799 par le pape Léon III dans un concile de Rome[4].

C'est à ce moment que Leidrade entra en scène[5]. Envoyé par Charlemagne pour examiner sur place l'affaire des adoptianistes et citer Félix à comparaître à un nouveau concile que l'on projetait, il rencontra Félix à Urgel, et lui persuada de venir trouver le roi. Le concile — c'était le cinquième sur cette question — se tint à Aix-la-Chapelle, dans l'automne de 799[6]. Pendant plusieurs jours consécutifs[7], Alcuin, en présence du roi et du concile, discuta contre Félix et contre un prêtre qu'il avait amené avec lui, et « qui était pire que son maître[8] ». A la fin, Félix écrasé par l'érudition de son adversaire et touché de la grâce se déclara convaincu[9]. Par ordre de Charles, il rédigea, sous forme de lettre adressée au clergé et aux fidèles d'Urgel, une rétractation qui est restée[10], et fut remis

1. MANSI, XIII, 909.
2. MANSI, XIII, 865-873.
3. MANSI, XIII, 843, 844; *P. L.*, XCIX, 294, 295.
4. MANSI, XIII, 1031, 1032.
5. Entre les années 794 et 799 furent publiés les deux traités d'ALCUIN, *Adversus Felicis haeresim libellus ad abbates et monachos Gothiae missus* (*P. L.*, CI, 87-120), et *Contra Felicem Urgell. episcopum libri septem* (*ibid.*, 119-230), aussi bien que le traité de Paulin d'Aquilée, *Contra Felicem Urgell. episc. libri tres* (*ibid.*, XCIX, 343-468). Les deux derniers réfutaient une apologie (perdue) de Félix à Charlemagne. Voir les arguments que Paulin et Alcuin opposaient aux adoptianistes dans BACH, *op. cit.*, p. 121 et suiv., 128 et suiv.
6. Les actes sont perdus, mais on sait par ailleurs ce qui s'y passa.
7. *B. Flacci Alcuini vita*, 7 (*P. L.*, C, 98).
8. ALCUIN, *Epist.* CXVII, col. 350, 351.
9. *Ibid.*
10. C'est la *Confessio fidei Felicis* (MANSI, XIII, 1035-1040; *P. L.*, XCVI,

entre les mains de Leidrade pour être gardé et surveillé à Lyon. Il parut extérieurement être sincère dans son retour, et rien n'aurait fait douter de sa persévérance dans la bonne voie, si le successeur de Leidrade, Agobard, n'avait trouvé, après la mort de Félix (813), un mémoire laissé par lui, et où il rétractait ses rétractations mêmes[1]. Agobard ne crut pas que cet écrit dût rester sans réponse, et composa, pour le réfuter, son *Liber adversum dogma Felicis Urgellensis*[2], qui demeure encore une source importante pour la connaissance de l'adoptianisme.

La disparition de Félix d'Urgel enlevait à l'erreur son meilleur soutien. Élipand sans doute résistait toujours, et ni les avances charitables ni les bonnes raisons d'Alcuin ne purent vaincre son obstination[3]. Mais il se vit bientôt comme un général sans soldats. Une mission de Leidrade, de Nefridius et de saint Benoît d'Aniane en Espagne, en 799, réussit au delà de toute espérance, et dès l'année suivante (800), Alcuin pouvait annoncer à l'évêque de Salzbourg, Arno, la conversion de vingt mille dissidents du clergé et du peuple[4]. Ce fut pratiquement la fin de l'adoptianisme.

Il ne disparut cependant pas immédiatement de l'Espagne, et il conservait encore, au milieu du IXe siècle, quelques défenseurs[5]. Mais la vigueur et la décision

882-888). Félix y disait : « Non alius Dei Filius et alius hominis filius, sed Deus et homo, unicus Dei Patris verus ac proprius Filius, non adoptione, non appellatione [seu] nuncupatione, sed in utraque natura, ut dictum est, unus Dei Patris, secundum apostolum, verus ac proprius Dei Filius credatur » (*P. L.*, col. 884).

1. AGOBARD, *Lib. adv. dogma Felic.*, I, col. 33.

2. *P. L.*, CIV, 29-70.

3. Voir la lettre d'Alcuin à Élipand (*P. L.*, CI, 235-244) ; la réponse d'Élipand (*id.*, XCVI, 870-880), et le traité d'ALCUIN, *Contra epistulam sibi ab Elipando directam libri quatuor* (*id.*, CI, 231-300).

4. *Epist.* CVIII, col. 329.

5. Sur la polémique de Paul Alvare de Cordoue († v. 861) avec Aurelius Flavius Iohannes, v. BACH, *op. cit.*, p. 146 et suiv.

que Charles et ses théologiens avaient mises à le combattre lui avaient porté le coup mortel[1]. Il ne put dès lors que végéter et peu à peu s'éteindre.

§ 4. — Les sacrements.

Si l'on excepte les doctrines spéculatives que la controverse les a obligés de traiter, et dont on a parlé jusqu'ici, c'est naturellement aux questions plus pratiques des sacrements et de la discipline qu'est allée l'attention de nos auteurs et en général de leur temps. Il ne sera pas inutile de noter, dans ce qu'ils en ont dit et décidé, certains détails plus dignes d'être retenus.

Leidrade, parlant du baptême et de l'onction de l'huile, a reproduit, en passant, une partie de la définition des sacrements donnée par saint Isidore : « Propter quod et sacramenta dicuntur, quia sub tegumento corporalium rerum virtus divina secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur[2]. »

Théodulphe et Leidrade ont laissé chacun un traité[3], et Alcuin une lettre[4] expliquant les cérémonies de l'initiation chrétienne. Les traités de Théodulphe et de Leidrade n'offrent rien de particulier. Leidrade cependant admet, avec saint Grégoire, qu'il cite,

1. Charlemagne avait montré du reste dans toute cette affaire qu'il se regardait comme responsable du maintien de l'orthodoxie et de la paix dans l'Église. Il est « filius et defensor sanctae Dei Ecclesiae » ; en conséquence : « Hanc igitur fidem orthodoxam... nos pro virium nostrarum portione ubique in omnibus servare et praedicare profitemur » (*Epist. VI, ad Elipand. et caeter. episc. Hispaniae, P. L.*, XCVIII, 899).

2. *Liber de sacramento baptismi*, VII, col. 864.

3. Théodulphe, *Liber de ordine baptismi* (col. 223). Leidrade, *Liber de sacramento baptismi* (col. 853).

4. Et même deux lettres, l'*Epistula* XC (*P. L.*, C, 287), et l'opuscule IV, *De baptismi caeremoniis epistula ad Oduinum* (*P. L.*, CI, 811-814), qui reproduit textuellement une partie de la lettre XC.

qu'une seule immersion suffit pour la validité du baptême, et attribue à la fois à la chrismation et à l'imposition de la main de l'évêque la venue du Saint-Esprit dans le confirmé [1]. Alcuin nie qu'une seule immersion suffise pour le baptême, et met en doute l'authenticité de la lettre de saint Grégoire sur laquelle s'appuyait l'usage espagnol [2]. La description qu'il donne des cérémonies de la confirmation est aussi spéciale. Après le baptême, le baptisé reçoit l'onction du chrême sur la tête (*sacro chrismate caput perungitur*), puis il communie, et c'est après la communion seulement que l'évêque lui impose la main pour lui donner le Saint-Esprit : « Novissime per impositionem manus a summo sacerdote septiformis gratiae Spiritum accipit [3]. » A l'imposition de la main Alcuin attribue la collation du Saint-Esprit ; à l'onction du chrême il attribue la collation au confirmé de la dignité royale et sacerdotale.

On retrouve dans Alcuin et dans Leidrade les considérations de saint Augustin sur l'eucharistie corps spirituel de Jésus-Christ, sur l'union de Jésus-Christ avec le fidèle, en quoi consiste la manducation spirituelle du sacrement [4]. Ce n'est pas à dire que ces auteurs fussent des symbolistes. On a d'Alcuin une parole très explicite sur la conversion eucharistique. Se recommandant aux prières de Paulin d'Aquilée, il lui dit de prononcer son nom à la messe, « eo tempore

1. *Op. cit.*, VI, VII.
2. *Epist.* XC, col. 289, 293; cf. *Epist.* CXIII, col. 342.
3. *Epist.* XC, col. 292. Cet usage a pu être inspiré par un scrupule théologique. On n'aura pas voulu que le baptisé reçoive la troisième personne de la Trinité avant la seconde.
4. ALCUIN, *Commentar. in Ioan.*, III, cap. XV, vers. 50 (col. 834); LEIDRADE, *Lib. de sacram. bapt.*, IX.

opportuno quo panem et vinum in substantiam corporis et sanguinis Christi consecraveris [1] ».

Avec Théodulphe, nous rencontrons des prescriptions fixes sur le nombre des communions que les fidèles doivent faire chaque année. Les chrétiens non excommuniés communieront tous les dimanches de Carême, et chaque jour depuis le jeudi saint jusqu'à Pâques. Ceux qui sont excommuniés ne le feront que quand on le leur permettra. On ne doit d'ailleurs ni communier *indifferenter*, c'est-à-dire sans la préparation requise, ni rester trop longtemps sans s'approcher de l'eucharistie [2].

On a pu lire plus haut [3] les transformations qui s'étaient accomplies depuis le ve jusqu'au viiie siècle dans l'administration de la pénitence, tant sous l'influence des nécessités nouvelles que sous l'influence des pénitentiels importés d'Angleterre et d'Irlande sur le continent : fréquence de plus en plus grande de la pénitence privée; sa réitération; administration de la pénitence par de simples prêtres; admission du clergé aux exercices de la pénitence. Tout cela était acquis au moment où Charlemagne commençait son règne (771); et c'est précisément dans la période qui va de 750 à 825 qu'apparaissent nos plus anciens pénitentiels du continent [4].

1. *Epist.* XLI, col. 203; cf. XC, col. 289.
2. *Capitula ad presbyteros*, XLI, XLIV, col. 204, 205; cf. PAULIN, *Liber exhortatorius*, XXXIII. Un concile de Tours, de 813, ordonne (canon 50) que les laïcs communieront au moins trois fois par an (MANSI, XIV, 91). Un concile de Chalon-sur-Saône de la même année (canon 47) ordonne que tous, sauf les grands pécheurs, communient le jeudi saint (MANSI, XIV, 103).
3. Chap. IX, § 10.
4. A savoir les pénitentiels de Bourgogne, de Bobbio, le pénitentiel II de Paris, ceux de Saint-Hubert, de Fleury-sur-Loire, de Mersebourg, le *Sangallense simplex*, le *Valicellanum I*, le *Vindobonense*. V. les textes dans J. SCHMITZ, *Die Bussbücher*, I, II. Aucun pénitentiel d'ailleurs n'était désigné comme obligatoire, et quelques-uns même n'étaient pas

Tout cela, nous le retrouvons réduit en pratique dans les auteurs que nous examinons ici, mais surtout dans le deuxième capitulaire de Théodulphe à son clergé.

Théodulphe distingue bien entre la pénitence publique qui est due pour les crimes publics [1], scandaleux, et la pénitence privée. Dans la première, « capitalia et mortalia crimina deflenda sunt secundum canonum et sanctorum Patrum institutionem ». Ce n'est pas que la pénitence privée ne puisse remettre ces péchés, mais il y faut un complet changement de vie : « saeculari iactantia simul deposita, piae religionis confesso studio per vitae correctionem et iugi, imo perpetuo luctu se submittente [2] ». On a un exemple de cette pénitence publique dans la pénitence imposée par Paulin d'Aquilée à Heistulfe [3]. Heistulfe avait tué sa femme accusée d'adultère sur la foi d'un seul témoin. Paulin lui donne le choix entre l'entrée dans un monastère, ou bien l'accomplissement chez lui, et suivant la rigueur des canons, de la pénitence publique, dont il lui rappelle les prescriptions. Il ne lui cache pas d'ailleurs que cette seconde forme d'expiation sera beaucoup plus dure que l'autre.

Mais la pénitence publique n'est pas le cas ordinaire. Voici, suivant Théodulphe, comment les choses se passent communément. Le pénitent s'agenouille d'abord devant Dieu avec le prêtre à qui il doit se confesser. Puis il accuse « quidquid a iuventute recordari potest ex omnibus modis quae gessit » ; non seulement les mauvaises actions, mais encore les paroles et pensées mauvaises qu'il a à se reprocher. Si la mé-

toujours bien vus. Cf. le concile de Chalon-sur-Saône de 813, canon 38 (MANSI, XIV, 101).

1. Cf. le concile d'Arles de 813, canon 26 (MANSI, XIV, col. 62).
2. Col. 211.
3. *Epist. ad Heistulfum*, col. 181-186.

moire lui manque, ou si la honte l'arrête, le prêtre l'interroge. Cette interrogation, comme l'examen du pénitent, porte principalement sur les huit péchés capitaux, *gastrimargia, fornicatio, acedia sive tristitia, avaritia, vana gloria, invidia, ira, superbia*. On a des examens tout faits et des listes de péchés toutes dressées dans les pénitentiels, et dans les œuvres liturgiques d'Alcuin [1]. Mais Théodulphe remarque précisément qu'il est des choses sur lesquelles on ne doit pas interroger les pénitents, « quia multa vitia recitantur in paenitentiali quae non decet hominem scire », et parce qu'il est à craindre que la curiosité ne pousse le pénitent à les commettre. L'accusation terminée, le pénitent doit promettre de renoncer à ses anciennes fautes et de les expier. Sur quoi, le confesseur lui impose une pénitence proportionnée à ses péchés et à leurs circonstances, récite les sept psaumes de la pénitence, avec les oraisons du sacramentaire, et l'absout immédiatement [2].

Ceci est pour les laïcs, dont Théodulphe suppose manifestement que plusieurs sont des relaps [3]. S'il s'agit d'un prêtre ou d'un ministre dans les ordres sacrés ayant commis un adultère ou une autre faute grave publique ou devenue publique, le coupable sera déchu de son ordre, et devra faire publiquement pénitence pendant quinze ans ou moins, suivant son ordre et la nature de son péché. Que si la faute est secrète, et si le coupable vient secrètement s'en confesser, on

1. *De psalmorum usu*, I, 3, col. 470, et surtout 9, col. 498 et suiv.; *Officia per ferias*, Feria II, col. 524 et suiv. On a encore d'Alcuin une lettre aux frères de la région des Goths (*Epist.* CXII) sur la nécessité de se confesser au prêtre et non pas seulement à Dieu (cf. le concile de Chalon-sur-Saône de 813, canon 33), et une petite instruction sur la confession aux enfants de l'école de Saint-Martin de Tours, *De confessione peccatorum ad pueros Sancti Martini* (*P. L.*, CI, 649).

2. Col. 217-219; cf. *Capitula ad presbyteros*, XXXI, col. 201.

3. Col. 211, 215.

lui imposera une pénitence secrète. Devra-t-il néanmoins s'abstenir d'exercer les fonctions de son ordre? Théodulphe le laisse à sa discrétion; mais il ne le croit pas nécessaire, puisque la faute n'est pas connue : « Si occultum est, poterit occulte, in suo permanens gradu, agere paenitentiam [1]. »

C'est ainsi que peu à peu l'ancienne discipline pénitentielle se rapprochait, même par sa forme extérieure, de la discipline actuelle. Notons seulement, avant de quitter ce sujet, qu'à l'époque que nous étudions, c'est-à-dire sous le règne de Charlemagne, on a déjà commencé à admettre sur le continent l'idée et l'usage anglo-saxons de la compensation ou du rachat de certaines pénitences fixées par les pénitentiels [2]. Le *Valicellanum I* remarque que si quelqu'un ne peut jeûner, il pourra, pour compenser sept semaines de jeûne, donner en aumônes vingt sous s'il est riche, dix sous s'il est dans la médiocrité, trois sous s'il est très pauvre. Et il ajoute ce conseil tout plein de mansuétude évangélique : « Et hoc scitote, fratres, ut dum venerint ad vos servi vel ancille querentes penitentiam, non eos gravetis, neque cogatis tantum ieiunare quantum divites, quia servi vel ancille non sunt in sua potestate. Ideoque medietatem penitentie eis imponite [3]. »

Le même second capitulaire de Théodulphe, qui contient de si précieux détails sur la pénitence, en contient aussi sur l'extrême-onction. On a vu que la mention de ce sacrement apparaît fréquente à partir du VIe siècle [4]. Le concile d'Aix-la-Chapelle de 801 rap-

1. Col. 215, 216.
2. C'est ce qu'on appelait *arrea*, *équivalent*, *substitution*. V. D. Gougaud, *Les chrétientés celtiques*, p. 276, 277.
3. J. Schmitz, *Die Bussbücher*, I, p. 243.
4. V. plus haut, chap. IX, § 11.

pelle aux prêtres l'obligation d'oindre les malades de l'huile sainte [1]. Théodulphe expose comment se fait la cérémonie [2]. On commence par donner la pénitence au malade. Puis, si son état le permet, on le transporte à l'église, où on l'étend sur un cilice couvert de cendres. Trois prêtres assistent à la cérémonie. On impose d'abord au malade les cendres en forme de croix sur le front et la poitrine. Viennent ensuite les onctions d'huile sur les divers organes des sens [3]. Ici, remarque Théodulphe, les usages varient beaucoup : les onctions sont plus ou moins nombreuses au gré de chacun [4]. La communion en viatique termine le tout. L'extrême-onction est nécessaire aux enfants comme aux adultes, car les enfants aussi ont commis des fautes. Elle peut être administrée à un évêque par un simple prêtre.

Sur le mariage, l'époque de Charlemagne continue de légiférer pour en déterminer les conditions canoniques et en codifier les empêchements. Ces décisions intéressent surtout la discipline. Au point de vue dogmatique, le seul qui nous occupe ici, le principe de l'indissolubilité absolue, même en cas de séparation de corps des époux pour cause d'adultère, reçoit trois confirmations importantes. L'une est de Théodulphe dans son deuxième capitulaire [5]; la seconde est d'un concile

1. Canon 21.
2. Col. 220-222.
3. Théodulphe parle des psaumes et de l'antienne au chant desquels se font les onctions; mais il ne mentionne pas la formule même qui les accompagnait; il signale seulement la formule dont usaient les grecs : « Ungo te in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti, ut oratio fidei salvet te, et alleviet te Dominus, et si in peccatis sis, remittantur tibi. »
4. Le texte de Théodulphe est d'ailleurs en mauvais état; les chiffres qu'il donne ne correspondent pas au détail qu'il en fait.
5. Col. 213.

de Nantes du commencement du IXe siècle[1] ; la troisième est du concile de Frioul tenu sous Paulin d'Aquilée en 796 ou 797, dans son canon X[2]. Théodulphe et ces conciles déclarent qu'aucun des époux séparés pour cause d'adultère de l'un d'eux ne peut se remarier. On objectait, il est vrai, le texte de *Matthieu*, XIX, 9 qui paraît ambigu. Mais le concile de Frioul a fait examiner avec soin les commentaires de saint Jérôme, et l'on a constaté que le grand docteur rapportait la restriction du *nisi ob fornicationem* au seul renvoi de l'épouse coupable. Son autorité tranche la question.

1. Canon 12 (MANSI, XVII, col. 169); cf. HEFELE-LECLERCQ, *Histoire des conc.*, III, 2, p. 1247.
2. *P. L.*, XCIX, 299 ; MANSI, XIII, 840.

CONCLUSION

Dans le dernier chapitre du premier volume de cette *Histoire*, j'ai essayé de dresser, en raccourci, le bilan doctrinal et théologique de l'Eglise à la veille de l'arianisme. Je voudrais ici résumer les progrès que cette doctrine et cette théologie ont réalisés dans les cinq siècles qui ont suivi, progrès dont les deuxième et troisième volumes de cet ouvrage ont présenté le détail.

Si on néglige les questions moins importantes soulevées en Orient par la controverse des images, en Occident par les erreurs spéciales de Priscillien, d'Helvidius, de Vigilance et antres, on remarque aisément que, durant cette période, l'effort de la pensée chrétienne s'est porté sur l'éclaircissement des données fondamentales du dogme qui ont pour objet Dieu et la Trinité, le Christ, l'homme et la grâce.

Le IVe siècle approfondit la question trinitaire qu'il a trouvée déjà ouverte, et a le bonheur de la clore. A la négation radicale d'Arius, qui refuse au Verbe la nature divine, le concile de Nicée et saint Athanase opposent dès l'abord une affirmation pleine et absolue du consubstantiel. Toute la suite de la controverse n'est que l'histoire des luttes que doivent soutenir cette affir-

mation et la formule qui l'exprime pour vaincre les répugnances qu'elles suscitent chez les timides et les politiques, et pour éliminer les demi-affirmations et les formules édulcorées qu'on leur voudrait substituer. La divinité du Verbe proclamée entraîne presque du même coup la proclamation de la divinité du Saint-Esprit. A la date de 381, tout l'essentiel du dogme trinitaire est défini.

Mais déjà un nouveau problème est posé : celui des rapports du divin et de l'humain en Jésus-Christ. Jésus-Christ est Dieu ; il est homme aussi, et il est un : trois vérités dont on peut dire que la pensée chrétienne a toujours eu conscience. Mais comment un? Par quel moyen cette unité s'est-elle faite ? Comment l'exprimer en un langage technique, et jusqu'où l'étendre ? C'est à discuter et à définir ces questions que sont consacrées les controverses christologiques qui vont du ve à la fin du viie, et même qui reparaissent à la fin du viiie siècle. La terminologie y joue un rôle considérable, et c'est parce que cette terminologie n'est pas d'abord fixée que le débat s'éternise. L'Église résout le problème par une série de décisions balancées, qui écartent successivement les solutions trop radicales, et maintiennent la doctrine dans une voie moyenne également éloignée des extrêmes. L'apollinarisme est d'abord condamné ; puis à leur tour les excès de l'école d'Antioche le sont dans la personne de Nestorius. Cette dernière condamnation semble faite au profit du monophysisme, et l'apollinarisme reparaît avec Eutychès ; le concile de Chalcédoine réprouve Eutychès. De nouveau Antioche triomphe : le Ve concile général tempère ce triomphe, et prononce l'intime harmonie des décisions de Chalcédoine et d'Éphèse, de saint Cyrille et de saint Léon. Mais la politique à son tour veut pousser trop loin cette réaction cyrillienne : il faut que

le VIe concile rejette le monothélisme, forme adoucie du monophysisme, en attendant que les conciles de Francfort et d'Aix-la-Chapelle rejettent à leur tour l'adoptianisme, forme adoucie du nestorianisme. Les conciles ne démontrent pas, n'expliquent pas cette intime harmonie qu'ils proclament : c'est aux théologiens de profession à en montrer la justesse et le bien-fondé.

Ces grands débats trinitaires et christologiques se sont déroulés surtout en Orient ; mais on peut se demander si l'Orient, avec sa passion infinie de discuter, y eût jamais mis un terme sans l'intervention de l'Occident. De fait, c'est l'Occident qui, à Chalcédoine comme à Nicée, fait triompher sa terminologie et impose des formules dont il est depuis longtemps en possession.

A son tour cependant, il doit résoudre les questions du péché originel et de la grâce, questions où son génie pratique est plus à l'aise, puisqu'il s'y agit directement de l'homme, de son état intime et de la conduite de sa vie. Au naturalisme radical de Pélage saint Augustin répond par un système qui, en sauvegardant l'essentiel des droits de la nature, la met cependant dans une dépendance de Dieu aussi étroite que possible. La réaction augustinienne paraît excessive à certains esprits, et le semi-pélagianisme formule, en faveur de la nature humaine, une protestation qui n'est pas inutile. Le semi-pélagianisme en effet est condamné dans ce qu'il a de répréhensible ; mais le concile d'Orange, en refusant de consacrer les thèses extrêmes de saint Augustin, reconnaît que ces thèses ne représentent pas purement et simplement la foi de l'Église. Ici encore, c'est en écartant successivement les solutions excessives que s'est élaborée la définition du dogme chrétien.

La solution des problèmes trinitaire, christologi-

que, anthropologique, domine, je l'ai remarqué, toute cette période du ve siècle au viiie. Elle est loin cependant d'en constituer tout le progrès doctrinal. Qui a lu attentivement les pages de ces deux derniers volumes a pu constater les développements considérables que cette doctrine, par des progrès souvent obscurs et insensibles, a pris un peu dans toutes les parties qui la composent : la puissance doctrinale et législative de l'Église solennellement affirmée par les textes et la tenue des conciles; la primauté romaine mise en pleine lumière et réduite en acte surtout depuis saint Léon; la théorie générale des sacrements ébauchée et les conditions de leur validité définies par saint Augustin; la présence réelle de Jésus-Christ dans l'eucharistie affirmée dans des formules nettes, et la théorie de la conversion eucharistique élaborée au point qu'il n'y manque guère que le terme technique de transsubstantiation; l'efficacité et les fruits du sacrifice eucharistique expliqués surtout aux vi^e^ et viie siècles; l'importante évolution de la discipline pénitentielle, qui n'en fait pas — comme on l'a dit à tort — le sacrement de pénitence, car elle a toujours été sacramentelle, mais qui, par la pratique plus fréquente de la pénitence privée, en rapproche la forme extérieure de notre usage actuel. En même temps, l'extrême-onction sortant pour ainsi dire de la pénombre où l'ont tenue les quatre premiers siècles, et apparaissant comme un rite coutumier de l'Église; l'indissolubilité absolue du mariage plus fermement proclamée par les latins et ses conditions canoniques peu à peu définies et codifiées; la doctrine du purgatoire d'abord timidement formulée par saint Augustin, puis largement exposée par saint Grégoire, tandis que se développe le culte de la Vierge, des saints, des reliques, et que prennent de plus en plus possession de la vie chrétienne les pratiques innombrables qui sont

les conséquences plus ou moins éloignées des grands dogmes de la foi. Tout cela, tout cet épanouissement de doctrine, d'intelligence et de piété explique que cette période de l'histoire de l'Église que nous venons de parcourir, cette période des Pères ait toujours paru — indépendamment de la valeur des hommes qui y ont brillé — comme une des plus fécondes que l'Église ait connues, une des plus glorieuses dont elle ait conservé le souvenir.

Et cependant, au milieu de toutes ces discussions qui font naître de nouvelles formules, de ce développement dogmatique et disciplinaire qui crée une langue et des situations nouvelles, l'Église a conscience, au fond, de ne rien innover et de rester fidèle à l'enseignement premier dont elle a reçu le dépôt. Jusqu'au IVe siècle, elle invoquait l'autorité de Jésus-Christ et des apôtres : à partir du Ve elle invoque en plus « l'autorité des Pères » ; mais, en le faisant, elle ne pense pas invoquer une autorité différente qui s'ajoute à la première et que l'on en puisse séparer : elle y voit la même autorité qui s'exprime par de nouveaux organes. Cette autorité d'ailleurs c'est la sienne même, celle de l'Église enseignante : et comme cette Église a reçu les paroles de la vie éternelle et continue sur la terre l'œuvre de Jésus-Christ, il ne se peut faire — et elle le sait — que sa doctrine s'écarte de celle du Maître, et en soit par diminution ou par addition substantiellement différente. C'est cette conviction qui donne à la parole des papes et des conciles tant de fermeté dans leurs décisions, qui les guide dans les éclaircissements dogmatiques qu'ils libellent, qui leur fait porter dans les questions les plus diverses la constante préoccupation de se rattacher à l'antiquité et de continuer la tradition. La tradition, c'est l'âme même de l'Église, et à raisonner d'une façon purement humaine, il serait déjà surprenant

que, avec ce souci de lui rester fidèle, cette Église l'eût jamais reniée.

Saint Vincent de Lérins ne pensait pas qu'elle l'eût jamais fait, lui qui cependant revendiquait pour le dogme chrétien le droit au progrès; car il a écrit ces lignes dont j'ai plus haut donné l'analyse, et qui peuvent clore cet ouvrage :

« *Christi vero Ecclesia, sedula et cauta depositorum apud se dogmatum custos, nihil in his unquam permutat, nihil minuit, nihil addit, non amputat necessaria, non apponit superflua, non amittit sua, non usurpat aliena : sed omni industria hoc unum studet, ut vetera fideliter sapienterque tractando, si qua sunt illa antiquitus informata et inchoata, accuret et poliat, si qua iam expressa et enucleata, consolidet, firmet, si qua iam confirmata et definita, custodiat* » (Commonit., 23).

LISTE DES OUVRAGES CITÉS

DE QUELQUES AUTEURS

Afin qu'il puisse retrouver plus aisément les textes des auteurs dont les œuvres occupent dans la *Patrologie grecque* ou *latine* un plus grand nombre de volumes et qui ont été cités ici, on a dressé pour le lecteur, dans les pages suivantes, une liste des ouvrages d'où ces textes sont tirés, avec indication des tomes de Migne qui les contiennent. Les commentaires sur l'Écriture ont été mentionnés d'abord, puis les autres écrits par ordre alphabétique.

Saint Cyrille d'Alexandrie.

	P. G.
Glaphyra in Genesim	LXIX
— in Exodum	LXIX
— in Leviticum	LXIX
Expositio in Psalmos	LXIX
Commentarius in Isaiam	LXX
— in Oseam	LXXI
— in Ioelem	LXXI
— in Matthaeum	LXXII
— in Lucam	LXXII
— in Ioannis evangelium, libri I-VI	LXXIII
— — — libri VII-XII	LXXIV
Explanatio in epistulam ad Romanos	LXXIV
— in epistulam II ad Corinthios	LXXIV
— in epistulam ad Hebraeos	LXXIV
Adversus anthropomorphitas	LXXVI
Adversus Nestorii blasphemias	LXXVI

Théodoret.

Saint Grégoire le Grand

Saint Isidore.

Le vénérable Bède.

TABLE ANALYTIQUE

TABLE DES MATIÈRES

CHAPITRE PREMIER

APERÇU GÉNÉRAL DE LA THÉOLOGIE GRECQUE DU Vᵉ AU VIIᵉ SIÈCLE.

CHAPITRE II

LE NESTORIANISME. DÉFINITION DE L'UNITÉ DE PERSONNE EN JÉSUS-CHRIST.

CHAPITRE III

L'EUTYCHIANISME. DÉFINITION DE LA DUALITÉ DES NATURES EN JÉSUS-CHRIST.

CHAPITRE IV

LA RÉSISTANCE MONOPHYSITE AU CONCILE DE CHALCÉDOINE JUSQU'A LA FIN DU VI[e] SIÈCLE.

CHAPITRE V

LES EFFORTS POUR FUSIONNER PLUS INTIMEMENT LES DÉCISIONS D'ÉPHÈSE ET DE CHALCÉDOINE.

CHAPITRE VI

LE MONOTHÉLISME. DÉFINITION DE LA DUALITÉ DES VOLONTÉS ET DES OPÉRATIONS EN JÉSUS-CHRIST.

CHAPITRE VII

LA THÉOLOGIE GRECQUE DU Ve AU VIIe SIÈCLE EN DEHORS DE LA DOCTRINE CHRISTOLOGIQUE.

CHAPITRE VIII

LE SEMI-PÉLAGIANISME ET LES DÉFINITIONS DU SECOND CONCILE D'ORANGE.

CHAPITRE IX

LA THÉOLOGIE LATINE DEPUIS LA MORT DE SAINT AUGUSTIN (430) JUSQU'AU DÉBUT DU RÈGNE DE CHARLEMAGNE (771).

CHAPITRE X

LA CONTROVERSE DES IMAGES.

CHAPITRE XI

LA THÉOLOGIE DE SAINT JEAN DAMASCÈNE

CHAPITRE XII

LA THÉOLOGIE LATINE SOUS CHARLEMAGNE.

MÊME LIBRAIRIE

Précis de Patrologie, par l'abbé J. Tixeront, doyen de la Faculté catholique de théologie de Lyon. *Huitième édition.* 1 volume in-12.................................. **18** fr. »

L'Ordre et les Ordinations. *Étude de théologie historique*, par l'abbé J. Tixeront. *Deuxième édition.* 1 vol. in-12... **10** fr. »

Le Catholicisme, des Origines à saint Léon, par Mgr Pierre Batiffol. 5 vol. in-12.......................... **75** fr. »

On vend séparément :

— **I. L'Église naissante et le Catholicisme.** *Onzième mille.* 1 vol. in-12.. **24** fr. »

— **II. La Paix constantinienne et le Catholicisme.** *Troisième édition.* 1 vol. in-12.............................. **15** fr. »

— **III. Le Catholicisme de saint Augustin.** *Troisième édition.* 2 vol. in-12.. **18** fr. »

— **IV. Le Siège Apostolique** (359-451) *Troisième édition.* 1 vol. in-12.. **18** fr. »

Saint Grégoire le Grand, par Mgr Pierre Batiffol. *Troisième édition.* 1 vol. in-12.......................... **7** fr. **50**

La Spiritualité chrétienne, par l'abbé P. Pourrat, supérieur du noviciat de Saint-Sulpice.

— **I. Des Origines de l'Église au Moyen Age.** *Huitième mille.* 1 vol. in-12.. **18** fr. »

Ouvrage couronné par l'Académie française.

— **II. Le Moyen Age.** *Septième mille.* 1 vol. in-12... **18** fr. »

— **III. Les Temps modernes.** 1re Partie : *De la Renaissance au Jansénisme. Quatrième édition.* 1 vol. in-12. **18** fr. »

— **IV. Les Temps modernes.** 2e Partie : *Du Jansénisme à nos jours.* 1 vol. in-12.............................. *Sous presse.*

Histoire des livres du Nouveau Testament, par l'abbé E. Jacquier, professeur d'Écriture sainte aux Facultés catholiques de Lyon. 4 vol. in-12.......................... **48** fr. »

On vend séparément :

— Tome premier : **Les Épîtres de saint Paul.** *Dixième édition.* 1 vol. in-12.. **12** fr. »

— Tome second : **Les Évangiles synoptiques.** *Huitième édition.* 1 vol. in-12.. **12** fr. »

— Tome troisième : **Les Actes des Apôtres, les Épîtres catholiques.** *Cinquième édition.* 1 volume in-12... **12** fr. »

— Tome quatrième : **Les Écrits johanniques.** *Cinquième édition.* 1 vol. in-12.. **12** fr. »

Le Nouveau Testament dans l'Église Chrétienne, par l'abbé E. Jacquier. 2 vol. in-12.......................... **20** fr. »

On vend séparément :

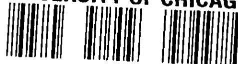
— Tome premier : **Préparation, formation et définition du canon du Nouveau Testament.** *Deuxième édition.* 1 vol. in-12.. **10** fr. »

— Tome second : **Le texte du nouveau Testament.** *Deuxième édition.* 1 vol. in-12.............................. **10** fr. »

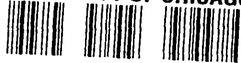
Étude de critique et de philologie du nouveau Testament, par l'abbé E. Jacquier. 1 vol. in-12......... **12** fr. »

Typographie Firmin-Didot et Cie. — Paris. — 1928.

BT 23 .T59 v.3	Tixeront Histoire des Dogmes 942502
JAN 11 '32 / MAR 16 '32	B. Einarson fellow pr. U.
FEB 6 '33 / MAR 23 '33	H. Robinson Coll. 315
MAY 29 '34 / JUN 2 '34	D. J. Erickson Goodspeed
JUN 17 '37 / SEP 24 '37	N C Leiter fellow
FEB 22 1945 / MAR 6 1945	J T Saarinen 6021 Kenwood
MAR 6 1945 / MAR 12 1945	Bindery [illegible] Label
NOV 26 '60 / NOV 29 '60	William Carpe 1156 E. 57th
DEC 10 1962	T. F. [illegible], Wiscon St. State Univ. [illegible]



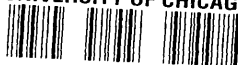
U. of Calif. Research Lib.



 942502

Tixeront
Histoire des Dogmes

JAN 11 '33	B. Einarson-fellers	16
FEB 6 '33	H Robinson	MAR 22 '34
29 '34	W. T. En...	JUN 2 '34
JUN 17 '37 APR 27	N C Leistes	
	J T Saarinen	
	R...	MAR 1 2 194
	William Carpe	
DEC 10	T. Thalassiny	
2	INTERLIBRARY LOAN	
	U. of Calif. Research Lib.	




UNIVERSITY OF CHICAGO
48 424 764